

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea Specialistica in Scienze Filosofiche

TRA IL SOSPIRO E L'EPIGRAMMA: ANALISI DELL'OPERA

DI E.M. CIORAN

Tesi di laurea di:

Mattia Luigi POZZI

Matr. 717793

Relatore: Chiar.mo Prof. Carlo SINI

Correlatore: Chiar.mo Prof. Carmine DI MARTINO

Anno Accademico 2007/2008

*“Avoir fait naufrage quelque part entre l'épigramme e le soupir!”*

E.M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*

# INDICE

<b>Avvertenza</b>	5
<b>1 Il soggetto</b>	8
1.1 L' <i>Asia latina</i> : vocazione al sospiro	9
1.2 La metafora condannata	20
1.3 E il dolore <i>creò</i> la coscienza	30
1.4 Cadute	54
1.5 Il tempo estraneo: la noia	62
1.6 Il tempo ostile: l'insonnia	80
1.7 Il tempo della fine: la morte	95
1.8 La coscienza autofaga	113
<b>2 Il pensiero</b>	130
2.1 La piaga della conoscenza	131
2.2 Conoscere è <i>vedere</i>	140
2.3 Le idee postume	152
2.4 Pensieri amari come le lacrime	166
2.5 Tra salotti e lupanari: sincretismo cioraniano	177

2.6 Sui marciapiedi della terra	193
2.7 La feccia del pensiero	209
2.8 Le due verità	229
<b>3 La parola</b>	<b>236</b>
3.1 <i>Le dita più delicate: diatribe quasi ciniche</i>	237
3.2 <i>Si vous avez le ton, vous avez tout...</i>	248
3.3 La pazienza del <i>meteco</i>	256
3.4 <i>Minacciare le parole: il silenzio corrosivo</i>	265
3.5 L'altro: un'invenzione da dialettico o un affare da becchino?	280
3.6 Barbarie del lirismo	293
3.7 Suicidi differiti	303
<b>4 L'azione</b>	<b>322</b>
4.1 Un misto di valzer e mattatoio: la Storia	323
4.2 Decadenza e barbarie	342
4.3 Politica e <i>désengagement</i>	357
4.4 Trascendenza e passività	376
4.5 Alcune <i>impasses</i>	385
4.6 Cioran, un amico	393

**Conclusioni** 401

**Bibliografia** 403

## Avvertenza

“Qualsiasi commento a un’opera è cattivo o inutile, perché tutto ciò che non è diretto è senza valore<sup>1</sup>”.

“Nulla è più irritante di quelle opere in cui si cerca di coordinare le idee esuberanti di un ingegno che a tutto ha mirato, tranne che al sistema. [Redatte] da maniaci del rigore, vogliono sapere quel che il loro autore pensava [ad esempio] dell’eternità e della morte. Quel che ne pensava? *Una qualunque cosa*. Sono esperienze sue, personali e assolute<sup>2</sup>”.

Nel presente elaborato ci occuperemo, *da eretici*, di un’*eresia*. Se esiste infatti una possibilità di definizione per il pensiero e l’opera di Emil Michel Cioran, essa risiede proprio in questa parola così affilata e, al contempo, così vaga. Eterodosso rispetto a qualunque ortodossia – considerando tali la vita stessa e il suo stesso io – Cioran corrisponde al suo *destino* di pensatore dispiegando un pensiero frammentario che si declina come *feccia*, come *residuo*. E *donandoci* un’opera miracolosa per tono e stile, per la capacità di mostrare il lavoro del silenzio attraverso le parole, per la possibilità di *dire nascondendo*. Corrispondergli *da eretici* – ossia nell’unico modo possibile – significa, a nostro avviso, obbligare tale pensiero a una torsione, a una sorta di dispiegamento: obbligarlo cioè a distendersi e a rivelarsi, a lasciar aperto uno spiraglio da cui si possano intravedere le sue profondità, da cui si possa scoprire, almeno in parte, l’*iceberg* argomentativo di cui ogni frammento è la punta. Significa anche cercare di dissipare gli equivoci che esso, costitutivamente e per difesa, moltiplica: ossia cercare di comprendere se esso possa essere realmente e propriamente considerato *un pensiero* e non solo una folla confusa di frantumi, come si tende a considerarlo e come esso mira ad

---

<sup>1</sup> E.M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, Paris 1952, tr.it. di C. Rognoni, *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 2007, p. 21 (da ora in poi citeremo questo testo come *Sillogismi*, seguito dal numero di pagina).

<sup>2</sup> E.M. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956, tr.it. di L. Colasanti e C. Laurenti, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 2005, pp. 141-142 (da ora in poi citeremo questo testo come *La tentazione*, seguito dal numero di pagina).

apparire. L'unica strada percorribile in tal senso passa attraverso la simulazione e l'arbitrio: *simulazione* di una coerenza per scoprire se un pensiero del genere ne rispetti segretamente i canoni o se rifiuti tale criterio di valutazione come cogente e *arbitrio* nel postulare un inizio e una fine – quindi un percorso, uno sviluppo – per un pensiero che si dilata nella contemporaneità di un'esplosione. Il prezzo da pagare per la nostra impresa è, però, la riprovazione ideale del nostro pensatore. Gli aforismi posti in epigrafe infatti squalificano in partenza ogni tentativo in tal senso bollandolo come cattivo, inutile o irritante. A nostra parziale discolpa possiamo sostenere che il nostro tentativo non si qualifica come totalmente indiretto in quanto, fedeli alla *tradizione* degli *Esercizi di ammirazione* cioraniani, ci dedicheremo a ritrovare *noi stessi* in *lui*, nella sua opera. Inoltre, abbiamo scelto di limitare al massimo grado i riferimenti a monografie critiche che ci avrebbero ulteriormente allontanato dall'autore e di ingaggiare quindi una lunga schermaglia con Cioran stesso, un tenace *vis à vis* con la sua opera, pressoché senza interferenze esterne. Per evitare, inoltre, ulteriori equivoci abbiamo anche deciso di rinunciare a ogni tentativo di collocazione di Cioran in scuole o tradizioni filosofiche, limitandoci a segnalare eventuali consonanze o affinità con altri pensatori, senza alcun intento omologante. Da ultimo, possiamo e dobbiamo difenderci dall'accusa di sistematicità, di maniacalità del rigore, sottolineando come il nostro intento non sia quello di ridurre Cioran o la portata delle sue esperienze personali e assolute a un trafiletto da manuale, quanto piuttosto restituire per quanto possibile la portata dirompente del suo pensiero al fine di corrompere, almeno un po', la professionalità sistematica dell'università. Proponiamo ora una breve scorribanda nella nostra struttura per facilitare l'approccio all'elaborato. Per restare fedeli alla nostra *eresia nell'eresia*, abbiamo deciso di porci *ironicamente* dal lato del classicismo: abbiamo infatti scelto quattro ambiti piuttosto classici, quattro cornici piuttosto astratte per racchiudere idealmente tutti gli atteggiamenti cioraniani che prenderemo in esame. Vediamole nel dettaglio. Nel primo capitolo ci occuperemo della controversa concezione cioraniana del soggetto o meglio, data la natura strettamente personale del suo pensiero, di se stesso come soggetto. Dedicheremo pregiudizialmente la nostra attenzione alle origini geografiche di Cioran in quanto le reputiamo essenziali per comprendere sia il suo modo di filosofare sia alcune peculiarità della sua riflessione. In secondo luogo ci rivolgeremo all'essenza metaforica del soggetto e svolgeremo un'approfondita e accurata indagine della nozione di coscienza: presteremo infatti particolare attenzione ai modi della sua formazione e ai suoi rapporti con la temporalità – confluenti in una sorta di deriva

progressiva che, attraverso varie *cadute*, conduce dal paradiso dell'incoscienza all'inferno della lucidità. Nel secondo capitolo, invece, ci interesseremo alle riflessioni cioraniane riguardanti il problema della conoscenza: mostreremo infatti quale sia la sua valutazione in merito al sapere, in che modo egli intenda la conoscenza stessa e come si declinino, nella sua esperienza, i rapporti tra fisiologia e metafisica. Tenteremo poi, come spartiacque interno al capitolo, di restituire un'immagine ricorrente e rivelatrice. Inoltre, ci rivolgeremo a quello che abbiamo battezzato *sincretismo cioraniano* – ossia alla peculiare maniera in cui, in Cioran, confluiscono fondendosi elementi riconducibili a diverse *scuole* filosofiche – e ai rapporti cioraniani con la filosofia *ufficiale*. Da ultimo ci occuperemo di mostrare in che maniera si declini il pensiero di Cioran e quali siano le sue valutazioni in merito alla questione della verità. Nel terzo capitolo dedicheremo la nostra attenzione al problema della parola, azzardando un'ipotesi interpretativa del *gesto* della scrittura cioraniana, indagando i segreti del suo *tono* e trattando il tema, decisivo, dell'esilio linguistico. Analizzeremo poi il ruolo determinante del silenzio nella critica *minacciosa* a cui Cioran sottopone le parole, la sua concezione dei rapporti con l'altro e le insospettabili risorse comunicative del lirismo. Infine rivolgeremo lo sguardo alla natura terapeutica e liberatoria, oltre che paradossale, dei suoi scritti. Nel quarto capitolo, infine, ci occuperemo delle problematiche riguardanti l'azione declinantisi rispettivamente nell'analisi della storia, della decadenza ad essa inerente e dell'universo politico. Inoltre ci rivolgeremo alla negazione dell'azione stessa e ad alcuni vicoli ciechi a cui la riflessione cioraniana conduce. Da ultimo, mostreremo come Cioran *agisca* nella sua opera nei confronti del lettore. Accingiamoci quindi senza ulteriori indugi a quest'impresa, ribadendo la convinzione che possa essere il nostro unico modo di corrispondere alle ferite che Cioran ci ha inferto<sup>3</sup> – accingiamoci ad essa con gli occhi dell'assassino<sup>4</sup>...

---

<sup>3</sup> E.M. Cioran, *Écartèlement*, Gallimard, Paris 1979; tr.it. di M.A. Rigoni, *Squartamento*, Adelphi, Milano 2004 (da ora in poi citeremo questo testo come *Squartamento*, seguito dal numero di pagina), p. 87: “Un libro deve frugare nelle ferite, anzi deve provocarle. Un libro deve essere un *pericolo*”.

<sup>4</sup> E.M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973, tr.it. di L. Zilli, *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 2007 (da ora in poi citeremo questo testo come *L'inconveniente*, seguito dal numero di pagina), p. 42: “Un'opera esiste solo se è preparata nell'ombra, con l'attenzione e la cura dell'assassino che medita un colpo. In entrambi i casi ciò che predomina è la volontà di *colpire*” e ivi, p. 151: “In arte e in tutto, il commentatore è di solito più accorto e lucido del commentato. È il vantaggio dell'assassino sulla vittima”.



## **1 IL SOGGETTO**

## 1.1 L'Asia latina: vocazione al sospiro

“Come dominarsi, come saper essere padroni di sé, quando si viene da un paese in cui alle sepolture si urla?<sup>5</sup>”.

“Ogni famiglia ha la propria filosofia. Un mio cugino, morto giovane, mi scriveva: «Tutto è come è sempre stato e come probabilmente sarà fino a che non ci sarà più nulla». Dal canto suo, mia madre terminava le ultime righe che mi scrisse con questa frase testamento: «Qualsiasi cosa l'uomo intraprenda, presto o tardi lo rimpiangerà». Non posso dunque neppure vantarmi di aver acquisito questo vizio del rimpianto attraverso le mie delusioni personali. Mi precede, fa parte del patrimonio della mia tribù. Che retaggio, l'inattitudine ad illudersi!<sup>6</sup>”.

“Questa folla di antenati che si lamentano nel mio sangue... Per rispetto alle loro sconfitte, mi abbasso ai sospiri<sup>7</sup>”.

In un testo del 1944, *La dimensione rumena dell'esistenza*, Mircea Vulcanescu individua nella simultanea presenza di tratti polemici e tratti rinunciari “una delle chiavi dell'anima rumena<sup>8</sup>”:

---

<sup>5</sup> *L'inconveniente*, p. 60.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>7</sup> *Sillogismi*, p. 120.

<sup>8</sup> S. Stolojan, *Nota a Lacrime e Santi*, p. 103 in E.M. Cioran, *Lacrime și Sfinti*, Bucarest 1937, *Des larmes et de saints*, con soppressioni e modifiche volute dall'autore, a cura di S. Stolojan, Editions de l'Herne, Paris 1986, tr.it. di D. Grange Fiori, *Lacrime e santi*, Adelphi, Milano 1990 (da ora in poi citeremo questo testo come *Lacrime*, seguito dal numero di pagina).

“Lo spirito rumeno – scriveva – dopo aver attaccato con virulenza l'avversario (uomo, Storia, parole), e averlo annientato, si rassegna, ripiombando in un fatalismo che gli è peculiare<sup>9</sup>”.

Sanda Stolojan rimarca “che quel saggio era dedicato all'amico E.M. Cioran<sup>10</sup>”. E aggiunge che “le sue [di Cioran] « rabbie e rassegnazioni<sup>11</sup> » sono l'eco di [tale] spirito<sup>12</sup>”. Non deve stupire che la nostra schermaglia con Cioran cominci proprio dalle sue origini: sarebbe, per dirla con Derrida, un codice o un programma – una retorica se vogliamo – partire dalle origini geografiche se ci trovassimo a dover affrontare una ricostruzione biografica o più o meno velatamente storiografica; ma, dato che il nostro proposito è in qualche misura genealogico, comprendiamo una certa meraviglia. La scelta, com'è ovvio dopo questa dichiarazione, risponde ad altre esigenze, ad altri imperativi. Si tratta, infatti, di circoscrivere una tradizione di pensiero che travaglierà – come un fondo oscuro, come una divinità nera – tutta la riflessione di Cioran; per permettere a tale fondo di emergere metteremo in scena un gioco a tre Cioran-Giobbe-Fondane avente i Balcani come palcoscenico. Si può innanzitutto notare che altri elementi tipicamente balcanici traspaiono dal confronto tra le opere giovanili scritte in rumeno<sup>13</sup> e la produzione *francese* del pensatore di Raşinari; ad esempio:

---

<sup>9</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 103.

<sup>10</sup> Ibidem. E.M. Cioran nasce a Raşinari, in Transilvania, l'8 aprile del 1911. Non ci interessa qui tracciare una biografia del nostro autore: rimandiamo a tal scopo a F. Rodda, *Cioran l'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*, Mimesis, Bologna 2005 e alle molteplici informazioni fornite dallo stesso Cioran in E.M. Cioran, *Entretiens*, Gallimard, Paris 1995, tr.it di T. Turolla, *Un apolide metafisico. Conversazioni*, Adelphi, Milano 2005 (da ora in poi citeremo questo testo come *Apolide*, seguito dal numero di pagina). Ci riserviamo di fornire direttamente nel testo o in nota le precisazioni biografiche che reputeremo necessarie per la comprensione della nostra analisi.

<sup>11</sup> *Rabbie e rassegnazioni* è il titolo di un capitolo di *La tentazione*, pp. 155-198.

<sup>12</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., ibidem.

<sup>13</sup> Fino al 1947 Cioran scrive nella sua lingua d'origine, anche se l'ultimo testo scritto in rumeno a cui noi faremo riferimento diretto è *Lacrime e santi*, cit. che precede di un decennio esatto tale data; del 1947 è la decisione di cambiare lingua, anche se il primo testo scritto in francese, il *Précis de décomposition* (E.M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949, tr.it. di M.A. Rigoni e T. Turolla, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996; da ora in poi citeremo questo testo come *Sommario*, seguito dal numero di pagina) – a cui faremo abbondantemente riferimento nel corso dell'elaborato – sarà pubblicato per i tipi gallimardiani solo nel 1949. Ci occuperemo nello specifico dell'esilio linguistico di Cioran nel paragrafo 3.3 del presente elaborato.

“Il sarcasmo che Cioran spesso dirige contro le proprie tentazioni, capovolgendole, calpestandole, cela una forma di derisione sottile, fioritura di quella derisione balcanico-latina che in rumeno è detta *zeflemea*<sup>14</sup>”.

La derisione sottile, il sarcasmo, soprattutto verso se stesso, resteranno una costante di Cioran anche se, nelle opere *francesi*, la *zeflemea* danzerà in un certo passo della danza con l'ironia, ereditata dai moralisti<sup>15</sup>. Per tornare alla rassegnazione, lo stesso Cioran scrive:

“Il più antico storico rumeno comincia così le sue cronache: «Non è l'uomo che comanda i tempi, ma i tempi che comandano l'uomo». Formula logora, programma ed epitaffio di un angolo d'Europa. Per cogliere il tono della sensibilità popolare nei paesi del Sud-Est, basta ripensare ai lamenti del coro nella tragedia greca. Attraverso una tradizione inconsapevole, tutto uno spazio etnico ne fu segnato. Consuetudine di *sospiri* e di disgrazia, geremiadi di popoli minori di fronte alla ferocia dei grandi!<sup>16</sup>”.

L'abitudine alla lamentazione, quasi il gusto del lamento, e la *consuetudine di sospiri* (Stolojan parla di “lamento camuffato da derisione” e di “*continuo* lamentoso”<sup>17</sup>) sono, come si vede, una costante dell'anima rumena. Non stupisce quindi la vicinanza *empatica* con la figura di Giobbe, non solo di Cioran, (sempre Stolojan definisce Cioran un “Giobbe ammansito alla scuola dei moralisti<sup>18</sup>”) ma anche di molti altri intellettuali appartenenti a quella stessa regione cultural-geografica. Già nel 1937 Cioran scrive:

“Giobbe, lamentazioni cosmiche e salici piangenti... Piaghe aperte della natura e dell'anima. E il cuore umano – piaga aperta di Dio<sup>19</sup>”.

---

<sup>14</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 103.

<sup>15</sup> Cioran ha sempre riconosciuto le sue affinità, oltre che il suo debito, con i moralisti francesi, in particolare con La Rochefoucauld e Chamfort. Siamo costretti a fornire qui solo i sommi capi di alcune ipotesi che intendiamo sviluppare nei capitoli seguenti. Cfr. paragrafo 2.5 del presente elaborato.

<sup>16</sup> *La tentazione*, p. 55, corsivo nostro.

<sup>17</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 103-104.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>19</sup> *Lacrime*, p. 20.

Il richiamo a questa figura biblica resterà una costante per il nostro pensatore: più di mezzo secolo dopo, in un'intervista rilasciata a Georg Carpat Focke<sup>20</sup>, Cioran infatti ribadirà:

“[...] Ho avuto la fortuna di poter voltare le spalle all'università [...] ho avuto la fortuna di non dover fare una tesi di dottorato, di evitare la carriera universitaria. Dopodiché mi sono sempre considerato un... dire « pensatore privato » forse sarebbe eccessivo, ma comunque qualcosa del genere. Un po' come si è detto che Giobbe era un « pensatore privato ». Anzi, la mia più grande ambizione era proprio quella di essere un pensatore privato, un *epigono di Giobbe*. *Se sono stato discepolo di qualcuno, questi è Giobbe*. Se avessi fatto la carriera universitaria, tutto ciò si sarebbe stemperato, in un modo o nell'altro me ne sarei distolto, preservato, perché sarei stato costretto ad adottare un atteggiamento da persona seria, un pensiero impersonale<sup>21</sup>”.

Facciamo notare come la figura di Giobbe si declini qui in una sorta di modello: quello del pensatore privato, di colui che riflette a partire dalla propria esperienza vissuta, anzi dalle proprie miserie. Tale *attualizzazione* è operata, a nostro avviso non a caso, da Benjamin Fondane: nei suoi *Colloqui con Šestov* egli infatti riporta un'affermazione del suo maestro “secondo la quale il miglior modo di filosofare è «andare avanti da soli», senza la guida di un altro filosofo, anzi, è parlare di sé stessi. Più avanti Fondane aggiunge «Il tipo del nuovo filosofo è il pensatore privato, Giobbe seduto su un letamaio»<sup>22</sup>”. Sanda Stolojan, dalla cui nota sono tratti tali riferimenti, sostiene che “Cioran appartiene a questa razza di pensatori. A lungo ignorato, lo leggevano soltanto i marginali<sup>23</sup>”. Molto spesso Cioran si è riferito a se stesso nei termini di *marginale*:

“Io non esercito nessuna professione, non ho obblighi, posso parlare a nome mio, sono indipendente, non ho dottrine da insegnare. [...] Io trovo che quando si riflette su un problema, bisognerebbe farlo al di fuori della propria professione, tenersi completamente ai *margini*. Non sono di certo un precursore, tutt'al più forse un... un *marginale*?<sup>24</sup>”.

---

<sup>20</sup> L'intervista è dell'aprile 1992: pubblicata in un quotidiano di Bucarest in lingua tedesca «Neuer Weg», compare ora in *Apolide*, pp. 278-293.

<sup>21</sup> Ivi, p. 289, corsivi nostri.

<sup>22</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 95.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> *Apolide*, p. 290, corsivi nostri.

E ancora, quasi in appendice a un'intervista con Savater<sup>25</sup>:

“Non dimentichi di dire che io sono soltanto un *marginale*, uno che scrive per svegliare. Lo riferisca. I miei libri aspirano a svegliare<sup>26</sup>”.

Marginalità, pensiero privato e personale, nessun intento pedagogico, solo l'aspirazione a *svegliare*:

“Guardi, io non sono un filosofo. Ho studiato filosofia da giovane, ma ho abbandonato ben presto ogni proposito di insegnamento. Sono soltanto un *Privatdenker* – un pensatore privato –, cerco di parlare di ciò che ho vissuto, delle mie esperienze personali, e ho rinunciato alla realizzazione di un'opera. Perché un'opera? Perché la metafisica?<sup>27</sup>”.

Torneremo nel capitolo seguente sulla *visione* della filosofia e della conoscenza: ci occuperemo in parte del *retroscena* di questa concezione<sup>28</sup> e soprattutto del rapporto di Cioran con la parola, nella fattispecie filosofica: è qui infatti che si gioca la nostra partita. Tutti i tratti che ci siamo premurati di evidenziare sono, ricordiamolo, gli stessi che Fondane e Šestov indicavano come peculiari del *nuovo tipo di filosofo*. Cioran incarna quasi il *paradigma* di questo nuovo modo di filosofare: si tratta qui di una semplice coincidenza? Vediamo quali rapporti intercorrevano tra questi intellettuali, prima di azzardare una risposta. Innanzitutto Cioran aveva letto Šestov in gioventù<sup>29</sup>,

---

<sup>25</sup> L'intervista con Fernando Savater è dell'ottobre 1977, pubblicata su «El País» con il titolo *Escribir para despertar*; ora in *Apolide*, pp. 21-36.

<sup>26</sup> Ivi, p. 36, corsivo nostro.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>28</sup> Tenteremo di applicare a Cioran quello che fra poche righe ipotizzeremo essere il suo stesso *metodo*, se è lecito parlare così.

<sup>29</sup> “[...] Da giovane ho letto molto Šestov, che allora era assai noto in Romania”, afferma Cioran nell'intervista con Savater (in *Apolide*, p. 28). Cioran ribadisce questa affermazione l'anno seguente, in *Benjamin Fondane. 6, rue de Rollin* contenuto in E.M. Cioran *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris 1986; tr.it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Adelphi, Milano, 2005 (da ora in poi citeremo questo testo come *Esercizi*, seguito dal numero di pagina), p. 164: “Šestov era molto conosciuto in Romania fra le due guerre e [...] i suoi libri erano letti con più fervore che altrove”. E ancora in *Apolide*, p. 245: “Era il filosofo della mia generazione, la quale non riusciva a realizzarsi spiritualmente ma coltivava la nostalgia di tale realizzazione. Šestov [...] ha avuto un ruolo importante nella mia vita. Continuo ad essergli molto fedele, pur non avendo avuto la fortuna di conoscerlo personalmente. Pensava a ragione che i veri problemi sfuggono ai filosofi. Che fanno, in effetti, i filosofi se

come molti intellettuali in Romania e tutto questo modo del tutto indipendente da Fondane che, infatti, “fu molto sorpreso quando seppe che nel paese da cui proveniva, noi avevamo seguito il suo stesso percorso... Non vi era, in questo, qualcosa di sconcertante e molto più che una semplice coincidenza?<sup>30</sup>”. Inoltre sotto il *nume* del maestro (ossia di Šestov) era avvenuto l'incontro di Cioran con Fondane<sup>31</sup>. Per quanto concerne lo specifico del rapporto Cioran-Fondane rimandiamo all'esercizio di ammirazione citato in nota; è opportuno, però, sottolineare come numerose affermazioni su Fondane contenute nel testo potrebbero, di rimando, riferirsi allo stesso Cioran. Ad esempio, l'asserzione che Fondane

“non si interessava tanto a ciò che un autore dice, quanto a ciò che avrebbe potuto dire, a ciò che *nasconde*, facendo proprio – in questo modo – il metodo di Šestov, cioè *la peregrinazione attraverso le anime* molto più che attraverso le dottrine. [Era] sensibile più di chiunque altro ai casi estremi, ai recessi ammaliani di certe sensibilità<sup>32</sup>”

fa eco alla dichiarazione cioraniana secondo cui

“In ogni nostro atto c'è un retroscena, e proprio questo è psicologicamente interessante, noi non conosciamo che la superficie, il lato superficiale. Si accede a ciò che è detto, ma l'importante è ciò che non è detto, ciò che è implicito, il segreto di un atteggiamento o di una frase. Per questo tutti i nostri giudizi sugli altri, ma anche quelli su noi stessi sono parzialmente sbagliati. Il lato meschino è camuffato, ma il lato meschino è profondo, e direi quasi che è quanto di più profondo ci sia negli esseri umani, e di più inaccessibile per noi.[...] L'origine di un sentimento è molto difficile da cogliere, ma proprio questo è l'importante, e ciò vale per ogni fenomeno. [...] Com'è cominciata quella data cosa? E perché continua? – è qui la posta in gioco, e soltanto chi è capace di chiaroveggenza sa individuare l'origine di un dato fenomeno. E questo non deriva dal ragionamento<sup>33</sup>”.

---

non eludere i veri tormenti?”: affermazione, quest'ultima, in consonanza con la concezione cioraniana del modo ideale di filosofare.

<sup>30</sup> *Esercizi*, p. 164.

<sup>31</sup> *Ibidem*: “Fui [...] io ad essere inesauribile, quando gli feci la mia prima visita, con l'intenzione di porgli alcune domande su Šestov. Ora, indubbiamente per bisogno di pavoneggiarmi, non gliene feci nessuna, preferendo esporgli le ragioni del mio debole per il filosofo russo, di cui egli era il discepolo non tanto ideale quanto ispirato”.

<sup>32</sup> *Esercizi*, p. 166.

<sup>33</sup> *Apolide*, pp. 337-338.

Notiamo una notevole affinità di *metodo* e di intenti tra i nostri pensatori. Inoltre l'affermazione che Fondane mettesse in atto “i balzi di un pensiero rivolto in tutte le direzioni, continuamente in lotta contro la tirannia e la nullità delle evidenze, avido delle proprie contraddizioni e come spaventato di *concludere*<sup>34</sup>”, seppur con qualche riserva (ad esempio in Cioran non si riscontra a nostro avviso uno spavento nel portare a conclusione quanto più un disinteresse e un disgusto, forse anche una *stanchezza*, nel farlo), potrebbe rispecchiarsi interamente su Cioran. Mettendo in moto la stessa curiosità quasi genealogica che pare trasparire dal metodo che fu di Šestov e di Fondane prima e dello stesso Cioran poi (anche se, come già sottolineato, non è del tutto corretto parlare per Cioran di metodo), potremmo azzardare una risposta alla nostra questione di partenza: ossia potremmo ora essere in grado di comprendere se questa similarità sia solo una coincidenza. È superfluo sottolineare che non miriamo a banalizzare l'opera di nessuno dei pensatori citati, né tanto meno a livellare le fortunatamente inevitabili e necessarie peculiarità personali: il nostro intento è piuttosto di mostrare l'appartenenza al medesimo universo, alla medesima costellazione; costellazione a cui ci riesce difficile apporre una qualificazione: intellettuale infatti ci sembra improprio, mentre spirituale suona eccessivamente metafisico. Eppure è probabilmente in direzione dello spirito che va qualificata tale costellazione: 'spirito' nell'accezione di Vulcanescu e di Stolojan – notazione forse ingenua, ma comprensiva di una sorta di sensibilità culturale e geografica. L'elemento che lega Fondane a Cioran – il fantasma, in senso derridiano<sup>35</sup> – potrebbe infatti risiedere proprio nella tradizione inconscia di tutto un angolo di Europa, per dirla con le parole di Cioran, e nell'esperienza profonda e cosciente della noia. Non si tratterebbe quindi di una semplice coincidenza, ma piuttosto di una corrispondenza spirituale: un identico *fondo*, un identico *continuo* – per usare i termini di Stolojan – che *intaccherebbe*, che influirebbe sulla riflessione di questi pensatori appunto come un fantasma, cioè senza comportare un'omologazione o una sorta di *maniera*. *L'expérience du «gouffre»*<sup>36</sup>, “l'esperienza del baratro ha, lo si vede, origini lontane<sup>37</sup>”. Ed è proprio tale *esperienza* – attenzione, non tale concezione: non si tratta qui di qualcosa di

---

<sup>34</sup> *Esercizi*, pp. 167-168.

<sup>35</sup> Facciamo riferimento qui alla concezione derridiana di *fantasma* enunciata in *Spettri di Marx* e analizzata da Maurizio Ferraris in Id., *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 102; Ferraris enuncia chiaramente lo scarto che, secondo Derrida, sussiste tra lo *spirito* in Heidegger inteso come potenza unificante che esercita una rimozione e avente quindi connotazione negativa e lo *spettro* in Marx inteso positivamente come il ritorno di un rimosso.

<sup>36</sup> È questa una ripresa del titolo di un saggio di Fondane su Baudelaire che Cioran inserisce nell'originale francese dell'esercizio. Nella traduzione – 'l'esperienza del baratro' – il riferimento si perde.

<sup>37</sup> *Esercizi*, p. 165.



puramente intellettuale, bensì di un vero e proprio esperire, anche corporeo – ,quella del baratro, della noia balcanica, a costituire probabilmente il corrispettivo cosciente di quel fondo al contempo dionisiaco e rassegnato che resta invece sommerso. Fondane era originario di Iași, capitale della Moldavia, “paradiso della nevrastenia, [...] provincia dal fascino desolato letteralmente insostenibile<sup>38</sup>” e “citava volentieri versi di Bacovia, il poeta della noia moldava, noia meno raffinata ma assai più corrosiva dello «spleen»<sup>39</sup>”: probabilmente per questo comprendeva così bene Baudelaire. Ora, le affinità tra Cioran e Baudelaire sono note e riconosciute: Mario Andrea Rigoni, nella sua postfazione al *Sommario di decomposizione* contenuta anche in *In compagnia di Cioran*<sup>40</sup>, disegna una corrispondenza ideale tra lo *Spleen de Paris* e il *Sommario* tanto da poter apporre all'opera prima di Cioran la lettera dedicatoria di Baudelaire ad Arsène Houssaye che funge da introduzione allo *Spleen*. E lo stesso Cioran molte volte ha dichiarato la propria affinità con Baudelaire<sup>41</sup>. Non da ultimo vorrei far notare un particolare interessante sottolineato da Giovanni Rotiroti nel suo *Il demone della lucidità*<sup>42</sup>: in una nota<sup>43</sup> Rotiroti fa notare come vi sia una corrispondenza quasi letterale tra un'espressione utilizzata da Cioran nel controverso *Schimbarea la față a României*<sup>44</sup> “se l'asse del mondo ti trafigge il cuore<sup>45</sup>” e “l'axe du monde passe par tes hanches”, verso di Fondane riportato da I. Voronca all'inizio di *Colomba* (1927) e come l'intero testo cioraniano sembri “evocare le atmosfere rarefatte e i paesaggi delle poesie romene di Fondane *Privești* (1917-1923). Forse è proprio questo il destino della poesia, quello di supplire il difetto della lingua<sup>46</sup>”. Reputiamo rilevante questa notazione finale di Rotiroti: ci torneremo nei capitoli seguenti, quando tratteremo del lirismo. Ciò che invece volevamo far emergere da questo gioco di specchi e di rimandi è proprio quel *fondo* di cui parlavamo prima che, in misura rilevante, unisce i nostri pensatori sia per origini

---

<sup>38</sup> *Esercizi*, p. 164.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Cioran dichiara di conoscere l'opera di Bacovia, avendolo letto in gioventù, in Romania: cfr. *Apolide*, p. 336.

<sup>40</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, a cura di F. Marabini, il notes magico, Padova 2004.

<sup>41</sup> Tra le molte: “Ho smesso da un pezzo di legger[lo], ma penso a Baudelaire [...] più del dovuto”: in *Apolide*, p. 47.

<sup>42</sup> G. Rotiroti, *Il demone della lucidità: il «caso Cioran» fra psicanalisi e filosofia*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore 2005.

<sup>43</sup> Per la precisione alla nota 36 di pp. 73-74.

<sup>44</sup> E. Cioran, *Schimbarea la față a României*, Bucarest, Humanitas, 1990, citato da G. Rotiroti, *op. cit.*, p. 73. Per la vicenda – in particolare politica – che coinvolse questo testo cioraniano del 1936 rimandiamo al testo dello stesso Rotiroti.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 98; citato da Rotiroti, *ibidem*.

<sup>46</sup> G. Rotiroti, *op. cit.*, nota 36 p. 74.

geografiche che, in un altro senso, per affinità spirituali, prima che intellettuali. A costo di sembrare pedanti, teniamo a ribadire che si tratta solamente di una sorta di sensibilità affine, magari di *un'aria di famiglia*, per dirla alla Wittgenstein, ma assolutamente non di una specie di *scuola* o di corrente. *Fondo* che si esplicita in una forma peculiare della pratica filosofica, estranea o quantomeno lontana dalla pedagogia e dall'università, oltre che dalle scuole di pensiero. Pensiamo si possa, ora, tentare una conclusione: Cioran esplicita, volontariamente o inconsciamente, un *luogo ideale*; egli, cioè, al contempo, replica e respinge le proprie origini, potremmo dire che crea e distrugge contemporaneamente la propria origine geografica e ideale (“Cioran non ha [mai] cessato di proclamare e, al tempo stesso, rinnegare le proprie origini<sup>47</sup>”). Leggiamo in alcune sue righe quasi una sintesi di questo sentimento contraddittorio:

“Il paradosso d'essere Persiano (nella fattispecie Rumeno) è un tormento che occorre saper sfruttare, un difetto da cui trarre profitto. Confesso che un tempo considerai un'onta l'appartenere a una nazione qualunque, a una collettività di vinti, sulle cui origini nessuna illusione mi era concessa. Credevo, e forse non mi sbagliavo, che il nostro popolo discendesse dalla feccia dei Barbari, dai relitti delle grandi Invasioni, da quelle orde che, incapaci di proseguire la loro marcia verso Ovest, si accasciarono lungo i Carpazi e il Danubio, per rintanarvisi e sonnecchiare, massa di disertori ai confini dell'Impero, plebaglia imbellettata con un pizzico di latinità<sup>48</sup>”.

Questo doppia tensione, questo gioco pendolare tra il rimpianto e il rifiuto della propria origine caratterizzerà tutta la vita e la riflessione cioraniana: ci siamo occupati qui della prima parte del movimento, quella che riguarda il retaggio – e quindi la vicinanza, l'eredità – dell'origine; tale *debito* Cioran lo paga con il sacrificio alla rabbia e alla rassegnazione rumene, con il suo modo peculiare di fare filosofia da *Privatdenker*, col farsi carico del proprio io, senza sconti e senza riserve. “All'impersonalità gratuita del concetto subentrava il diritto indiscutibile della soggettività, all'astrazione del ragionamento la verità concreta e organica dell'io” scrive Mario Andrea Rigoni nel suo articolo *Verità dell'io*<sup>49</sup> a commento della pubblicazione presso Adelphi del *Sommario*

---

<sup>47</sup>S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 105.

<sup>48</sup> *La tentazione*, p. 52. Cioran parla di latinità anche in una lettera inviata a Mario Andrea Rigoni nel 1979: confidando all'amico di non conoscere l'italiano, ma di *sentirlo*, di indovinarlo un po' grazie alle assonanze con il rumeno, Cioran afferma “*la latinité est un peu plus qu'un mythe*”; in M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 55.

<sup>49</sup> Articolo apparso nel «Corriere della Sera» del 25/10/1996; ora in M.A. Rigoni *In compagnia di Cioran*,

*di decomposizione*. Cioran paga quindi il suo *debito* prendendo interamente su di sé la propria missione<sup>50</sup>: vedremo infatti nei capitoli successivi in che modo egli corrisponderà al suo *Schicksal*, al suo destino – comprendendo soprattutto che si tratta di questo, e non di un *Beruf*, non di una professione<sup>51</sup>. Si tratta infatti di una vocazione e non di un mestiere, si tratta di subire il peso di tale *fatalità*, in quanto sono esclusivamente alcune esperienze *sogettive* ad aprire all'essenziale e a condurre alla riflessione. Esperienze che feriscono, che *segnano*, come la noia, tipicamente balcanica, che costituisce una delle vie d'accesso privilegiate alla *rivelazione*. Epigono di Giobbe, egli riapre ogni volta queste sue piaghe per aprire una ferita nel manto della finzione del mondo e della finzione dell'io – per tentare, dal margine della società, di *svegliare*... La distanza – l'allontanamento, la fuga – dall'origine stessa, quindi il secondo lato del movimento, sono invece riscontrabili nelle scelte esteriori dell'esilio a Parigi (che, in realtà, si rivela un *esilio metafisico*) e nella scelta di cambiare lingua e di cambiare stile, di approdare al laconismo dell'epigramma. Come esplicita il nostro titolo, è da qualche parte tra questi due estremi che va ricercata la peculiarità di Cioran: egli ha davvero fatto naufragio tra queste due estremità che si compenetrano e si contaminano vicendevolmente sia nella sua esistenza che nella sua riflessione. Di tale commistione questa breve *summa* che Cioran dà di sé è l'esempio perfetto:

“Aggrappato a quarti di idea e a simulacri di sogno, giunto alla riflessione per caso o per isteria e niente affatto per preoccupazione di rigore, mi scopro, in mezzo alla gente civile, come un intruso, come un troglodita innamorato della caducità, sprofondato in preghiere sovversive, in preda a un panico che non emana da una visione del mondo, ma dagli spasmi della carne e dalle tenebre del sangue. Impermeabile alla chiarezza e alla contaminazione latine, sento l'Asia muoversi nelle mie vene: sono forse il discendente di qualche tribù inconfessabile o il portavoce di una razza un tempo turbolenta e oggi muta?<sup>52</sup>”.

---

cit., pp. 35-38 (la citazione riportata è a pagina 36).

<sup>50</sup> “La mia missione è di vedere le cose quali sono... Tutto il contrario di una missione”, in E.M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Gallimard, Paris 1987; tr.it. di M. Bortolotto, *Confessioni e anatemi*, Adelphi, Milano 2007, p. 61 (da ora in poi citeremo questo testo come *Confessioni*, seguito dal numero di pagina).

<sup>51</sup> Ivi, p. 30: “I tedeschi non si accorgono che è ridicolo mettere nello stesso mazzo un Pascal e uno Heidegger. C'è una distanza enorme fra uno *Schicksal* e un *Beruf*, tra un destino e una professione”.

<sup>52</sup> E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960; a cura di M.A. Rigoni, *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 2004, p. 31 (da ora in poi citeremo questo testo come *Storia*, seguito dal numero di pagina).

Singolare e affascinante misto di *zeflemea* e ironia – di gusto balcanico e forma francese – questo passo rappresenta anche una perfetta sintesi e di Cioran e di questa nostra analisi. Ritroviamo tratti noti come la vocazione alla riflessione in risposta a un panico che deriva dagli spasmi della carne e dalle tenebre del sangue<sup>53</sup> e non sorta da qualcosa di libresco come una *Weltanschauung*. Ritroviamo la fedeltà del tutto peculiare a un retaggio etnico e culturale che si pone a metà strada tra il cadavere profumato dell'Occidente e le porte proibite della saggezza dell'estremo Oriente: singolare commistione di rabbia, di *menis* – prima parola della nostra civiltà – e del vento trasformatore dell'Estremo Oriente; ritroviamo cioè quell'*Asia latina* che è la Romania con il suo sole e con il suo sterco, con la sua noia abissale che rende mute le orde un tempo turbolente: le rende mute in quanto le *educa* al sospiro... E scopriamo nuovi aspetti che non mancheremo di approfondire (la *malattia* dell'assoluto, gli esercizi – le preghiere sovversive – di controcreazione). Un'obiezione e una nota: non è del tutto vero che Cioran resta impermeabile alla latinità in quanto, a nostro avviso, è proprio attraverso l'esperienza francese che egli riscopre in sé quel pizzico di *latino* che già scorreva nelle sue vene. Notiamo inoltre che Cioran non smette mai di parlare di sé, di raccontarsi: e dato che, come si sostiene nell'avvertenza, un punto di partenza è necessario tanto quanto arbitrario, ci rivolgeremo *in primis* a questa soggettività, così evidente nell'opera cioraniana. Le domande si affollano nella mente e richiedono sfogo sulla carta. Innanzitutto la pregiudiziale: è sensato parlare di *io* in Cioran? La centralità sopra affermata del soggetto reale, corporeo (Cioran in carne e ossa) non esclude, anzi favorisce le questioni filosofiche sul soggetto stesso. Inoltre, postulando due ipotesi che non si presentano come antitetiche (Cioran come epigono di una deriva immanentista che tende a far esplodere la nozione di soggetto e Cioran vicino ad alcune posizioni del buddhismo) non ci si può esimere dal domandare, parafrasando Calasso nel suo *Monologo fatale*<sup>54</sup>, *chi dice io* in quella sorta di spiegazione di sé che è l'opera di Cioran<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> “C'è un'angoscia infusa che funge in noi da scienza e da intuizione al tempo stesso.”; in *Sillogismi*, p. 30.

Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>54</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, in appendice a F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1981, pp. 151-198.

<sup>55</sup> Ivi, p. 156: “[...] Chi dice io in questa impresa di spiegazione di sé?” La domanda di Calasso si rivolgeva a Nietzsche, dato che il saggio verte su un'analisi di *Ecce homo*, come si evince dalla nota precedente.

## 1.2 La metafora condannata

“Io sono distinto da tutte le mie sensazioni. Non riesco a capire come. Non riesco nemmeno a capire *chi* le provi. E d'altronde chi è questo *io* all'inizio delle tre proposizioni?<sup>56</sup>”.

“Sono attratto dalla filosofia indù, il cui proposito essenziale è il superamento dell'io; eppure tutto quello che faccio e tutto quello che penso è solo io e disgrazie dell'io<sup>57</sup>”.

“Dove sono le mie sensazioni? Si sono dileguate in... me, e che cos'è questo me, se non la somma di quelle sensazioni evaporate?<sup>58</sup>”.

Cioran incarna un paradosso: forse il paradosso balcanico di Vulcanescu, forse il paradosso di essere Persiano, forse il paradosso dell'uomo *normale* – di colui che ha visto, di uno degli intelligenti di Daniele<sup>59</sup>. Egli infatti dichiara impossibile e dannosa la conoscenza di sé, parla spesso del *conosci te stesso* di Socrate come una condanna, deplora ferocemente ogni metariflessione con il respiro di fuoco di chi vive quotidianamente un regolamento di conti con il mondo, con l'essere, con se stesso; eppure al contempo tutto ciò che fa, non per mestiere, ma per vocazione, per ossessione – questo *demone* moderno – non è altro – e non può essere altro – che cercare di conoscersi e di presentarsi, se non altro per liberarsi da se stesso, per sopravvivere<sup>60</sup>. “Contare invano sulla bazza di essere soli. Sempre scortati da se stessi!<sup>61</sup>”, scrive significativamente Cioran in *Confessioni e anatemi*. Ma, a nostro avviso, il presentarsi

---

<sup>56</sup> *Confessioni*, p. 16.

<sup>57</sup> *L'inconveniente*, p. 16.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>59</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, in *Squartamento*, pp. 15-18.

<sup>60</sup> *Sillogismi*, p. 69: “Non chiedetemi il mio programma: *respirare*, non ne è già uno?” e, in maniera ancor più significativa, p. 29: “Siamo tutti dei commedianti: *sopravviviamo* ai nostri problemi”: quest'ultimo aforisma introduce l'importante tema dell'istrionismo, della commedia, della teatralizzazione di sé sul palcoscenico del mondo. Vedremo se e come si possa tentare un parallelismo con Nietzsche. Cfr. inoltre il paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>61</sup> *Confessioni*, p. 129.

di Cioran al mondo è un presentarsi che potremmo definire monologico, un presentarsi di colui che ha trovato il vuoto dentro di sé e davanti a sé e che, per *pas* successivi (alla Blanchot, sul doppio gioco della parola francese *pas*, come passo in avanti e come negazione, quindi come avanzamento per negazioni successive) si inoltra nell'Inesorabile, nell'Incurabile e avanza verso un grado sempre maggiore di insicurezza<sup>62</sup>: forse il filosofo adatto al nostro crepuscolo, forse solo lo scettico di turno di un mondo in declino<sup>63</sup>. Il parallelo con l'estremo gesto di Nietzsche potrebbe non essere così arbitrario: vediamo perché. Scrive Calasso in *Monologo fatale* che Nietzsche

“giunto alla fine della sua opera, [...] nonostante la sua «incoercibile diffidenza verso la possibilità della conoscenza di sé», si inoltra dunque in una ricognizione di sé come oggetto. [...] La condanna della conoscenza di sé, di fatto, è solo un corollario della condanna di ogni meta-conoscenza, ormai fissata dalla critica di Nietzsche in un teorema che è insieme una sentenza di morte: nel tentativo di conoscere i propri strumenti il pensiero si autodistrugge – e in particolare il pensiero dell'Occidente, l'unico che si sia azzardato tranquillamente per quella via. Se poi ci volgiamo all'esperienza personale, [...] Nietzsche invece si era esercitato nei suoi anni più ricchi alla distruzione attiva del soggetto, in obbedienza a una regola di monaco guerriero, nella disciplina dello scalzare ogni riferimento, nella pratica della «magia dell'estremo»<sup>64</sup>”.

In Cioran possiamo riscontrare una pratica simile: la distruzione del soggetto si declina per tutta la sua vita in un doppio gesto, in una simultanea *fedeltà* e *infedeltà* a se stesso; egli è *fedele* a se stesso nella paradossale impresa di corrispondere alle proprie visioni e sensazioni ed è *infedele* nella contemporanea, seppur impossibile, tensione al superamento di se stesso – nella tensione verso l'anonimato dell'indistinzione. Proprio in questo senso Cioran è *Privatdenker*: parla di sé, si iscrive volontariamente nella

---

<sup>62</sup> E.M. Cioran, *Carta-prefacio a Ensayo sobre Cioran*, Paris 1973, in F. Savater, *Ensayo sobre Cioran*, tr.it. di C. Valentinetti, *Lettera-prefazione a F. Savater, Cioran, un angelo sterminatore*, Edizioni Frassinelli 1998, pp. XX-XXI: “Siamo arrivati a un punto della storia in cui è necessario, credo, ampliare la nozione di filosofia. Chi è filosofo? Il primo che arrivi *roso* da interrogativi essenziali e contento di essere tormentato da un vizio così notevole. Le citerò un esempio o, se preferisce un caso. Per anni ho ricevuto la visita di un mendicante che veniva a farmi domande su Dio, sulla materia, sul male eccetera, alle quali, è chiaro, io non potevo rispondere. Portava quelle domande dentro di sé, le girava e rigirava in tutti i sensi, ci si confondeva. Non ho conosciuto nessuno più *preso*, più angosciato dall'insolubile e dall'inestricabile. [...] Quell'uomo è, o era, un filosofo. E forse anch'io lo sono un po', nella misura in cui grazie ai miei acciacchi, mi sono affaccendato ad avanzare verso un grado più alto di insicurezza”.

<sup>63</sup> *Confessioni*, p. 25: “Mi invitano a una conferenza all'estero, perché a quanto pare hanno bisogno delle mie perplessità. Lo scettico di turno di un mondo in declino”.

<sup>64</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 156.

tradizione dei socratici minori e rifiuta la strada imboccata dalla filosofia, richiamandosi, per istinto, alla marginalità dei cinici – alla suprema inutilità degli scettici; rifiuta pertanto ogni pedagogia, anzi la possibilità stessa della pedagogia: e tutto questo per ragioni profonde, forse ancora più profonde di quello che lo stesso Cioran afferma in quanto si tratta, a nostro avviso, di motivazioni legate alla concezione cioraniana dell'altro. Tenteremo di enucleare tale questioni nei capitoli seguenti<sup>65</sup>, rivolgendo anche la nostra attenzione al rapporto di Cioran con il pensiero, potremmo dire, istituzionalizzato. Per ora accontentiamoci di questo *aperitivo* alla vicenda. Tornando a noi: dicevamo poco sopra che Cioran parla di sé, scrive per espellere parti di sé con le quali non riesce più a convivere, scrive in momenti di estremo *cafard*, di estremo regolamento di conti con se stesso e con il mondo. E al contempo commette, per sua stessa ammissione, un peccato di indiscrezione: infatti egli sceglie un'esposizione di sé, anzi un'*es-posizione* – un porsi fuori di sé, un porre fuori alcune parti di sé per espropriarsene, per liberarsene, per averle di fronte a sé – e questo comporta un'inevitabile svuotamento, una perdita liberatoria. Ci occuperemo nello specifico della questione nei capitoli seguenti<sup>66</sup>. Questo breve accenno è però necessario per comprendere una sorta di affinità con Nietzsche; Cioran infatti sostiene, con un parallelo che egli definisce bislacco ma che noi reputiamo interessante, di aver cominciato la propria *carriera* con un'esplosione, di aver cioè cominciato come Nietzsche ha finito: dalla follia. Quindi il movimento sarebbe inverso rispetto a quello nietzschiano: se quest'ultimo aveva concepito, come sostiene Calasso, una costruzione della follia e del silenzio, Cioran parte da quella follia per diventare, come egli sostiene, anche troppo *normale*. Può essere una suggestiva linea interpretativa. Scandagliamola finché possiamo, concedendole per ora una tentazione di validità. Il punto di incontro di questo doppio movimento sarebbe pertanto *Ecce homo* inteso come completa teatralizzazione di sé, ma *Ecce homo*, come abbiamo visto, presenta una problematica pregiudiziale, quella dello *statuto* dell'io che si teatralizza, che si mostra per intero sulla scena. La citazione di Calasso ascoltata poco sopra si concludeva infatti così: “Perciò mai come in questo caso bisognerà chiedersi anzitutto: chi *dice io* in questa impresa di spiegazione di sé? E la risposta, come l'impresa stessa, non potrà che essere paradossale<sup>67</sup>”. Impresa paradossale, ricordiamolo, in quanto Nietzsche si era dedicato

---

<sup>65</sup> Cfr. paragrafi 2.6 e 3.5 del presente elaborato.

<sup>66</sup> Cfr. paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>67</sup> R. Calasso, *op. cit.*, p. 156.

alla magia dell'estremo, alla pratica di scalzare ogni riferimento, alla distruzione attiva del soggetto. Estendendo il discorso a Cioran che, a nostro avviso, si colloca sulla medesima direttrice centrifuga che porta alla dissoluzione del soggetto, l'impresa dovrà considerarsi altrettanto paradossale? Probabilmente sì, a maggior ragione se si considera valida l'asserzione cioraniana di un moto di ritorno da *Ecce homo*, del ritorno a una normalità che per Cioran potrebbe declinarsi come un ritorno all'indistinzione, all'*impasse* della stessa. Che il problema della soggettività sia centrale e paradossale in entrambi i pensatori è assodato: ma se il soggetto nietzschiano si dissolve nella magia dell'estremo, in che maniera si dissolve per il nostro transilvano? Forse in Cioran il soggetto letteralmente esplose: il primo libro<sup>68</sup>, ciò da cui tutto per Cioran comincia, è realmente un'esplosione, un fare il vuoto all'esterno di sé in misura pari alla percezione del vuoto all'interno di se stessi, una commistione di sangue e disperazione, un abbracciare il mondo per sprofondare con esso – per dissolversi in un'apocalisse sognata e desiderata. Vediamo ora alcuni giudizi su *Al culmine della disperazione* da parte dei suoi contemporanei: Septimiu Bucur ad esempio parla di “un'apologia del nulla e della sofferenza, un inno dionisiaco dedicato all'irrazionale e alla desolazione cosmica, l'espressione di una frenesia per amore della vita<sup>69</sup>”; Nicolae Roșu parla della credenza che “nell'orizzonte della filosofia rumena si sia affacciato un nuovo Zarathustra<sup>70</sup>” e Costantin Noica, amico di Cioran premiato lo stesso anno, invece scrive: “Neanche io comprendo il libro di Emil Cioran. Non capisco bene perché egli odi tutto, tutto ciò che è *forma*, tutto ciò che è *composizione*, tutto ciò che è. Non riesco a capacitarmi di come possa esserci in uno spirito tanto gusto per l'inquietudine, tanto gusto per il disordine. [...] Ma non ho mai pensato neppure per un momento di porre in dubbio la sincerità del suo pensiero<sup>71</sup>”. Odio e desiderio di demolizione, di esplosione per qualunque forma, per qualunque composizione, per tutto ciò che è: un nuovo Zarathustra che canta un inno dionisiaco all'irrazionale e alla frenesia, alla desolazione cosmica e all'apocalisse. Cioran considera questo testo una sorta di testamento, dato che era stato scritto in preda a ciò che egli reputa “il fenomeno capitale, il disastro per eccellenza [cio]è la veglia

---

<sup>68</sup> E.M. Cioran, *Pe culmile disperării*, Fundația pentru literatură și artă «Regele Carol II», Bucarest 1934, tr.it di F. Del Fabbro e C. Fantechi, *Al culmine della disperazione*, Adelphi, Milano 2003 (da ora in poi citeremo questo testo come *Al culmine*, seguito dal numero di pagina).

<sup>69</sup> S. Bucur, *Emil Cioran, Pe culmile disperării in Pro și Contra Emil Cioran. Între Idolatrie și Pamflet*, a cura di M. Diaconu, Bucarest, Humanitas 1998, pp. 23-26; citato in G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit., p. 74.

<sup>70</sup> N. Roșu, *Emil Cioran, Pe culmile disperării* in *ivi.*, pp. 50-54; citato in G. Rotiroti, *ivi*, p. 75.

<sup>71</sup> C. Noica, *Pentru Emil Cioran* in *ivi.*, pp. 47-49; citato da G. Rotiroti, *ibidem*.



ininterrotta, il nulla senza tregua<sup>72</sup>». L'insonnia, le veglie, le camminate interminabili per le strade deserte o per “quelle dove bazzicavano prostitute solitarie, compagnie ideali nei momenti di supremo smarrimento<sup>73</sup>” sono la *carne* in cui si iscrive questo libro, la *materia* di questa “specie di liberazione, di [questa] esplosione salutare<sup>74</sup>”, commistione di violazione del limite, di ogni limite e di un feroce sarcasmo. “Se non lo avessi scritto, certamente avrei messo fine alle mie notti<sup>75</sup>”, confida Cioran nella prefazione apposta al testo molti anni dopo. Torneremo nel corso del capitolo ad occuparci del fenomeno dell'insonnia<sup>76</sup> che per tutta la vita tormenterà Cioran, seppur con meno vigore, e segnerà, come sostiene egli stesso, il *colore* dei suoi pensieri. Ci occuperemo anche della questione del suicidio<sup>77</sup>, anch'essa centrale e ricorrente nella riflessione cioraniana. Ciò che ora ci interessa è, però, un'altra affermazione che Cioran formulò a decenni di distanza: “Se c'è qualcosa di inspiegabile nella mia vita, è il fatto che sia riuscito a sopravvivere a tanta febbre, estasi, follia”. Affermazione che conferma la nostra ipotesi: Cioran riparte da dove Nietzsche aveva finito, dal silenzio e dalla follia, dal forsennato infrangere ogni limite, dallo scalzare a ritmo vertiginoso ogni riferimento, dall'inebriarsi del vuoto e dell'estremo. Il soggetto cioraniano è un soggetto “in cui tutto è stato liquidato, ma che potrebbe subire spaventevoli trasformazioni<sup>78</sup>”, un soggetto che ha perso tutto, ma a cui rimane la passione dell'assurdo, un soggetto che vive, che “si consuma[...] a temperature in cui la vita non resiste<sup>79</sup>”; un soggetto che vorrebbe che la sua decomposizione, la sua distruzione, il suo esplodere fossero la sua stessa opera, la sua creazione e la sua ispirazione e che auspicherebbe una fusione apocalittica con il mondo<sup>80</sup>. Tentato dall'estasi che “purifica l'individuale e il contingente<sup>81</sup>”, rinnegatore della condizione dell'uomo, anzi proclamatore della propria condizione di non-uomo<sup>82</sup> e

---

<sup>72</sup> E.M. Cioran, *Prefazione a Al culmine*, p. 11.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ivi, p. 12.

<sup>75</sup> *Al culmine*, p. 12.

<sup>76</sup> Cfr. paragrafo 1.6 del presente elaborato.

<sup>77</sup> Cfr. paragrafi 1.6 e 1.7 del presente elaborato.

<sup>78</sup> *Al culmine*, p. 21.

<sup>79</sup> Ivi, p. 25.

<sup>80</sup> Cfr. ivi, pp. 68-69: “Vorrei esplodere, insieme a tutto ciò che è in me – tutta l'energia, tutto il contenuto – , vorrei colare, decompormi; in un'espressione immediata la mia distruzione sarà la mia *opera*, la mia creazione e la mia ispirazione; realizzarmi nella distruzione, elevarmi, nello slancio più folle, al di là dei confini, e che la morte sia il mio trionfo. Vorrei fondermi nel mondo, vorrei che il mondo si fondesse in me, e che nel nostro delirio generassimo un sogno apocalittico, strano come le visioni della fine e magnifico come i grandi crepuscoli”.

<sup>81</sup> Ivi, p. 96.

<sup>82</sup> Cfr. ivi, p. 83.

del proprio essere “un essere degli albori del mondo, in cui tutti gli elementi non si sono cristallizzati, in cui il caos primigenio è alle prese col suo folle turbinio<sup>83</sup>”, questo soggetto non può più essere considerato sostanza e, a nostro avviso, neppure funzione<sup>84</sup>, in quanto non è nemmeno nella funzionalità che riconosce la sua possibilità di riappropriazione dell’origine. Si tratta di un soggetto distruttore, attratto dal fuoco della negazione, che esplode in mille prospettive, che ha in sé tutte le prospettive nello stesso momento e in tal modo abbraccia il tutto nell’agonia e nella distruzione, nella fusione con esso che porta al sogno dell’apocalisse. Tutto questo in Cioran non è filosoficamente esplicitato, ma piuttosto affermato nel lirismo assoluto, nell’eccesso, nella magia dell’estremo, potremmo dire, e nella pulsione di morte. Febbre allo stato puro, sensazione di lava che scorre nelle viscere, tutto è fuoco e parossismo in questo testo, tutto è follia. Di questa *visione* del soggetto come ricettacolo di tutte le contraddizioni, come impossibilità di arrestarsi a un limite, come delirio dell’*altrove* si perderà l’intensità, ma non, a nostro avviso, l’intuizione radicale. La necessità di essere molti, di riflettere tutte le prospettive sul mondo, l’affermazione della contraddizione non come ribellione, quanto come *destino*, come fato, così come l’aspirazione all’*altrove* e il predominio dell’assenza rimarranno cifre del soggetto Cioran. Per tutta la vita Cioran si dibatterà nelle contraddizioni del suo io: si avvicinerà anche al buddhismo che propone il superamento dell’identità individuale, tentando la liquidazione dell’avventura dell’io attraverso l’oblio del proprio nome – attraverso il *dimenticare*. Anche qui, a nostro avviso, si può avvicinare la posizione cioraniana a quella di Nietzsche in merito a quella che ancora Calasso chiama, con riferimento a *La gaia scienza*, la musica del dimenticare: “[...] un monologo che si dimentica, che è «la musica del dimenticare» – questo sarà *Ecce homo*<sup>85</sup>”. Il problema della memoria è strettamente connesso al problema della coscienza e lo tratteremo a tempo debito; facciamo comunque notare che la memoria, l’oblio della memoria, il *dimenticare* sarebbe l’unico modo possibile per sfuggire alla tirannia della coscienza: qui riposa un ulteriore paradosso, in quanto la ricerca dell’oblio della coscienza verrebbe a coincidere ancora con un atto di coscienza e

---

<sup>83</sup> *Al culmine*, p. 101. Il testo continua così: “Sono la contraddizione assoluta, il parossismo delle antinomie e il limite delle tensioni; in me tutto è possibile, perché sono l’uomo che riderà nel momento supremo, davanti al nulla, nell’agonia della fine, nell’istante dell’ultima tristezza”.

<sup>84</sup> È con la riflessione kantiana che avviene il passaggio epocale dalla condizione del soggetto come sostanza a quella del soggetto come funzione. Ernst Cassirer con il suo testo del 1910 *Il concetto di sostanza e il concetto di funzione* esplicita questa cesura, permettendo così di individuare le moderne propaggini del kantismo.

<sup>85</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 161.

sarebbe, pertanto, la riaffermazione suprema del primato della coscienza stessa. Vedremo come Cioran sottolinea perfettamente questo punto. L'oblio involontario, senza prestigio, senza *valore* e senza *ricompensa* sarebbe l'unico modo per uscire dalla tragicità della condizione umana, condizione economica e separata per eccellenza. Ma ancora una volta dobbiamo chiederci: cosa si intende qui per soggetto? Cioran dà una definizione del soggetto: senza di essa non è possibile neppure avventurarsi verso la negazione del soggetto stesso. Come si evince dalle citazioni poste in epigrafe al capitolo, Cioran è sempre stato ossessionato dalla domanda sull'io: molto significativo è il fatto che, a questo livello, venga introdotto l'elemento della preminenza delle sensazioni e, per sineddoche, del corpo vivo – questione di cui ci occuperemo fra breve. Esiste però un testo, forse quello in cui Cioran si avvicina di più alla sensibilità buddhista, in cui Cioran dedica particolare attenzione al tema del soggetto e che crediamo ci permetterà di trarre importanti conclusioni. E di verificare ancora la consonanza sia con la posizione nietzschiana sia con la nostra ipotesi di partenza.

“É un segno di risveglio avere l'ossessione dell'aggregato, il sentimento sempre più forte di essere appena il luogo d'incontro di alcuni elementi, un attimo saldati insieme. L' 'io', concepito come dato sostanziale e irriducibile, più che incoraggiare, disorienta: in qual modo accettare la fine di ciò che sembrava coesistere tanto bene? come separarsi da ciò che esiste, da ciò che è? Si può abbandonare un'illusione, per quanto inveterata; che fare, invece di fronte a qualcosa di consistente, di durevole? Se non vi è che l'esistente, se l'essere si estende dappertutto, in che modo strapparsi da lui senza disastri? Per precauzione o per scrupolo terapeutico postuliamo dunque l'inganno universale. Al timore che non ci sia niente succede quello che ci sia qualcosa. [...] Se la paura, in quanto sensazione è reale, e anzi è la *sensazione per eccellenza*, il mondo che ne è la causa si riduce a un transitorio accostamento di elementi irreali; che, insomma, tanto più forte è in noi la paura quanto più credito diamo all' 'io' e al mondo, e che inevitabilmente essa dovrà diminuire quando, dell'uno e dell'altro, avremo scoperto l'impostura<sup>86</sup>”.

Irrealtà dell'io e del mondo che viene qui solo postulata, azzardata, non dimostrata: del resto si tratta in Cioran di rivelazioni, di visioni, non di deduzioni. Per Cioran, come abbiamo detto, sono solo le sensazioni ad essere reali, ad essere *vere*<sup>87</sup> – solo esse *sono*: esse *formano* l'uomo, lo rendono tale e, al contempo, lo condannano ad essere tale.

---

<sup>86</sup> E.M. Cioran, *Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969; tr.it. di D. Grange Fiori, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 1987 (da ora in poi citeremo questo testo come *Demiurgo*, seguito dal numero di pagina), p. 57.

<sup>87</sup> “Non esiste sensazione falsa”: in *L'inconveniente*, p. 86.

Scoprire l'impostura del mondo e dell'io, cause di tali sensazioni e della paura e del dolore, sensazioni per eccellenza, dovrebbe permettere di liberarsi da esse, di liberarsi dell'essere.

“Più ci apriamo alla vacuità, più ce ne impregniamo, più ci sottraiamo alla fatalità di essere sé, di essere uomo, di essere vivo. Se tutto è vuoto, questa triplice fatalità sarà anch'essa vuota<sup>88</sup>”.

Si ode in questi passi l'eco dell'Oriente di cui Cioran, come si è detto, arriverà solo alla porta, senza mai poterla varcare; questo, però, non esclude la possibilità di discutere alcune assunzioni orientali per discernere la vacuità dell'esistente. Accompagniamo Cioran ancora un po' più in là, avanziamo insieme a lui ancora di un passo verso l'Insolubile:

“Io sono un «essere» per metafora; se ne fossi uno di fatto, la morte, sprovvista di significato, non avrebbe presa su di me. «Operate senza tregua per la vostra salvezza» - cioè non dimenticate di essere un insieme fuggevole, un composto i cui ingredienti non aspettano che di disintegrarsi. Effettivamente la salvezza non avrebbe alcun senso, se non fossimo provvisori fino al ridicolo; se in noi vi fosse un minimo principio di durata, da sempre saremmo salvi o perduti: non più ricerca, non più orizzonte. Se la liberazione conta, la nostra irrealtà è una vera e propria fortuna<sup>89</sup>”.

Noi siamo esseri *metaforici*, esseri per metafora: se fossimo *reali*, fattuali (se avessimo un significato?) la morte, in-significante, sprovvista di significato, non avrebbe alcuna presa su di noi. Qual è il senso profondo di tale affermazione? Cosa significa che siamo metafore, che siamo esseri metaforici? Potrebbe venirci in aiuto ancora una volta la nostra linea interpretativa, cioè il confronto con Nietzsche: per Nietzsche infatti il soggetto è *simulazione*, “la prima simulazione, quella che rende possibili tutte le altre, una simulazione con carattere di massima persistenza<sup>90</sup>”, il nostro sogno più esatto e perseverante, potremmo dire noi, parafrasando Leibniz. Simulazione per Nietzsche è in realtà ogni atto conoscitivo, ogni rappresentazione:

---

<sup>88</sup> *Demiurgo*, p. 62-63.

<sup>89</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>90</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 170.

“Ogni forma della rappresentazione è una necessaria falsificazione, che riduce immensamente il reale, ma che si presenta in noi *come se* lo comprendesse nella sua interezza. [...] La rappresentazione è dunque un rapporto *simulativo* con la realtà. [...] Se la simulazione inconsapevole che si manifesta nell'attività conoscitiva è definita dal suo carattere di necessaria *incompletezza* nel riprodurre il simulato e al tempo stesso dalla pretesa di essere in ogni momento il simulato nella sua integrità, allora l'uomo che ha rappresentazioni è innanzitutto il commediante – un commediante passivo, che non sa di essere tale e non deve saperlo<sup>91</sup>”.

Quel *come se* è la chiave e il punto di incontro delle due posizioni: noi viviamo (e conosciamo, ma su questo ci riserviamo di tornare in seguito) *come se* fossimo l'essere completo, nella sua integrità, dice Calasso; “vivere significa ingannarsi sulle proprie dimensioni...<sup>92</sup>”, sostiene Cioran. Un essere totale, onnicomprensivo, non una prospettiva sulla realtà, ma *la* prospettiva – l'unica *vera* – sulla realtà, anzi “il centro, la ragione e l'esisto del tempo<sup>93</sup>”. Ogni nostra rappresentazione, da cui deriva ogni nostro atto, è simulazione, finzione, commedia: come già citato in precedenza Cioran infatti sostiene che “siamo tutti dei commedianti: *sopravviviamo* ai nostri problemi<sup>94</sup>” e ancor più significativamente:

“La non-realtà è un'evidenza che dimentico e riscopro ogni giorno. A tal punto questa commedia coincide con la mia esistenza che non arrivo a dissociarle. Perché quel buffo ricominciare, perché quella farsa? E tuttavia non lo è, poiché grazie ad essa faccio parte dei viventi, o ne ho la parvenza<sup>95</sup>”.

Nessun atto, neppure quelli che dovrebbero condurre alla *liberazione*, sfugge a questa condizione; la natura degli atti è intrinsecamente condannata all'istrionismo (seppur con gradi diversi):

“Quando ci si crede giunti a un certo grado di distacco, si ritengono istrioni tutti gli indaffarati, compresi i fondatori di religioni. Ma il distacco non partecipa anch'esso

---

<sup>91</sup> R. Calasso, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>92</sup> *Sommario*, p. 17.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Sillogismi*, p. 29.

<sup>95</sup> *Confessioni*, p. 79.

dell'istrionismo? Se gli atti sono mascherate, il rifiuto stesso di quegli atti ne è una: nobile mascherata, tuttavia<sup>96</sup>”.

Così come è condannato il soggetto, presunto substrato reale di quegli atti: presunto agente dotato di realtà e di permanenza che opera su oggetti e su un mondo anch'esso presunto reale. Sia tale realtà sia tale permanenza sono finzioni, sogni esatti e perseveranti, *metafore*; noi siamo aggregato (“incontro transitorio, se non fortuito di elementi<sup>97</sup>”), ma viviamo nell'impossibilità di *sentirci* tali<sup>98</sup>: astrattamente, intellettualmente possiamo dire, non è difficile considerarci tali, ma in concreto non ne siamo in grado, “ne abbiamo un rifiuto fisico, come se si trattasse di un'evidenza non assimilabile<sup>99</sup>”, e “una ripugnanza organica<sup>100</sup>”. Fintanto che non saremo in grado di trionfare su tale ripugnanza, continueremo a subire “quel flagello seduttivo che è l'appetito di esistere<sup>101</sup>”. Tutta la nostra esistenza, come si è detto, si svolge sotto una sorta di “abbaglio primordiale che ci impedisce di discernere in tutto la non-realtà<sup>102</sup>” in quanto, pur smascherando le cose e stigmatizzandole come apparenze, “si ammette d'ufficio che esse conservino una particella di essere<sup>103</sup>”. La nostra incapacità di smettere di ingannarci sulla nostra realtà, di non trarre le conseguenze della nostra caducità costitutiva ci impedisce di avviarcì per la strada del totale distacco, della totale rescissione di ogni legame, di ogni appartenenza – di tutto ciò che ci lega a noi stessi e al mondo. Cercare il vuoto significa cercare l'assenza della fatalità per cui tutto ciò che si attualizza è destinato al decadimento, significa operare un balzo al di fuori di questa fatalità e della tragicità che ne consegue. “Grazie al vuoto dovremmo imparare a ritrovare noi stessi risalendo verso le nostre origini, verso la nostra eterna virtualità<sup>104</sup>”, cioè verso l'indistinzione originaria, verso il “benefico caos precedente alla *ferita* dell'individuazione<sup>105</sup>”. Il soggetto, pertanto, si svela come identità transitoria e condannata a metaforizzare, come *metafora condannata alla metafora* dalla caduta nel regno della separazione dalla condizione paradisiaca e caotica precedente tale frattura.

---

<sup>96</sup> *Confessioni*, p. 57.

<sup>97</sup> *Demiurgo*, p. 97.

<sup>98</sup> *Ibidem*: “[...] l'impossibilità in cui siamo di *sentirci* aggregato”.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 104.

L'essere umano, ovviamente, non vive mai e non potrà mai vivere l'esperienza del caos primigenio: egli si trova sempre in situazione, sempre *qui e ora* e retroflette ogni volta tale origine ideale nel passato, come fa ad esempio il meccanismo dell'utopia *classica* a cui faremo riferimento nei capitoli seguenti, o la proietta nel futuro, come accade con le altrettanto utopiche teorie *moderne* o religiose, tra cui, tanto per non fare nomi, il marxismo e il cristianesimo. Cioran coglie questo meccanismo e comprende l'impossibilità di tale sbocco: postula ugualmente la necessità di ciò che Sylvie Jaudeau considera una vera e propria *epoché* husserliana che, come sappiamo, mira alla coscienza pura, ma è consapevole che tale atto, volontario, presuppone però la presenza costante della coscienza e che, pertanto, ciò che lo consentirebbe al contempo sarebbe ciò che lo mette in dubbio. Questo è uno snodo cruciale della riflessione cioraniana: non mancheremo di occuparcene. Ma per meglio svolgere tale analisi, dobbiamo prima comprendere cosa si intenda in Cioran per coscienza. Dedicheremo i paragrafi successivi a tale ricognizione, nel tentativo di far venire a galla il sommerso della sua riflessione.

### 1.3 E il dolore creò la coscienza

“Tutto ciò che ho affrontato, tutto ciò di cui ho discorso per tutto il tempo della mia vita è indissociabile da ciò che ho vissuto. Non ho inventato nulla, sono stato soltanto il segretario delle mie sensazioni<sup>106</sup>”.

“In certuni tutto, assolutamente tutto, dipende dalla fisiologia: il loro corpo è il loro pensiero, il loro pensiero è il loro corpo<sup>107</sup>”.

---

<sup>106</sup> *Squartamento*, p. 149.

<sup>107</sup> *L'inconveniente*, p. 30.

“La coscienza acuta di avere un corpo, ecco cos'è l'assenza di salute. ... Come dire che non sono mai stato bene<sup>108</sup>”.

Come detto, la nostra impresa si regge sul tentativo di scoprire *chi dice io* in quella sorta di (di)spiegazione di sé che è l'opera cioraniana: impresa paradossale che avrà probabilmente esiti paradossali e che parte da un paradosso: per parlare di coscienza in Cioran occorre infatti partire dalla corporeità. Cioran è proprio uno di quei *casi*, da lui stesso nominati nell'aforisma in epigrafe, per cui c'è totale coincidenza tra corpo e pensiero: anzi in Cioran si tratta di una corporeità esasperata, avvertita come fatalità, onnipresente e opprimente; vale per Cioran il suo sottotitolo all'esercizio di ammirazione su Guido Ceronetti, *L'inferno del corpo*<sup>109</sup>. Il corpo in Cioran viene a coincidere con il corpo malato, con il corpo mortale, con il corpo che soffre, che si dissolve – e dissolvendosi si esprime: “sotto il pungolo del dolore, la carne si risveglia; materia lucida e lirica, essa canta la propria dissoluzione<sup>110</sup>”.

“Non capirò mai perché tanti abbiano potuto definire il corpo un'illusione, così come non capirò come abbiano potuto concepire lo spirito al di fuori del dramma della vita, delle sue contraddizioni e delle sue deficienze. È evidente che queste persone non hanno avuto coscienza della carne, dei nervi e di ogni organo. [...] Anche se ho il sospetto che questa incoscienza sia una condizione essenziale della felicità. Coloro che non sono separati dall'irrazionalità della vita, che sono asserviti al suo ritmo organico, anteriore all'apparizione della coscienza, ignorano questo stato in cui la realtà corporea è sempre presente nella coscienza. Tale presenza indica appunto una malattia essenziale della vita. Non è infatti una malattia sentire costantemente i nervi, le gambe, lo stomaco, il cuore, avere coscienza di ogni pezzo del proprio corpo? Un simile processo non rivela una scissione di queste parti dalle loro funzioni naturali? La realtà del corpo è una delle più spaventevoli<sup>111</sup>”.

---

<sup>108</sup> *L'inconveniente*, p. 167.

<sup>109</sup> E.M. Cioran, *Guido Ceronetti. L'inferno del corpo* in *Esercizi*, pp. 199-206.

<sup>110</sup> *Sommario*, p. 59. Notiamo e facciamo notare il riferimento alla materia *lucida e lirica*: è la materia trasfigurata – resa lucida – dal dolore che *canta*. È qui evidenziato il nesso, di cui non mancheremo di occuparci nei capitoli seguenti, corporeità-lucidità-lirismo: secondo Cioran infatti è il lirismo, e non la parola o il concetto, a prendere su di sé il peso dell'io e ad essere in grado di esprimere le *profondità universali* dell'uomo.

<sup>111</sup> *Al culmine*, p. 60.



Coscienza degli organi, della carne: in sostanza, come si diceva poco sopra, coscienza della natura mortale e deteriorabile, anzi della certezza della decomposizione della carne. Il passo citato, come si evince dalla nota, è tratto da *Al culmine della disperazione*, come detto il primo testo edito: esso ci permette di vedere come le tematiche di Cioran restino immutate e come egli abbia, incredibilmente, sviluppato e mantenuto la propria visione del mondo e delle cose sin dal primo testo scritto in lingua rumena. Non a caso egli, in un'intervista con Sylvie Jaudeau contenuta sia in *Un apolide metafisico*<sup>112</sup> sia in *Conversazioni con Cioran*<sup>113</sup>, alla domanda su quale sia il testo da affrontare per primo nell'accostarsi alla sua opera, risponde: "Può sceglierne uno qualsiasi, visto che non c'è progressione in ciò che scrivo. Il mio primo libro contiene virtualmente tutto ciò che ho detto in seguito. Soltanto lo stile è diverso<sup>114</sup>". E in maniera ancora più significativa, anzi più cioraniana, sostiene che avrebbe potuto morire a venticinque anni dato che il suo primo testo in rumeno diceva già tutto quello che egli aveva dire. In un altro luogo, Cioran sostiene invece che con il tempo la base patologica è diminuita: della medesima opinione sono alcuni critici che lo considerano considerevolmente mutato<sup>115</sup>, quantomeno come autore. Per quanto ci riguarda, reputiamo impossibile parlare di uno sviluppo del pensiero cioraniano: indubbiamente sono riscontrabili alcuni piccoli slittamenti nella visione, ma questo è riscontrabile anche nei medesimi testi, pertanto non si tratta di una questione di sviluppo temporale: la spiegazione andrà cercata, cosa che ci proponiamo di fare nei capitoli seguenti, nel procedimento cioraniano, nella sua *convivenza con la contraddizione*. Altrettanto

---

<sup>112</sup> *Apolide*, pp. 243-264.

<sup>113</sup> E.M. Cioran, *Entretiens avec Sylvie Jaudeau* e S. Jaudeau, *Mystique et sagesse*, Librairie José Corti, 1990, tr.it. di L. Carra in S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran seguite da Mistica e saggezza*, Ugo Guanda, Parma, pp. 13-16.

<sup>114</sup> *Apolide*, p. 264; cfr. *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 35-36.

<sup>115</sup> Franco Marcoaldi ad esempio, nel suo *Voci rubate* (Id., *Voci rubate*, Einaudi, Torino 1993), scrive a p. 97: "un metro e sessanta di nervi perennemente in agguato; quegli stessi che mi aprono la porta dell'ormai leggendaria mansarda di rue de l'Odeon. Gli stessi, eppure non più gli stessi: troppi definitivi proclami si sono trasformati nel frattempo in stanchi ritornelli. A cominciare dalla mancata scelta del suicidio già data come inevitabile nel primo (e per allora ultimo) libro. [...] Né meno contraddittorio è il rapporto di Cioran con la scrittura, che mille volte ha minacciato di abbandonare". E aggiunge a p. 101: "Eppure un uomo che dice di amare pensieri di carne e di sangue non può eludere il fatto che un corpo e una mente si incamminano lungo un preciso quanto irreversibile corso di marcia: quello stesso che consente di misurare il mutamento che il tempo ha prodotto anche in Cioran. Come autore, intendo". La posizione complessiva dell'intervista di Marcoaldi a Cioran è espressamente negativa in quanto il pensatore viene qualificato come un trapezista del nulla ed un esperto di quella che Benn chiamava «catena dei doppi pensieri» dalla quale a uscire sconfitto, anzi assassinato è, secondo Marcoaldi, proprio il Pensiero. Cfr. l'intera intervista (pp. 89-106 dell'opera citata) da cui sono tratti questi brevi stralci. Non è possibile né opportuno tentare qui un confronto con Marcoaldi, per quanto interessante possa rivelarsi. Cercheremo comunque di evidenziare eventuali consonanze o dissonanze della nostra visione all'interno dell'elaborato.

indubbiamente lo scorrere del tempo, e non solo, ha mitigato i furori giovanili, ma la visione del mondo e i temi sono rimasti i medesimi: anzi è proprio il ricorrere dei medesimi temi, una sorta di *coazione a ripetere*, se vogliamo, una delle cifre dell'opera di Cioran: non a caso la sua opera è, per sua stessa ammissione, una sorta di terapia contro le ossessioni, questi *demoni* del nostro tempo<sup>116</sup>. Cioran ripete spesso di essere un ossessionato e infatti il respiro del suo pensiero è proprio quello ricorrente, ma sempre rinnovantesi di una spirale, che guarda il medesimo problema da molte prospettive, che lo avvolge quasi fino a strangolarlo. Torniamo ora alla nostra citazione: coloro che hanno potuto definire il corpo un'illusione sono coloro che non hanno mai avuto coscienza della carne, dei nervi, degli organi. Il giovane Cioran non si capacita di come ciò sia possibile, ma, al contempo, intravede come questa incoscienza abbia probabilmente qualche affinità con la felicità. Coloro che vivono asserviti al ritmo organico della vita, che non sono separati dalla sua irrazionalità – in poche parole che vivono in uno stato anteriore alla coscienza – non conoscono tale consapevolezza, tale opprimente presenza del corpo che si declina come malattia essenziale, come scissione degli organi dalle proprie funzioni.

“Se si arrivasse ad essere *coscienti* degli organi, di *tutti* gli organi, si avrebbe un'esperienza e una visione assoluta del proprio corpo, il quale sarebbe così presente alla coscienza che non potrebbe più compiere i servizi ai quali è costretto: diventerebbe esso stesso coscienza, e cesserebbe in tal modo di svolgere la sua funzione di corpo...<sup>117</sup>”.

Come si evince dalla nota, circa quarantacinque anni dopo Cioran ripete quasi con le medesime parole le affermazioni di *Al culmine della disperazione*: la coscienza degli organi, di tutti gli organi – una visione esatta e completa del proprio corpo – impedirebbe agli organi stessi di espletare le proprie funzioni: il corpo non sarebbe più tale, sarebbe coscienza a sua volta. Si tratta qui di una sorta di circolo vizioso di cui l'uomo è al contempo spettatore e vittima: la coscienza (degli organi) è una delle prime cause dell'emergere della coscienza e l'apparizione della coscienza che è anche coscienza degli organi impedisce, potenzialmente, la regolare funzionalità degli organi stessi. Ora vorremmo puntare la lente d'ingrandimento sulla coscienza della carne,

---

<sup>116</sup> *L'inconveniente*, p. 112: “Tradurre un'ossessione significa proiettarla fuori di sé, cacciarla, esorcizzarla. Le ossessioni sono i *demoni* di un mondo senza fede”.

<sup>117</sup> *Squartamento*, p. 123.

dell'inevitabile deterioramento della carne – potremmo anche dire dello scoprirsi mortale dell'uomo. Cioran ci svela nelle interviste di essere sempre stato, sin dalla prima infanzia, ossessionato dal sentimento del cadavere, della caducità e deteriorabilità del corpo, che, inevitabilmente, porta a una riflessione quasi specialistica<sup>118</sup> sulla morte. Partiamo pertanto da ciò che abbiamo chiamato coscienza della carne: ne *Il funesto demiurgo* troviamo un capitolo intitolato senza eufemismi *Paleontologia*, di cui ci avvarremo per enucleare tale problematica. Come spesso accade la riflessione cioraniana si mette in moto a partire da spunti concreti: nella fattispecie una visita forzata (a causa di un acquazzone inatteso) a un Museo di Storia Naturale:

“In nessun altro luogo ci vengono servite dosi maggiori di passato. Qui il possibile sembra inconcepibile, o bislacco. Si ha l'impressione che la carne si sia dileguata sin dal suo primo apparire, anzi che non sia mai esistita, che non abbia mai potuto appiccicarsi a quelle ossa così solenni, così piene di sé. Essa è come un'impostura, un inganno, un travestimento che non copre niente. Era dunque soltanto questo? [...] Benché così evidente, essa è un'anomalia: più la consideriamo, più ce ne distogliamo con orrore; e a furia di scrutarla ci si incammina verso il minerale, ci si pietrifica. Per sopportarne la vista, o l'idea, ci vuole più che coraggio: ci vuole cinismo. Ci si inganna sulla sua natura quando [...] la si dice notturna; e le si fa anche troppo onore; non è né strana né tenebrosa, è deperibile fino all'indecenza, fino alla demenza; non solo è sede di malattie, è essa stessa malattia, incurabile niente, finzione degenerata in calamità. La visione che ne ho io potrebbe averla un becchino che ha un'infarinatura di metafisica. [...] Accanto alla solidità, alla serietà dello scheletro, appare comica e provvisoria. Adula e soddisfa quel drogato di precarietà che sono io<sup>119</sup>”.

Di fronte alla sfilata degli scheletri, alla loro *serietà*, alla loro permanenza, la carne appare comica e frivola, deperibile fino all'indecenza, alla demenza: non è notturna, anzi è legata alla luce che fa crescere e germogliare, che fa sbocciare i fiori, al sole e “[al]lo scandalo dei [suoi] raggi fecondi<sup>120</sup>”.

---

<sup>118</sup> *Al culmine*, p. 26: “Righe scritte oggi, 8 aprile 1933, giorno in cui compio ventidue anni. Provo una strana sensazione al pensiero di essere diventato, alla mia età, uno specialista nel problema della morte”. Piccola notazione: è solo in quest'opera che Cioran parla di *specialismo*, di *serietà* in senso intellettuale, colorandole di una nota positiva; in tutta la riflessione successiva invece la Serietà viene bollata come peccato irrimediabile e vengono, di contro, rivendicati con fierezza il *dilettantismo* e la *futilità* come uniche possibilità di probità e di assenza di fanatismo. Forse in seguito – e paradossalmente mentre aumenta progressivamente la distanza tra le posizioni dei due – Cioran farà suo il detto nietzschiano per cui la profondità cammina in superficie.

<sup>119</sup> *Demiurgo*, pp. 51-52.

<sup>120</sup> *Sommario*, p. 80.

“Assai più dello scheletro è la carne, cioè la carogna, ciò che ci turba e ci allarma – che ci calma anche. I monaci buddhisti frequentavano volentieri i carnai: dove, con maggior sicurezza, mettere alle strette il desiderio e svincolarsene? Poiché l'orrido è una via di liberazione, in tutte le epoche i nostri resti godettero di grande credito. Nel Medioevo ci si costringeva alla salvezza, si credeva energicamente: il cadavere andava di moda; la fede era allora vigorosa e indomita, amava il livido e il fetido, sapeva quale beneficio si potesse ricavare dal putrescente e dall'orrido<sup>121</sup>”.

La carne come orrido, ma anche come liberazione: esercizi di putredine, *metodo* della necrosi per imparare la quotidianità della morte nella vita, l'immanenza della morte nella vita. Come facevamo notare prima, Cioran si dedica a questo *commercio* con la morte, si intrattiene con essa. E giunge a riflessioni molto profonde su tale questione. Lo vedremo in seguito quando ci occuperemo della coscienza come coscienza della morte. Qui basti notare che questa coscienza, insieme a quella del tempo, mette radicalmente in discussione lo statuto stesso dell'io. Torniamo ora alla nostra *Paleontologia*: altre tappe ci attendono.

“Si stenta a credere fino a che punto la paura aderisca alla carne; le rimane incollata, ne è inseparabile e quasi indistinta. Quegli scheletri non la subiscono, scheletri felici! É l'unico legame fraterno che ci leghi agli animali, benché essi la conoscano soltanto nella sua forma naturale, sana, se vogliamo; ignorano l'altra, quella che spunta senza motivo [...] e che ogni giorno, a un'ora imprevedibile, ci si attacca addosso e ci sommerge<sup>122</sup>”.

Fa qui la sua comparsa un altro *personaggio* fondamentale dell'*epopea* cioraniana, la paura. Paura che, a suo avviso è connaturata alla carne, che si *fa carne*. Infatti per Cioran la paura è quasi cosmogonica: “la paura brutta, anonima, da cui tutto ha inizio, quella che è cominciamento, origine e principio di ciò che vive<sup>123</sup>”; paura da cui tutto ha inizio e in cui tutto finisce – paura di sapersi mortali. Paura che, per Cioran, è castigo: castigo per la colpa di esistere.

“La carne ha tradito la materia; il *malessere* che essa prova, che essa subisce, è il suo castigo. In genere l'animato fa la figura del colpevole nei confronti dell'inerte; la vita è

---

<sup>121</sup> *Demiurgo*, p. 53.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 60.

uno stato di colpevolezza, tanto più grave in quanto nessuno ne prende realmente coscienza<sup>124</sup>”.

Qui il discorso si allarga alla concezione cioraniana dell'esistenza separata, della colpa nei confronti dell'indistinzione originaria. Visione controversa, che si dispiega attraverso l'allegoria del Genesi, ma con cui dovremo inevitabilmente confrontarci, dato che costituisce il fondo su cui si staglia la riflessione cioraniana. Regolare i nostri conti con questo tema in questo luogo del testo sarebbe forse utile, ma, a nostro avviso, fuorviante. Questa sfida dovrà attendere. Ad ogni modo, alcuni accenni sono però indispensabili: l'esistenza separata, divisa, da *individui* (parola questa in realtà in discussione, ma che qui prendiamo nel suo significato comune) dalla creazione indistinta è, come si è visto, colpa. Per Cioran di questa colpa è colpevole, seppur inconsapevole, il vivente: da qui l'assimilazione tra l'uomo e l'animale e la predilezione per l'inerte, per l'inanimato, di qui la *fascinazione del minerale*<sup>125</sup>. Il marchio di questa colpa è *in primis* la paura, quella

“paura – che simile a una corrente psichica che attraversi all'improvviso la materia per vivificarla e disorganizzarla al tempo stesso – appare come una prefigurazione, come una possibilità della coscienza, anzi come la coscienza degli esseri che ne sono privi... [...] Coadiutrice dell'avvenire, essa ci stimola e, impedendoci di vivere all'unisono con noi stessi, ci obbliga ad affermarci *con la fuga*<sup>126</sup>”

e in secondo luogo la coscienza. Entrambi questi *fenomeni* sono colpa e, infatti, si oppongono all'innocenza primordiale, all'innocenza dell'inanimato – all'innocenza del Paradiso<sup>127</sup>. Procediamo. Anzi ritorniamo sui nostri passi, in questo accompagnare

---

<sup>124</sup> *Demiurgo*, p. 59, corsivo nostro.

<sup>125</sup> È questo il titolo di un esercizio di ammirazione dedicato a Caillois (*Esercizi*, pp. 143-150): non è improprio neppure in questo caso estendere tale fascinazione al nostro Cioran; del resto, a nostro avviso, molti degli esercizi *eseguiti* da Cioran nel testo avviene sotto il segno di un'affinità, frammista – come sempre in Cioran – a una distinzione nel segno dell'ironia. Torneremo su questa ipotesi nel corso dell'elaborato.

<sup>126</sup> E.M. Cioran, *La chute dans le temps*, Gallimard, Paris 1964, tr.it. di T. Turolla, *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 2004 (da ora in poi citeremo questo testo come *La caduta*, seguito dal numero di pagina), pp. 17-18.

<sup>127</sup> Notazione necessaria: l'utilizzo di allegorie cristiane, in particolare vetero-testamentarie, non deve trarre in inganno; indubbiamente vi è in Cioran il sentimento della religiosità, ma si tratta di un sentimento mai compiuto, esecrato quasi. “Siamo tutti spiriti senza religione” scrive Cioran in conclusione all'esercizio di ammirazione su Eliade (in *Esercizi*, p. 142). Dio per Cioran è funzione della disperazione, estremo limite,

Cioran nelle sue passeggiate notturne tra le questioni ultime. Essere coscienti della carne, degli organi, sperimentare la *paura*: tutti questi sono sintomi fisiologici e la fisiologia<sup>128</sup> è la base da cui emerge, per *erosione*, la coscienza. Infatti, se avvertiamo la presenza degli organi, se ne abbiamo coscienza, si tratta già di sintomi di una malattia, in quanto un corpo sano è un corpo inavvertito, un corpo che fa tutt'uno con la sua funzione, con il suo progetto, che è il suo progetto, per dirla con Sini e con Levy-Strauss. È un corpo (quasi) animale<sup>129</sup>, schiavo inconsapevole del suo automatismo. Occupiamoci ora in dettaglio della coscienza:

“L'erosione del nostro essere operata dalle nostre infermità: il vuoto che ne risulta è colmato dalla presenza della coscienza: che dico? quel vuoto è la coscienza stessa<sup>130</sup>”.

Alcune supposizioni: in primo luogo le nostre infermità operano un'erosione nel nostro essere; dobbiamo quindi ipotizzare una sorta di pienezza originaria dell'essere da cui, per erosione, si produrrebbe un vuoto? E di conseguenza questo scarto, questa sorta di abisso che si aprirebbe tra l'essere e noi (l'esistenza?) sarebbe la coscienza? Forse. Teniamo a mente questo primo punto.

“Tutto ciò che ci affligge ci permette di definirci. Senza indisposizioni, nessuna identità. Fortuna e disgrazia di un organismo cosciente<sup>131</sup>”.

*Tutto ciò che ci affligge – si tratti, finora, delle infermità dell'aforisma precedente o della*

---

versione più pura del Nulla, di certo non rifugio, né consolazione, né tanto meno fede. Difficile, anzi, trovare riflessione più costante e, al contempo, lotta più accanita contro Dio e la religiosità con toni da grande bestemmiatore. La tematica religiosa ci accompagnerà, anche se in filigrana, per tutto il nostro percorso.

<sup>128</sup> *Sillogismi*, p. 18: “Con Baudelaire la fisiologia è entrata nella poesia; con Nietzsche, nella filosofia. Grazie a loro le turbe organiche furono elevate al canto e al concetto: toccava ad essi, proscritti della salute, assicurare una carriera alla malattia”. Ci sembra superfluo sottolineare come Cioran possa essere considerato il grande epigono di tale tradizione. Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>129</sup> Dato che, come abbiamo detto sopra e come ribadiremo più avanti nel testo, la paura è una sorta di coscienza e – almeno contemporaneamente al dolore – Cioran suppone gli animali dotati anch'essi di un grado minimo di coscienza. È invece la lucidità, la coscienza della coscienza, ad essere tipicamente umana, così come alla paura sana, precisa, avente un oggetto, degli animali si sostituisce un orrore impreciso, una paura raffinata, anch'essa seconda, cioè l'ansia.

<sup>130</sup> *L'inconveniente*, p. 90.

<sup>131</sup> *Confessioni*, p. 96.

paura indistinguibile dalla carne, qualificata, ricordiamolo, come malessere – ebbene, tutto questo forma la coscienza (per ora il vuoto che è la coscienza) e l'identità individuale. Quindi senza di essi nessuna possibilità di individuazione, di separazione dall'essere (il cui attributo precipuo risiede nell'indistinzione) – viene da chiedersi, senza di essi nessuna esistenza? In un altro luogo Cioran dice: “Si perisce sempre a causa dell'io che si assume: portare un nome è rivendicare un modo esatto di crollare<sup>132</sup>”. Alla luce delle tre citazioni sembrerebbero quindi esistere per Cioran l'essere indistinto, indiviso, quasi parmenideo, e un vuoto all'interno di tale essere scavato dalle nostre infermità dai nostri malesseri; Cioran battezza questo vuoto come coscienza, ma al contempo, seppur non esplicitamente, assimila coscienza e identità individuale, quantomeno rispetto alla loro formazione. Inoltre tale coscienza (se è possibile considerare l'io della terza citazione come sinonimo di coscienza) sarebbe anche una rivendicazione: rivendicazione di un'identità separata, di un *nome* che sappiamo essere contemporanea rivendicazione di una fama – e di una tomba. Fortune e disgrazie di un organismo cosciente, chiosa Cioran in chiusura di secondo aforisma. Ma questa chiosa non spiega nulla: cosa intende qui il nostro pensatore? Ironicamente, forse, suggerisce che sono le disgrazie a fornire la fortuna del possesso di un nome, possibile solo per un organismo cosciente e quindi scisso dall'indistinzione originaria proprio dal lavoro di quelle disgrazie. Questo in Cioran si traduce, come già esplicitato nel capitolo precedente, nella contemporanea attrazione e repulsione per l'io, assunzione della propria identità e al contempo rifiuto della stessa, in un continuo e costitutivamente fallimentare tentativo di superamento: “Sono attratto dalla filosofia indù il cui proposito essenziale è il superamento dell'io; eppure tutto quello che faccio e tutto quello che penso è solo io e disgrazie dell'io<sup>133</sup>”.

“Sono i nostri malesseri che suscitano, che creano la coscienza; una volta compiuta la loro opera si affievoliscono e scompaiono uno dopo l'altro. La coscienza, invece, permane e sopravvive, senza ricordare quanto deve loro, senza averlo neanche mai saputo. Per questo non smette di proclamare la sua autonomia, la sua sovranità perfino quanto detesta se stessa e vorrebbe annullarsi<sup>134</sup>”.

---

<sup>132</sup> *La tentazione*, p. 12.

<sup>133</sup> *L'inconveniente*, p. 16; Cioran si è sempre dichiarato per certi versi affine alle dottrine orientali (il buddhismo in particolare) e alcuni suoi testi sono il riflesso di tale avvicinamento: pensiamo qui a un testo come *Il funesto demiurgo*, fortemente impregnato di elementi buddhisti, ma che, al contempo, è emblema della posizione cioraniana: basti sottolineare che un capitolo è intitolato *Il non-liberato*. Su questo aspetto del suo pensiero, che ha attirato molti suoi critici, torneremo in seguito.

<sup>134</sup> Ivi, p. 26. Cioran ribadisce il concetto, evitando la precisazione riguardo alla volontà di annullamento in

Questo aforisma rappresenta un valido riassunto delle asserzioni sinora esaminate: come ormai ci è noto, la coscienza nasce dalla somma dei nostri malesseri, ma essa ignora la sua nascita, la sua origine e, pertanto, continua a proclamare la propria sovranità sul resto del corpo, anche e soprattutto nel momento in cui avverte il desiderio di un superamento di sé, di un annullamento; tale superamento – sia che avvenga tramite quella sorta di *epoché* di cui parlavamo in precedenza sia che avvenga tramite la liberazione auspicata dalle citate filosofie indu e buddhista – rappresenterebbe infatti il massimo *trionfo* della coscienza stessa in quanto si tratterebbe ancora di un atto di coscienza, anzi dell'atto più decisivo che essa possa mettere in atto, quello che decreterebbe la sua fine. Un'attenzione particolare va riservata anche a questa *incoscienza* della coscienza, a questa ignoranza costitutiva della propria origine, di ciò che la costituisce. Si direbbe che la coscienza è ancora ingenua, è ancora incapace di riflessione su se stessa, di scissione. Si potrebbe azzardare che la coscienza è ancora prigioniera in senso nietzschiano: essa ci impedisce di scorgere i dogmi inconsci sui quali poggia la nostra esistenza, per dirla in termini nietzschiani ci impedisce di scorgere “che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre<sup>135</sup>” – ossia di essere attori e spettatori della nostra vita, di mettere in atto la pratica eminentemente filosofica della riflessione sulle nostre pratiche, potremmo dire. Pensiamo si possa dire che ci racchiude, ci confina in una *prospettiva*. Essa non è ancora *lucidità*. Rivolgamoci ora ai testi più articolati. La produzione cioraniana infatti non si limita a raccolte di aforismi, ma si estende anche a opere composte da capitoletti filosofici (come in *Al culmine della disperazione*), da *piccoli*

---

*Confessioni*, p. 70: “La coscienza: somma dei nostri malesseri dalla nascita fino allo stato presente. Quei malesseri sono svaniti; la coscienza resta – ma ha perduto le sue origini..., le ignora persino”; quasi una ripetizione identica, probabilmente un rimaneggiamento, una riflessione ulteriore su un pensiero precedente (*L'Inconveniente* è infatti del 1973, mentre le *Confessioni* sono del 1987).

<sup>135</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991, p. 229. Si tratta di uno dei passi più noti di Nietzsche: vorremmo comunque citarlo per intero: “In senso proprio, che cosa sa l'uomo su se stesso? Forse che, una volta tanto, egli sarebbe capace di percepire compiutamente se stesso, quasi si trovasse in una vetrina illuminata? Forse che la natura non gli nasconde quasi tutto, persino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in un'orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre? La natura ha gettato via la chiave, e guai alla curiosità fatale che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre”. Sono riscontrabili alcune affinità con Cioran, ma anche alcune differenze: che l'uomo basi la sua esistenza su dogmi inconsci, che creda a molte più cose di quante egli stesso sia convinto di credere è opinione anche del nostro pensatore; che l'uomo ignori tutto del suo corpo non è propriamente esatto in Cioran, in quanto, come abbiamo visto, l'uomo ne ha coscienza, anche se tale coscienza non può essere assoluta in quanto questo comporterebbe una scissione degli organi dalle proprie funzioni, quindi una sorta di annullamento del corpo, inteso come corpo funzionale.



*poemi in prosa*, secondo la definizione di Mario Andrea Rigoni, (in *Sommario di decomposizione*) o da brevi saggi (ad esempio ne *La tentazione di esistere* e ne *La caduta del tempo*): ci rivolgeremo a tali testi per ulteriori prove o eventuali smentite alle nostre congetture, cercando così di restituire un'immagine per quanto possibile esauriente della questione. In *Al culmine della disperazione*, in consonanza con la nostra ipotesi per cui la visione cioraniana sia già sufficientemente definita in questo primo testo, troviamo già ampiamente sviluppato tale tema: si postula infatti l'assimilazione coscienza-conoscenza (“La conoscenza è una piaga e la coscienza è una ferita aperta nel cuore della vita<sup>136</sup>”), la coscienza è sinonimo di infelicità (“I più infelici sono coloro che non hanno diritto all'incoscienza<sup>137</sup>”) e addirittura di perdizione, prefigurando così la successiva visione della lucidità come condanna irrimediabile (“Avere una coscienza sviluppata, sempre vigile, ridefinire senza tregua il proprio rapporto con il mondo, vivere nella perpetua tensione della conoscenza significa essere perduti per la vita<sup>138</sup>”). Nel medesimo *capitoletto* sono anche soppesate alcune soluzioni al problema della coscienza, quindi, per sineddoche, al problema dell'umano: si tratta di soluzioni volte a risolvere il problema trascendendolo, rinunciando alla condizione specifica che lo causa; si prendono infatti in esame sia una soluzione che potremmo definire regressiva (il ritorno all'animalità<sup>139</sup>) sia una progressiva (il superuomo nietzschiano), ma entrambe sono giudicate impossibili. Una soluzione approssimativa, ma forse l'unica auspicabile, sarebbe per il giovane Cioran una sorta di *sovracoscienza*:

“Non si potrebbe vivere al di là e non al di qua (nel senso dell'animalità) di tutte le forme complesse della coscienza, delle inquietudini e delle pene, dei turbamenti nervosi e delle esperienze spirituali, in una sfera di esistenza in cui all'accesso all'eternità smetterebbe di essere semplicemente un mito?<sup>140</sup>”.

In questa domanda emerge un elemento importante, una costante della riflessione cioraniana: il legame della coscienza con il tempo. Avere coscienza del tempo significa essere agli antipodi della felicità: questa è la condizione peggiore che un essere umano possa sperimentare, quella che apre al senso del vuoto, del nulla delle cose e del soggetto.

---

<sup>136</sup> *Al culmine*, p. 56.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>139</sup> Notiamo che qui la coscienza non è ancora, come invece sarà in seguito, estesa all'animale.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 57.

Ricordiamoci di questa annotazione, ci tornerà utile. Tornando alla sovracoscienza (che sinceramente, per ora, resta un'entità misteriosa):

“Al di là di tutti gli aspetti abituali e degli ideali correnti, probabilmente in una sovracoscienza sarebbe ancora possibile respirare. Allora l'ebbrezza dell'eternità ridurrebbe a niente tutte le inezie di questo mondo, e nessun problema né tormento interiore verrebbero più a turbare un'estasi in cui l'essere sarebbe puro e immateriale quanto il non essere<sup>141</sup>”.

Ancora un elemento supplementare: sospensione del tempo o meglio del divenire, ebbrezza dell'eternità e estasi che verrebbe a coincidere con una pura immaterialità, con un ritorno al non essere. Pertanto: coscienza come vuoto nell'essere, come somma inconsapevole dei nostri malesseri, obliati e rimossi, e coscienza come cifra dell'uomo, come funesta consapevolezza del tempo<sup>142</sup>. Vediamo ora cosa scrive Cioran in *Sommario di decomposizione*:

“Quanto hanno dovuto indebolirsi i nostri istinti, e quanto il loro funzionamento ha dovuto allentarsi, prima che la coscienza estendesse il controllo su tutti i nostri atti e i nostri pensieri! La prima reazione naturale raffrenata provocò tutti i rinvii dell'attività vitale, tutti i nostri fallimenti nell'immediato. L'uomo – bestia dai desideri ritardati – è un nulla lucido che ingloba tutto e non è inglobato da niente, che sorveglia tutti gli oggetti e non dispone di nessuno di essi<sup>143</sup>”.

Dalla prima opera individuiamo qui uno scarto, un'assunzione ulteriore: la coscienza si insinua non solo se il corpo è sofferente, ma è necessario un precedente indebolimento dell'istintualità, dell'animalità – forse tale indebolimento è assimilabile alle infermità di cui si parla nel nostro aforisma di partenza. Interessante anche la notazione sull'uomo come “nulla lucido che tutto ingloba”, ma che da nulla è inglobato, che sorveglia tutti gli oggetti e non dispone di nessuno di essi. Cosa significa questa notazione? In che senso l'uomo sorveglia gli oggetti, ma non dispone di nemmeno uno di essi? Cosa sono gli oggetti per

---

<sup>141</sup> *Al culmine*, p. 57.

<sup>142</sup> Non a caso l'incoscienza in Cioran si declina come incoscienza dello scorrere del tempo, o meglio assimilazione al ritmo organico della vita e l'unica soluzione auspicabile consisterebbe appunto nello sprofondare nell'ebbrezza dell'eternità, cioè nell'assenza di tempo, o meglio di durata.

<sup>143</sup> *Sommario*, p. 114.

Cioran? Proviamo a rispondere a queste domande richiamandoci a un altro *petit poème en prose* contenuto sempre nel *Sommario* che per titolo e argomento ci appare assimilabile alla nostra citazione precedente. Si tratta de *L'animale indiretto*<sup>144</sup>: dopo essersi soffermato brevemente sull'impossibilità di definire l'uomo (“L'infinità dei suoi attributi compone l'essere più impreciso che si possa concepire.<sup>145</sup>”), Cioran riprende considerazioni a noi già familiari, ma in qualche modo chiarificatrici: “Mentre le bestie vanno direttamente allo scopo, lui [l'uomo] si perde in giri e rigiri; è l'animale indiretto per eccellenza. I suoi improbabili riflessi – dall'allentamento dei quali deriva la coscienza – lo trasformano in un convalescente che aspira alla malattia<sup>146</sup>”. Indubbiamente troviamo conferma alle nostre ipotesi sulla coscienza e su come lo scarto tra animale e uomo stia proprio in questi istinti indeboliti che raffrenano, che rinviando, che rimandano anche temporalmente la reazione, ma nessun elemento utile riguardo agli oggetti. Vediamo come prosegue:

“Uscito dal brulichio degli altri esseri viventi, si è creato una confusione più sottile, ha sfruttato minuziosamente i mali di una vita strappata a se stessa. [...] Lo spirito avvizzisce all'approssimarsi della salute. L'uomo o è invalido o non è [...] E] alla natura che si incaglia eternamente nella salute continua a preferire il proprio fallimento<sup>147</sup>”.

Ulteriori conferme. Viene infatti maggiormente esplicitata la peculiarità dell'uomo: l'uomo patisce nei confronti della natura delle infermità, delle invalidità, delle deficienze: lungi dall'aver guadagnato qualcosa nel passaggio alla coscienza l'uomo ha permesso che i suoi istinti si ritardassero, che la coscienza e la conoscenza si sostituissero alla pura animalità. Animalità, per giunta, eternamente sana, che si incaglia in maniera monotona nella salute. L'incagliarsi nella salute significa probabilmente essere realmente ciò che si è, rispondere immediatamente, in maniera istintiva, agli stimoli provenienti dal mondo esterno, senza introdurre tra lo stimolo e la reazione lo scarto rappresentato dal pensiero, dallo spirito. Che, infatti, a contatto con la salute, avvizzisce proprio perché inutilizzato. Significa essere natura, vivere secondo la pulsazione organica e irrazionale della vita e significa non conoscere la propria malattia, quanto piuttosto *essere* quella malattia, significa – probabilmente – non *nominarla*. Essere invalidi, essere malati, significa vivere una scissione, sfruttare addirittura con minuzia i mali di una vita strappata a se stessa, di

---

<sup>144</sup> *Sommario*, pp. 40-41.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>146</sup> *Ibidem*, corsivo nostro.

<sup>147</sup> *Ivi*, pp. 40-41, corsivi nostri.

una vita che inserisce mediante la coscienza, mediante la riflessione, mediante il freno imposto agli istinti – e non da ultimo mediante le parole –, una distanza tra il soggetto e il mondo, una differenza – potremmo dire – tra essere ed esistere. Che ci sia qui qualcosa di simile alla differenza ontologica heideggeriana declinata in termini del tutto peculiari? L'ipotesi potrebbe non essere così strampalata: non si parla di vuoto scavato nell'essere, di spazio creato a scapito dell'essere, di distanziamento dall'essere? E questo vuoto che è la coscienza, che l'uomo sfrutta non potrebbe essere l'esistenza distinta, l'esistenza separata dall'indistinzione primordiale, dall'indistinzione dell'essere? Cercheremo di rispondere anche a queste domande. Torniamo ora al testo.

“Paragonati alla comparsa della coscienza, gli altri avvenimenti sono di poca o di nessuna importanza. Ma tale comparsa, in contrasto con i dati della vita, costituisce un'irruzione pericolosa dentro al mondo animato, uno scandalo nella biologia. Niente la lasciava prevedere: l'automatismo naturale non suggerisce l'eventualità di un animale capace di lanciarsi oltre la materia. Il gorilla che perde i peli e li sostituisce con ideali, il gorilla in guanti, fabbricatore di dèi, che accentua le sue smorfie e adora il cielo. [...] Per l'animale, la vita è un assoluto, per l'uomo un assoluto e un pretesto. Nell'evoluzione dell'universo non c'è fenomeno più importante di questa possibilità a noi riservata di convertire tutti gli oggetti in pretesti, di scherzare con le nostre imprese quotidiane e con le nostre mete ultime, di mettere sullo stesso piano, grazie alla divinità del capriccio, un dio e una scopa<sup>148,</sup>”.

Ecco la risposta ai nostri interrogativi: oltre a ribadire l'anormalità dell'uomo nel contesto naturale, nel panorama della biologia – il suo innalzarsi oltre la materia (oltre quella sorta di *pieno* della materia a cui appartengono gli animali), Cioran mette l'accento per la seconda volta sugli oggetti. Cerchiamo di spiegarci. Per l'animale la vita è un assoluto, non esiste nulla all'infuori di essa e nulla che possa metterla in discussione: un automatismo perfetto, senza crepe, senza vuoti. Per l'uomo, invece, essa è un assoluto e un pretesto: noi abbiamo infatti la possibilità di convertire tutti gli oggetti in pretesti, di farci beffe delle nostre mete ultime e della nostra quotidianità; probabilmente si tratta della possibilità di inserire un elemento ludico nella sacralità della vita: un elemento dissacrante, corrosivo in quanto ci distanzia dall'automatismo e ci permette, al limite, di sottrarci ad esso. Ma in che modo accade questa trasformazione? In che modo siamo in grado di mutare questi oggetti che però ci sfuggono, che noi siamo solo in grado di sorvegliare, ma

---

<sup>148</sup> *Sommario*, pp. 114-115.

non di averli a disposizione? Anche qui possiamo solo fare delle ipotesi: Cioran non chiarisce oltre. A nostro avviso, si inserisce qui il tema della connessione spirito-linguaggio. A condurci in questa direzione è un'altra occorrenza della parola pretesto, utilizzata da Cioran in merito a esseri e oggetti; ci troviamo ancora all'interno del *Sommario*, precisamente nel *poème Nel cimitero delle definizioni*: qui si parla infatti dello spirito che si esercita nel dilatare il nome delle cose, nello svuotarle e nel sostituirle con delle formule, facendo esplodere le definizioni grazie alle quali noi possiamo sopportare ciò che ci circonda<sup>149</sup>. “Racchiudere una cosa in una definizione significa respingerla, renderla scialba e superflua, annientarla<sup>150</sup>”, afferma esplicitamente Cioran. L'esercitarsi alla dilatazione della definizione, al forzarne i limiti e alla loro sostituzione con formule permette pertanto a tale spirito di muoversi sulle macerie delle cose e di non avere più sensazioni, ma solo ricordi. Esso sarà quindi fuori dall'esistenza. E ora troviamo la citazione che fa al caso nostro: “Sotto ogni formula giace un cadavere: l'essere o l'oggetto muoiono sotto il pretesto a cui hanno dato luogo<sup>151</sup>”. Ma allora la possibilità che l'uomo ha di trasformare gli oggetti in pretesti risiede proprio nella sua facoltà di linguaggio: facoltà di linguaggio che allontana dalla vita, che addirittura *uccide* la vita, uccide gli esseri e gli oggetti: sotto la definizione infatti resta il cadavere. A nostro avviso, il potere della parola è anche più potente: la parola è addirittura in grado di occultare il cadavere, di fagocitarlo. Ci ritorneremo. Per ora restiamo alla lettera del testo:

“È la dissolutezza frivola e funebre dello spirito. É lo spirito che si è sperperato in ciò che ha nominato e circoscritto. Innamorato dei vocaboli, odiava il mistero dei silenzi gravi, e li rendeva lievi e puri: ed è diventato lieve e puro perché alleggerito e purificato di tutto. Il vizio di definire ha fatto di lui un assassino gentile, e una vittima discreta. Si è cancellata così la macchia che l'anima stendeva sullo spirito, ed era l'unica cosa a ricordargli di essere vivo<sup>152</sup>”.

La citazione è ricca di spunti. Vediamo cosa riusciamo a ricavarne. L'anima, profonda e sinistra, iena patetica, si deve appoggiare a un ordine superiore per non sprofondare nella fisiologia, nella carne, nei “silenzi gravi” di cui sopra: forse nell'*incomunicabilità*. I silenzi

---

<sup>149</sup> “Noi sopportiamo ciò che ci circonda solo in quanto gli diamo un nome – e passiamo oltre”: in *Sommario*, p. 18.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 18-19, corsivo nostro.

<sup>151</sup> Ivi, p. 19, corsivi nostri.

<sup>152</sup> Ibidem, corsivi nostri.

dell'animalità infatti sono profondi, intensi, *immediati*. Ricordiamoci di questa parola, ci servirà. Lo spirito è nemico delle intensità, si dice in conclusione di paragrafo, e amante delle vertigini pure. Di nuovo emergono le esigenze di purezza: addirittura lo spirito si serve di norme per coprire l'impurità di ogni sentimento e di ogni sensazione e questa ricerca di eleganza gli è necessaria. Perché necessaria? O meglio necessaria a cosa? Alla sistemazione degli avvenimenti concettuali, a *dimenticare* e a nascondere le implicazioni nelle sfere che essi significano: tali implicazioni vanno infatti occultate, *dimenticate* in quanto partecipano dell'incomunicabilità di un'esperienza unica. La malinconia, ad esempio, dai nostri visceri raggiunge il vuoto cosmico, ma lo spirito la adotta, anzi *può* adottarla solo se epurata dai suoi collegamenti con la fragilità dei sensi, solo in quanto resa *categoriale*, astratta, trasmissibile. Non si può comunicare la fragilità dei sensi da cui scaturisce la malinconia e neppure l'intensità con cui essa scaturisce. Sono sfere che sfuggono all'ambito della comunicazione, che necessariamente appartengono a ognuno di noi e solo a ognuno di noi. *Sono il fondo inatingibile di ogni prospettiva*. Ma allo spirito i nostri stati interessano solo nella misura in cui sono trasferibili: i nostri veleni vengono quindi trasformati in valori di scambio intellettuale, la nostra corruzione evidente viene promossa al rango di strumento. Lo spirito fa questo tagliando le radici, ignorando la profondità, restando alla superficie: degradando dall'alto, esso *interpreta* e trasforma ogni nostro stato in punto di vista, rendendolo così comunicabile. Questa trasformazione, questo degradare dall'alto, questo interpretare, a nostro avviso, si può dire in una parola sola: lo spirito crea *metafore*.

“Ogni parola diventa senz'altro un concetto, per il fatto che essa non è destinata a servire eventualmente per ricordare l'esperienza primitiva, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi al tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè – a rigore – mai uguali, e quindi a casi semplicemente disuguali. Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale<sup>153</sup>”,

scriveva il giovane Nietzsche in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. E proseguiva:

“Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le

---

<sup>153</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 232.

metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto. [...] Mentre ogni metafora intuitiva è individuale e risulta senza pari, sapendo perciò sempre sfuggire a ogni registrazione, la grande costruzione dei concetti mostra invece la rigida regolarità di un colombario romano<sup>154</sup>”.

Nietzsche in questo testo – che contiene già il germe della sua dirompente critica gnoseologica e che, secondo Calasso, prefigura tutta la sua peripezia esistenziale e filosofica<sup>155</sup> – esplicita la famosa concezione della metafora come moneta a cui è stata cancellata l'effigie – e che viene pertanto considerata solo come metallo – e dei concetti intesi come residui di una metafora: concezione che sarà ripresa anche da Derrida ne *La mitologia bianca*. A nostro avviso, si può proporre un paragone tra le due intuizioni: anche in Cioran infatti lo spirito deve necessariamente astrarre dall'esperienza individuale, ignorare le profondità di ogni sentimento, coprire le impurità di ogni sensazione, limare e cancellare l'effigie dalla moneta perché essa possa essere merce e valore di scambio. Inutile soffermarsi qui sulla natura trasferale di ogni concetto inteso in questo senso. Inoltre lo spirito sistematizza gli avvenimenti concettuali, uccidendoli e riponendoli nei loro loculi come in un colombario romano, direbbe Nietzsche, creando così una gerarchia di valori che viene a sostituirsi alla vita. Ci torneremo nei capitoli successivi<sup>156</sup>. Cioran, a nostro avviso, compie però anche un passo ulteriore individuando lo scarto tra *prospettiva* e *punto di vista*: la prospettiva che ognuno di noi è può anche essere silenziosa, greve o trovare possibilità comunicative insperate e lontane dalla concettualizzazione (ne parleremo nel capitolo sulla parola<sup>157</sup>), mentre il punto di vista appartiene alla macchina messa in moto dal linguaggio, dalle parole – potremmo azzardare, dalla metafisica. Per ora dobbiamo accontentarci di questi spunti: li svilupperemo ulteriormente nel corso del nostro lavoro. Proseguiamo ora con la questione della coscienza rivolgendoci a *La tentazione di esistere*: in questo testo è contenuto uno dei saggi più celebri di Cioran *Pensare contro se stessi* in cui troveremo altri spunti per noi utili. Cioran sostiene infatti che i maestri del pensare contro se stessi (Nietzsche, Baudelaire e Dostoevskij) ci insegnano “a puntare sui nostri pericoli, ad ampliare la sfera dei nostri mali, ad acquistare *esistenza separandoci dal nostro essere*<sup>158</sup>”. E ancora dice che questa “per noi costituisce l'unica modalità di possederci, di

---

<sup>154</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 234-235.

<sup>155</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., pp. 197-198.

<sup>156</sup> Cfr. ad esempio paragrafo 2.2 del presente elaborato.

<sup>157</sup> Cfr. paragrafo 3.6 del presente elaborato.

<sup>158</sup> *La tentazione*, p. 13, corsivo nostro.

entrare in contatto con noi stessi<sup>159</sup>”. Cosa significa questo scarto, questo acquistare esistenza a scapito dell'essere, se non avere una coscienza? Una coscienza che appunto si insedia nel vuoto creato dalle nostre infermità. Nel seguito dello stesso saggio si può notare una trasposizione dal piano del linguaggio a quello dell'azione: “Poiché la coscienza si restringe nell'azione, chi agisce non può pretendere all'universale: l'agire è un aggrapparsi alle proprietà dell'essere a detrimento dell'essere, a una forma di realtà a scapito della realtà<sup>160</sup>”. Pertanto non solo l'esperienza individuale è incomunicabile e necessita della purificazione nei termini del concetto, ma anche l'azione, in quanto individuale, in quanto restringimento della coscienza, è necessariamente parziale: essa infatti non può attingere all'assoluto, all'essere, ma solo alle sue proprietà. Noi siamo “dei condannati di prim'ordine, che in preda alla febbre del visibile, frugano in quegli enigmi di superficie, ben degni della nostra trepidazione e del nostro sfinimento<sup>161</sup>”, prosegue Cioran; e aggiunge: “La filosofia moderna, instaurando la superstizione dell'Io, ne ha fatto la molla dei nostri drammi e il perno delle nostre inquietudini; [...] ci siamo voluti soggetti e ogni soggetto è rottura con la quiete dell'Unità<sup>162</sup>”. Pertanto: coscienza, io come perno delle nostre inquietudini, come rottura con l'Unità, come separazione in un'individualità che è lacerazione con l'essere a vantaggio dell'esistenza e che, al contempo, è prospettiva irriducibile alle altre. Ascoltiamo un altro passo del testo:

“É dall'odio di sé che emerge la coscienza, è dunque in esso che va cercato il punto di partenza del fenomeno umano. Mi odio: sono uomo; mi odio in modo assoluto: in modo assoluto sono uomo. Essere coscienti significa essere divisi da sé, significa odiarsi. [...] La coscienza, questa non-partecipazione a ciò che si è, questa capacità di non coincidere con nulla, non era prevista nell'economia della creazione. L'uomo lo sa, ma non ha il coraggio di farla propria fino in fondo e di morirne, né di ripudiarla per salvarsi. Estraneo alla propria natura, solo al centro di se stesso, slegato dal quaggiù e dall'aldilà egli non sposa interamente alcuna realtà e come potrebbe visto che è soltanto per metà reale? Un essere senza esistenza<sup>163</sup>”.

Una novità e una contraddizione rispetto alle asserzioni precedenti: la novità consiste qui nel considerare l'odio verso di sé *responsabile* della coscienza e quindi non più i

---

<sup>159</sup> *La tentazione*, p. 13.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>163</sup> *Ivi*, pp. 183-184.



nostri malesseri, le nostre infermità: anche se, a ben guardare, l'accento è posto sulla divisione, sull'impossibilità di aderire a ciò che si è e la malattia, qualunque essa sia, è divisione. Pertanto, forse, questo odio di sé potrebbe rientrare nel novero di quelle infermità che causano questa divisione originaria da sé stessi, questa sorta di solitudine e di esilio sia dalla natura che dall'assoluto – questa divisione che ci *fa* uomini. La contraddizione, invece, riguarda l'*esistenza* o meno dell'uomo: nelle citazioni tratte da opere precedenti (e anche da *Pensare contro se stessi* contenuto nella stessa *Tentazione*) avevamo sottolineato come l'erosione delle infermità fosse un creare spazio a scapito dell'essere e sembrava che l'essere perdesse questo spazio a vantaggio della coscienza che, sfruttata, permetteva di acquistare esistenza. Ora, invece, si parla dell'uomo come essere per metà reale, come un essere *senza* esistenza. Come si spiega questa affermazione contraddittoria? Probabilmente e semplicemente non si spiega: si tratta di una delle molte contraddizioni presenti – per stessa ammissione dell'autore – nella riflessione cioraniana; per comprendere, per ora sommariamente, quanto questa sia non solo una cifra, ma addirittura una *necessità* del suo modo di procedere, rifacciamoci a queste parole cioraniane: “I nostri tentennamenti sono il segno della nostra probità, le nostre sicurezze quello della nostra impostura. La disonestà di un pensatore si riconosce dal numero di idee *precise* che afferma<sup>164</sup>”. Affronteremo e approfondiremo tale questione nei capitoli successivi<sup>165</sup>: anticipiamo solamente che si tratterà di comprendere se un discorso come quello cioraniano, dichiaratamente e inevitabilmente incongruo, sia confutabile (e da confutare) *in quanto* incongruo. Rivolghiamoci ora, per una sorta di sintesi finale, a un ultimo saggio: si tratta di *Sulla malattia* contenuto ne *La caduta nel tempo*<sup>166</sup>. É la chiusura ideale della nostra peripezia in quanto ritorna alla nostra citazione di partenza che, infatti, indicava come responsabili della coscienza proprio le infermità, le malattie. Vediamolo nel dettaglio:

“Quali che siano i suoi meriti, una persona sana delude sempre. [...] Non avendo nulla da trasmettere, neutra fino alla rinuncia si accascia nella salute, stato di perfezione insignificante, d'impermeabilità alla morte come a tutto il resto, di disattenzione a sé e al mondo. Finché vi permane è simile agli oggetti; non appena ne viene strappata, si apre a tutto e sa tutto: onniscienza del terrore. Carne che si emancipa, che si ribella e non vuole più servire, la malattia è l'*apostasia degli organi*. [...] Perché la coscienza raggiunga una

---

<sup>164</sup> *Sillogismi*, p. 31.

<sup>165</sup> Cfr. paragrafo 2.7 del presente elaborato.

<sup>166</sup> *La caduta*, pp. 83-94.

certa intensità, bisogna che l'organismo patisca e magari si disgreghi: la coscienza, ai suoi inizi, è *coscienza degli organi*. [...] Più la coscienza cresce grazie ai nostri malesseri, più dovremmo sentirci liberi. Ma è vero il contrario. Via via che si accumulano le nostre infermità, cadiamo in balia del nostro corpo, i cui capricci equivalgono ad altrettante sentenze. È lui che ci dirige e ci governa [...] e mentre ci pieghiamo ai suoi voleri e subiamo un asservimento così umiliante, comprendiamo perché, quando stiamo bene, rifiutiamo l'idea di fatalità: il fatto è che, del nostro corpo, che si fa sentire a malapena, praticamente non percepiamo l'esistenza. Se, nella salute, gli organi sono discreti, nella malattia, impazienti di distinguersi, entrano in concorrenza tra loro e fanno a quale attira di più la nostra attenzione. [...] La cosa spiacevole di questa rivalità è che si sia costretti ad esserne al contempo oggetti e testimoni<sup>167</sup>”.

Cominciamo con l'analizzare questa parte del testo. Una persona sana, per Cioran, non può nemmeno essere considerata una persona: questa condizione è addirittura assimilabile all'ebetudine degli oggetti in quanto la presenza del corpo neppure si avverte e pertanto si è immuni dall'idea di fatalità, di *destino di un corpo*. Una volta che venga strappato dalla salute, un uomo invece sa tutto, gode cioè dell'onniscienza del terrore. Emerge così la coscienza: perché essa possa raggiungere una certa intensità necessita di un'infermità dell'organismo, se non addirittura di una disgregazione dello stesso; la coscienza ai suoi esordi è infatti coscienza degli organi. Le infermità si accumulano e, per quanto detto sopra, bisognerebbe sentirsi liberi, ma in realtà accade completamente l'opposto: comprendiamo come non sia possibile l'autonomia dal corpo, come non si possa sfuggire dalla materia che ci compone, come essa sia la nostra *fatalità*. Questa consapevolezza, se esasperata, ci porta all'ammissione dell'impossibilità del pensiero teorico in senso stretto e della libertà: come considerarci liberi se dobbiamo sottostare ai capricci di un corpo? E ancora: come possiamo pensare, in senso tradizionale, se la nostra coscienza e la nostra consapevolezza sono viziate sin dall'origine dal nostro organismo? Se siamo oggetti e testimoni della rivalità degli organi all'interno di noi, anzi se noi *siamo* tale rivalità? Vediamo come prosegue la nostra citazione:

“Come ogni fattore di squilibrio, la malattia scuote, sferza e introduce un elemento di tensione e di conflitto. La vita è una sollevazione dentro l'inorganico, uno slancio tragico dell'inerte; la vita è materia animata e, bisogna pur dirlo, rovinata dal dolore. A tanta agitazione, a tanto dinamismo, a tanto affanno, non si sfugge se non aspirando al riposo

---

<sup>167</sup> *La caduta*, pp. 83-85.

nell'inorganico, alla pace in seno agli elementi. La volontà di ritornare alla materia costituisce l'essenza stessa del desiderio di morire. Aver paura della morte, invece, è temere questo ritorno, è fuggire il silenzio e l'equilibrio dell'inerte – soprattutto l'equilibrio. Niente di più naturale: si tratta di una reazione della vita, e tutto ciò che partecipa alla vita è in senso proprio e in senso figurato, *squilibrato*<sup>168</sup>”.

Un altro piccolo passo: la malattia non abbatte, come comunemente si crede, ma sferza, è motivo di tensione – è un'attività. Del resto per Cioran la vita altro non è che questa attività, questa tensione, questo squilibrio dell'inerte: sollevazione della materia causata dal dolore che è scissione, divisione. Una sorta di versione *biologica* dell'idea di caduta. Caduta quindi dal silenzio e dall'equilibrio nella parola e nello squilibrio: dalla santità dell'ozio alla condanna e al culto dell'atto, *catastrofe*, nel senso proprio, e *catabasi* di ognuno di noi al Pireo<sup>169</sup>. Il Paradiso per Cioran è il luogo dove non si parla, l'universo prima del commento, il luogo, come abbiamo detto prima, dei silenzi grevi, dell'animalità, meglio dell'inerte, del minerale. Tornare a questi silenzi e all'equilibrio dell'inorganico significa morire: la volontà e la *nostalgia*, immaginata, per tale condizione sono gli ingredienti del desiderio di morte. Averne timore significa invece rispondere del tutto ai criteri dell'esistenza della vita, che teme l'equilibrio, dato che essa è, nella sua essenza e nelle sue manifestazioni, squilibrio. “Finché si sta bene, non si esiste. Più esattamente non si sa di esistere. Il malato insegue il nulla della salute, l'ignoranza di essere<sup>170</sup>”. Ma, secondo Cioran, è sbagliato considerare la malattia solo in maniera negativa, fare questo

“significa dimenticare il duplice aspetto della malattia: *annientamento* e *rivelazione*; essa non ci sottrae alle nostre apparenze e non le distrugge se non per aprirci meglio alla nostra realtà ultima, e talvolta all'invisibile. [...] Nell'equilibrio delle nostre facoltà, ci è impossibile percepire altri mondi; al minimo disordine ci innalziamo fino ad essi e li *sentiamo*. É come se nel reale si fosse aperta una crepa attraverso la quale intravedessimo un modo di sentire agli antipodi del nostro<sup>171</sup>”.

---

<sup>168</sup> *La caduta*, p. 85.

<sup>169</sup> Socrate, nell'esordio della *Repubblica* platonica scende al Pireo, *chasma* ideale degli abissi del desiderio. Cfr. C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2004.

<sup>170</sup> *La caduta*, p. 86.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 87.

La malattia e il dolore – come la paura che attanaglia la carne di cui parlavamo sopra – sono, per Cioran, quasi degli assoluti, capaci di trascendere le specie, anzi quasi di assimilarle:

“Senza il dolore – come ha ben visto l'autore dei *Ricordi dal sottosuolo* – non ci sarebbe coscienza. E il dolore da cui sono colpiti tutti i vivi, è l'unico indizio che permetta di supporre che la coscienza non è una prerogativa dell'uomo. Infliggete una qualche tortura a un animale, contemplate l'espressione del suo sguardo, vi coglierete un *lampo* che lo proietta per un istante al di sopra della sua condizione. L'animale, quale che sia, nel momento in cui soffre, fa un passo verso di noi, si sforza di raggiungerci. Ed è impossibile, finché dura il suo male, rifiutargli un grado, seppur minimo, di coscienza<sup>172</sup>”.

Quindi dolore e coscienza sono sinonimi, anzi stanno in un rapporto che potremmo definire di dipendenza. Tanto che il dolore è ciò che permette all'animale di innalzarsi dalla sua condizione, fintanto che esso perdura. Statuto supremo del dolore, quindi:

“Nessun dolore è *irreale*: il dolore esisterebbe anche se il mondo non esistesse. [...] Il dolore dà coerenza alle nostre sensazioni e unità al nostro io, e resta, una volta abolite le nostre certezze, la sola speranza di sfuggire al naufragio metafisico. Bisogna ora spingerci oltre e, conferendogli uno statuto impersonale, sostenere con il buddismo che solo la sofferenza esiste, e che non esistono sofferenti? [...] Noi [...] non possiamo immaginarci senza di esso, né separarlo da noi stessi, dal nostro *essere*, di cui è la sostanza, anzi la causa. [...] Soffrire significa essere totalmente sé, significa accedere a uno stato di non coincidenza con il mondo, giacché la sofferenza è *generatrice di intervalli*: e quando ci attanaglia non ci identifichiamo più con nulla, nemmeno con essa; è allora che, doppiamente coscienti, noi vegliamo sulle nostre veglie<sup>173</sup>”.

Il dolore quindi è ciò che è *reale* per eccellenza, ciò che sussisterebbe anche se noi non esistessimo, ciò che ci forma. Una sorta di *primum*? Il nostro fondo? Alla luce dei testi citati l'ipotesi non è strampalata, ma ci riserviamo di sospendere il giudizio. Ciò che qui è in questione è la possibilità di porre un *primum* o quantomeno di trovarlo. È in gioco cioè il movimento stesso della filosofia occidentale, della metafisica. Cioran, come già parzialmente asserito e come sosterremo in alcuni capitoli successivi, si reputa

---

<sup>172</sup> *La caduta*, pp. 88-89.

<sup>173</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

e si pone come accanito negatore della sistematicità, e quindi della metafisica stessa, in quanto il *sistema* è solo uno dei suoi molti nomi e volti. Per rispondere alla nostra domanda occorre quindi tematizzare in profondità il rapporto che Cioran mette in opera con la filosofia occidentale, per enucleare la portata della sua rottura. Ciò che è chiaro sin da ora è la nostra impossibilità di accettare la tesi buddista per cui il dolore possa sussistere senza di noi: non possiamo cioè accettare una sofferenza che non sia *nostra*. Come dire, ancora una volta, che abbiamo una repulsione organica, anzi un'incapacità organica a travalicare la superstizione dell'io: come dire che l'apprendistato alla passività, all'impersonalità delle filosofie orientali ci è costitutivamente precluso. Cioran, però, coglie anche una necessità intima dell'uomo nella rassicurazione costante riguardo alla propria esistenza reale: forse è in questo senso il dolore può essere considerato fondante.

“Noi abbiamo bisogno di un elemento rassicurante, attendiamo che ci venga fornita la prova che poggiamo sul solido, che non siamo in pieno vaneggiamento. Il dolore, quale che sia, svolge questo ruolo e, quando lo abbiamo sottomano, sappiamo con certezza che qualcosa esiste. Alla flagrante irrealtà del mondo non possiamo opporre che sensazioni; e questo spiega perché, quando ci si persuade che niente ha il minimo fondamento, ci si appiglia a tutto ciò che abbia un contenuto positivo, a tutto ciò che faccia soffrire. [...] Il fatto è che il dolore, circoscritto, nemico del vago, è sempre carico di senso – per quanto negativo esso sia – mentre il Vuoto, troppo vasto, non può contenerne alcuno<sup>174</sup>”.

Il dolore è quindi il nostro elemento rassicurante, ciò che ci permette di rinnovare continuamente le nostre certezze. Alla flagrante irrealtà del mondo possiamo opporre solo le nostre sensazioni riguardo al mondo stesso: il dolore, per colui che considera il mondo come irreali, è l'unico appiglio per non naufragare nel vuoto, è l'unico modo per impedire il naufragio metafisico. Si tratta qui di una sorta di cautela, di antidoto all'irrealtà del mondo: il dolore conferisce un senso, pone dei limiti alle peregrinazioni metafisiche, getta un'ancora e circoscrive il campo. L'uomo *comune*, immerso nel culto dell'atto necessita di limiti e di appigli, non è in grado di sopportare il Vuoto del mondo e del *senso*, deve immettere un *senso* in ciò che fa, altrimenti sarebbe condannato all'inerzia, all'equilibrio – alla morte. Ma tale necessità resta inconscia, talmente legata agli atti da risultarne indistinguibile. Solo colui che non è più nel tempo, solo colui che

---

<sup>174</sup> *La caduta*, pp. 90-91.

conosce anche la prigione della coscienza, può sottolinearne le radici profonde. Solo l'uomo *normale*, che non aderisce più a nulla, che è separato anche dalla sofferenza, può *fiutare* queste verità dell'umano. Ci ritorneremo. E finalmente giungiamo al termine della citazione:

“Nell’inventario dei fattori responsabili della [...] nascita [dell’uomo], la malattia viene al primo posto. Ma perché potesse nascere veramente, ai suoi mali dovettero aggiungersene altri venuti da altrove, dato che la coscienza è il coronamento di un numero vertiginoso di impulsi ritardati e raffreddati, di contrarietà e di prove subite dalla nostra specie, da tutte le specie. E l’uomo, dopo aver tratto profitto da queste infinite prove, fa del suo meglio per giustificarle, per dare loro un senso<sup>175</sup>”.

Quindi, ricapitolando per l'ennesima volta: dolore, malattia, ma anche istinti raffrenati e ritardati, inserimento cioè dell'elemento temporale – differimento – nell'azione, perdita dell'immediatezza sono le caratteristiche dell'uomo e ciò che ne hanno permesso nascita e conservazione. A tutto questo capitale, l'uomo, da sempre in situazione, cerca di dare un senso, di giustificarlo, per giustificare così anche la sua esistenza separata. Rivolgamoci ora, da ultimo, al Cioran orale degli *Entretiens*. In un'intervista del 1978 con Helga Perz<sup>176</sup>, Cioran parla di un testo, tra l'altro non di grande valore intrinseco, ma avente un titolo che lo rappresenta quasi perfettamente: “si tratta di *Bewusstsein als Verhängnis (La coscienza come fatalità)*; [...] il titolo è la formula che riassume la mia vita. Credo di essere sempre stato ipercosciente, e proprio questa è la tragedia della mia vita<sup>177</sup>”. Si parla qui, evidentemente, di lucidità, di quel vegliare sulle proprie veglie in cui non si aderisce a nulla, in cui si è fuori dal delirio che crea e regola la vita, in cui si è *normali e condannati*. Poche righe prima Cioran sosteneva: “la tragedia dell'uomo è la conoscenza. Ho sempre notato che ogniqualvolta divento consapevole di qualcosa, perde di intensità la sensazione che ne ho<sup>178</sup>”. Come ribadire che nei momenti di estrema consapevolezza, anche la sofferenza che aveva provocato quell'exasperarsi di coscienza, quell'apertura che ora potremmo definire metafisica, risulta distante: non si è più in rapporto organico con nulla, si è totalmente soli – e totalmente uomini? Un altro

---

<sup>175</sup> *La caduta*, p. 94.

<sup>176</sup> Intervista dell'ottobre 1978, pubblicata come *Ein Gespräch mit Schriftsteller E.M. Cioran* in «Süddeutsche Zeitung», ora in *Apolide*, pp. 37-45.

<sup>177</sup> *Apolide*, p. 44.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

accenno allo stesso titolo viene proposto da Cioran in un'altra intervista concessa a Léo Gillet nel 1982<sup>179</sup>: ma qui il riferimento è a “una sorta di fatalità segreta che dirige ogni cosa<sup>180</sup>”. Introduce quindi il problema della libertà individuale. Non è un riferimento di poco conto: l'aver una coscienza, quindi l'essere consapevoli, se non addirittura lucidi, è una sorta di fatalità segreta, di *Verhängnis*, dovuta al fatto che l'uomo è precipitato nella conoscenza, nella separazione, nel differimento – insomma nel divenire e nella storia. Come si è visto il tema della coscienza ha richiesto una lunga peregrinazione nel labirinto dei testi cioraniani: peregrinazione giustificata dalla centralità di tale nozione e che, a nostro avviso, ha portato a qualche risultato. La coscienza sarà il nostro faro, anche per i capitoli che seguiranno: esploreremo le sue complicate connessioni con il tempo e con se medesima, in quel susseguirsi di cadute che costituiscono la peripezia personale di Cioran – e del soggetto umano.

#### 1.4 Cadute

“Coscienza del tempo: attentato al tempo...<sup>181</sup>”.

“La mia missione è uccidere il tempo e la sua è di uccidermi a sua volta. Ci si sente del tutto a proprio agio tra assassini<sup>182</sup>”.

Il problema che introduciamo qui e di cui ci occuperemo nei capitoli seguenti riguarda il rapporto della coscienza con il tempo. Avere coscienza del tempo significa essere fuori dal tempo stesso, significa averlo perduto, significa essere caduti *dal* tempo. La condizione umana è spesso stigmatizzata da Cioran con l'allegoria veterotestamentaria della *caduta*: già nel paragrafo precedente abbiamo individuato come tale nozione rappresenti la frattura dall'indistinzione primordiale, edenica, dal

---

<sup>179</sup> Intervista rilasciata alla Maison Descartes di Amsterdam l' 1 febbraio 1982, ora in *Apolide*, pp. 70-112.

<sup>180</sup> Ivi, p. 75.

<sup>181</sup> *Sillogismi*, p. 47.

<sup>182</sup> Ivi, p. 118.

silenzio<sup>183</sup> e dalla luce paradisiaca<sup>184</sup> – ossia la caduta nell'individuazione. Cioran evidenzia qui una dipendenza diretta dalla riflessione di Nae Ionescu, suo professore di logica e metafisica all'università di Bucarest nei primi anni '30: si riscontra infatti, almeno in questo punto, un'identità di vedute. Nel suo saggio *Nae Ionescu e il dramma della lucidità*, pubblicato nel 1937 sulla rivista «Vremea», Cioran scrive:

“Nessuno ha insistito più di lui sul dramma del sapere. È il solo professore dal quale io abbia imparato quale grande perdita sia per noi la conoscenza. La rottura dell'equilibrio originario per mezzo dello spirito e la disintegrazione dell'essere attraverso la coscienza sono frutti di una tentazione demiurgica. Ma la demiurgia umana è una parola verso la catastrofe. Fintanto che rimaniamo nel quadro della condizione umana, la salvezza non esiste. Ogni uomo, dal momento che sa di esistere, non può più salvarsi, se non negando il principio della propria individuazione. È in questo modo che Nae Ionescu trova nell'individuazione la fonte del male, della caduta, del naufragio dell'esistenza<sup>185</sup>”.

Si può notare come il piano del discorso si arresti qui a livello della coscienza, quindi al piano del nostro paragrafo precedente. Cioran in seguito andrà oltre, investendo l'idea di caduta, di frattura, della connotazione temporale<sup>186</sup>: bisogna però distinguere due

---

<sup>183</sup> “Il Paradiso è il luogo in cui si sapeva tutto, ma in cui non si spiegava niente. L'universo di prima del peccato, di prima del commento...”; in *L'inconveniente*, p. 149.

<sup>184</sup> “In Paradiso, gli oggetti e gli esseri, assediati da ogni lato dalla luce, non proiettano ombra. Come dire che mancano di realtà, alla stregua di tutto quello che non è corrotto dalle tenebre e che la morte non tocca.”; in *ivi*, p. 172.

<sup>185</sup> Il saggio è stato ripubblicato come E. Cioran, *Nae Ionescu și drama lucidității*, in *Revelațiile durerii*, a cura di M. Vartic e A. Sasu, prefazione di D.C. Mihailescu, Cluj, Echinox, 1990; citato da G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit., p. 69. Nae Ionescu è un personaggio molto controverso: la sua vicenda intellettuale e politica è legata alla parabola della Legione dell'Arcangelo Michele, meglio nota come Guardia di Ferro, il cui leader carismatico era Codreanu e che fu responsabile della deriva fascista della Romania degli anni '30. Ionescu è inoltre, quasi unanimemente, considerato il principale responsabile delle posizioni di estrema destra assunte da tutta una generazione di giovani intellettuali cresciuti all'ombra della rivista «Criterion», tra cui Eliade e lo stesso Cioran. Cioran, inoltre, nel biennio 1933-34 – in seguito a un soggiorno in Germania grazie a una borsa di studio – aveva espresso opinioni entusiastiche sul nascente regime hitleriano, condannandosi così al futuro ludibrio. Cioran si è sempre dichiarato solo simpatizzante della Guardia di Ferro, affermando che la natura di tale vicinanza non era tanto culturale quanto empatica: egli, a più riprese, ha sostenuto che era stato il lato misticheggiante del movimento ad affascinarlo. Tale vicenda è oggi molto discussa: lungi dal volerla occultare o dall'assumere toni apologetici, ci riserviamo di trattarla in seguito (cfr. paragrafo 4.3) e solo nei termini correlati alla nostra analisi. Per un'analisi approfondita del rapporto Cioran-Ionescu, rimandiamo a G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit.; per le influenze di Ionescu sulla giovane intelligenza rumena rimandiamo invece a Id., *La comunità senza destino. Ionescu, Eliade e Cioran all'ombra di Criterion*, Firenze, [www.ilcounseling.it](http://www.ilcounseling.it), 2008.

<sup>186</sup> In Ionescu, e in parte anche nelle posizioni assunte dal giovane Cioran – precedenti al saggio *Nae Ionescu*, cit., in cui si apprezza già una critica e una distanza dal maestro, evidenziate nel passo che ora citeremo –, la questione della temporalità si declina in termini di *passione per l'immanenza*: “Una cosa è credere, l'altra è



ordini di cadute. La *prima* è la caduta dall'eternità *buona* nella colpa del divenire: caduta, però, ancora sopportabile, in cui si può ancora vivere e morire, in cui si può ancora elaborare tempo, produrre Storia – in cui si può ancora agire. Esiste indubbiamente anche qui la nostalgia per un Paradiso sempre perduto che, come sottolineato nel capitolo precedente, viene vicendevolmente retroflesso nel più remoto passato o proiettato – e qui la nostalgia si tramuta nella speranza degli uomini *più tristi* – nell'ancora più remoto futuro. Ma tale nostalgia o tale speranza sono salutari, sono connesse con l'esistenza; e soprattutto sono quasi inavvertite. A questo *stadio*, pur avendo perso la quiete dell'indistinzione, si è individui, ma si pulsa quasi all'unisono con il ritmo del mondo, si gode della protezione degli istanti, del diritto al tempo: se non avessimo più tale diritto, non avremmo nemmeno più diritto all'azione che, per noi occidentali, significa esistenza. Se fossimo abbandonati dagli istanti e dalla loro protezione saremmo incapaci di mettere in atto quell'incantesimo infinitamente ripetibile, infinitamente *riproducibile* che è l'interpretazione degli atti: senza tale *artificio* nessun atto potrebbe essere compiuto e noi saremmo così fuori dall'esistenza, anzi *non* saremmo. Noi, infatti, investiamo necessariamente gli atti di un senso e tale senso è possibile solo in armonia con il tempo, solo se presupponiamo la possibilità di un progresso, di uno sviluppo. L'idea di progresso, di avanzamento, di evoluzione ci è necessaria quanto l'aria che respiriamo: per Cioran essa è un'illusione necessaria alla vita e, ricordiamolo, per Cioran solo l'illusione è fertile, è origine. Origine di ogni nostro fare, anche di quel fare che si crea, che si dà un'origine, per usare termini a noi più familiari. L'avvenire è la nostra medicina, il nostro feticcio, la nostra panacea<sup>187</sup>: avvenire come possibile, come virtuale significa ancora speranza. La *seconda* caduta è, invece, proprio quella che impedisce di aderire al tempo, di vivere nel tempo: è la caduta

---

aver la volontà di credere. Nel primo caso, si vive felici in Dio, nel secondo si *pensa* a lui. La coscienza ha trasformato l'assoluto in una funzione della disperazione. Una delusione metafisica, la cui conseguenza immediata è la *passione per l'immanenza*. Solo così mi posso spiegare il desiderio di potenza di Nae Ionescu e lo strano equivoco della sua passione politica. Per lui l'orientamento verso il concreto, verso le realtà storiche, l'ossessione della Romania, non sono frutto dell'istinto. [...] La gioia della caduta, la partecipazione gioiosa al peccato di esistere, all'immediato e al divenire? Lo scacco nell'esperienza dell'assoluto è la fonte della passione per l'immanenza. Quando Dio non ti ha preso tra le sue braccia, ti consoli con la sfrenatezza della temporalità"; in E. Cioran, *Nae Ionescu*, cit., pp. 164-168, citato da G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit., p. 70. Cioran, come si evince, *condanna* la passione per l'immanenza di Ionescu, condannando al contempo se stesso – il se stesso degli anni precedenti – nella figura del suo maestro: la passione, il gusto per la caduta *nel* tempo sono infatti sospetti per Cioran in quanto indici di una delusione metafisica, di una frustrazione verso l'assoluto e non dell' *istinto*. Seppur con termini (e forse motivazioni) ancora legati al filosofo organico e lirico delle prime opere, si delinea già qui la posizione del Cioran caduto *dal* tempo, estraneo alla temporalità vissuta e alla *collaborazione* con essa.

<sup>187</sup> Cfr. paragrafo 4.1 del presente elaborato.

*dal tempo*. Sottolineiamo subito, a scanso di equivoci, che le qualificazioni di 'prima' e 'seconda' apposte alle *cadute* non riguardano un ordine logico, ma, al limite, cronologico. Non *possono* riguardare un ordine logico in quanto è solo a partire dalla *seconda* caduta – dal *due* si potrebbe dire – che si può postulare la condizione precedente, la *prima* caduta: solo in quanto perduta tale condizione è riconoscibile, seppur nei termini del rimpianto. L'ordine cronologico è, invece, ipotizzabile, anche se non necessario (ma nemmeno improbabile): si può ipotizzare un periodo nell'esistenza cioraniana<sup>188</sup> in cui si fosse compiuta solo la caduta nel tempo, mentre in seguito, con la coscienza del tempo che, come sostiene l'aforisma in epigrafe è attentato al tempo, avviene la seconda caduta. Si è trattato per lui di un'esperienza capitale, forse dell'esperienza capitale della sua esistenza. Sarebbe forse più corretto sostenere che si è trattato per Cioran di varie esperienze capitali, tutte legate alla coscienza del tempo<sup>189</sup>, che gli hanno aperto l'accesso a quella *rivelazione essenziale*, per dirla nei termini di Savater, a quel *luogo* della lucidità da cui egli ha parlato per tutta la vita<sup>190</sup>. Il Tempo, per Cioran, è sempre stato un'ossessione: egli stesso ammette il suo affetto per il capitolo *Cadere dal tempo*, contenuto ne *La caduta nel tempo*:

“Ma tengo in modo particolare alle ultime sette pagine de *La caduta nel tempo*, che rappresentano quanto di più serio io abbia scritto. Mi sono costate molto, e in genere non sono state capite. Si è parlato poco di questo libro, benché, a mio avviso, sia il più personale e quello in cui ho espresso quanto mi stava più a cuore. C'è infatti maggiore tragedia del cadere dal tempo? Purtroppo pochi lettori hanno colto questo aspetto essenziale del mio pensiero<sup>191</sup>”.

Non ci resta che seguire le indicazioni del nostro pensatore e assumere tale breve saggio come mappa per districarci all'interno della nostra questione. Preveniamo le obiezioni dichiarandoci cattivi navigatori: non seguiremo l'ordine del testo, ma piuttosto quello del nostro discorso. Non si può comunque sfuggire all'obbligo *dell'incipit*:

---

<sup>188</sup> Per quanto breve esso sia: Cioran, in più luoghi, individua la sua presa di coscienza del tempo all'età di cinque anni; cfr. ad esempio *Apolide*, p. 136 e paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>189</sup> Ci riferiamo alla noia e all'insonnia, di cui ci occuperemo nei paragrafi seguenti.

<sup>190</sup> Per essere precisi, contribuiscono a tale *apertura* due altri aspetti di ciò che abbiamo, forse impropriamente, chiamato *intenzionalità* della coscienza: la coscienza della morte e la coscienza che essa ha di se stessa; anche di questo ci occuperemo nei paragrafi seguenti.

<sup>191</sup> *Apolide*, p. 264.

“Per quanto mi aggrappi agli istanti, gli istanti si sottraggono: non ve n'è neppure uno che non mi sia ostile, che non mi ricusi, e non mi significhi il suo rifiuto di compromettersi con me. Tutti inabbordabili, essi proclamano uno dopo l'altro il mio isolamento e la mia disfatta. Noi possiamo agire soltanto se ci sentiamo condotti e protetti da loro. Quando ci abbandonano, manchiamo della molla indispensabile alla produzione di un atto, sia esso capitale o insignificante. Sguarniti, senza sostegni da nessuna parte, affrontiamo allora una sventura inusitata: quella di non avere diritto al tempo<sup>192</sup>”.

Righe molto significative: gli istanti si rifiutano di compromettersi, non garantiscono più la loro protezione, rifiutando così il diritto al tempo. Si dà qui, in termini negativi, la conferma di quanto asserito in precedenza riguardo alla *prima* caduta: solo sotto la protezione del tempo, si può vivere, si può agire, si può morire: all'esterno di esso non si può né vivere né morire. In un altro luogo Cioran infatti scrive:

“Come ho potuto equipararlo [il tempo] all'inferno? L'inferno è quel presente che non si muove, quella tensione nella monotonia, quell'*eternità rovesciata* che non si apre su niente, nemmeno sulla morte, mentre il tempo, che scorreva, che si svolgeva, offriva almeno la consolazione di un'attesa, sia pure funebre. [...] Quando l'eterno presente cessa di essere il *tempo* di Dio per diventare quello del Diavolo, tutto si guasta, tutto diventa rimuginazione dell'Intollerabile, tutto precipita in questo baratro dove si aspetta invano l'epilogo, dove si marcisce nell'immortalità. Colui che vi cade si gira e si rigira, si agita senza risultato e non produce niente. Ecco perché ogni forma di sterilità e di impotenza partecipa dell'inferno<sup>193</sup>”.

Abbiamo sottolineato con il corsivo la nozione di eternità rovesciata, in quanto la reputiamo fondamentale per comprendere il *luogo* dove si trova Cioran: si tratta di un'eternità rovesciata, di un eterno presente che cessa di essere il *tempo di Dio* per diventare quello del demonio, dell'Inferno. La nozione di eternità è sempre stata presente nella riflessione cioraniana: già in *Al culmine della disperazione* si ritrovano due capitoli<sup>194</sup> in cui essa è al centro della riflessione; si tratta, però, dell'eternità *dritta*, non rovesciata, di una vittoria sul tempo e sulla sua drammaticità, di una deviazione e trasfigurazione della vita su “un piano differente, dove le antinomie e la dialettica delle

---

<sup>192</sup> *La caduta*, p. 123.

<sup>193</sup> Ivi, pp. 127-128, primo corsivo nostro.

<sup>194</sup> *Attimo ed eternità* e *Storia ed eternità*, rispettivamente in *Al culmine*, pp. 78-80 e pp. 80-81. Facciamo notare che del secondo capitolo ci siamo già occupati nel paragrafo precedente, in merito alla nozione, piuttosto misteriosa a dire il vero, – di *sovracoscienza*.

tendenze vitali risultano purificate<sup>195</sup>”: “[...un'] eternità in cui non si desidera né rimpiange più niente<sup>196</sup>”. L'eternità di cui, invece, si parla ne *La caduta* non è una vittoria sul tempo, ma bensì una sconfitta patita nei suoi confronti: eternità *cattiva*, in cui si rimpiange il tempo<sup>197</sup>, in cui si brama un reintegro in esso:

“Gli altri cadono nel tempo: io invece sono caduto dal tempo. All'eternità che si ergeva al di sopra di esso succede quest'altra che si pone al di sotto, zona sterile dove non si prova più che un solo desiderio: reintegrare il tempo, innalzarsi ad esso a ogni costo, appropriarsene una particella per insediarsi, per darsi l'illusione di una dimora propria. Ma il tempo è chiuso, il tempo è fuori portata: e proprio dell'impossibilità di penetrarvi è fatta questa eternità negativa, questa *cattiva* eternità<sup>198</sup>”.

Non è indebito estendere la peripezia cioraniana all'uomo: come dice lo stesso Cioran “non è affatto improbabile che una crisi individuale diventi un giorno la crisi di tutti e acquisti così un significato non più psicologico, ma storico. Non si tratta di una semplice ipotesi; vi sono segni che bisogna abituarsi a leggere<sup>199</sup>”.

“Dopo aver sciupato l'eternità vera, l'uomo è caduto nel tempo, dove è riuscito, se non a prosperare, per lo meno a vivere: la cosa certa è che vi si è adattato. Il processo di questa caduta e di questo adattamento si chiama Storia. Ma ecco che lo minaccia un'altra caduta, di cui è ancora difficile valutare l'entità. Questa volta non si tratterà più per lui di cadere dall'eternità, ma dal tempo; e cadere dal tempo significa cadere dalla storia; significa, una volta sospeso il divenire, arenarsi nell'inerzia e nel languore, nell'assoluto della stagnazione, dove il verbo stesso si arena, non potendo sollevarsi fino alla bestemmia o all'implorazione. Imminente o no, questa caduta è possibile, anzi inevitabile. Quando toccherà in sorte all'uomo, egli cesserà di essere un animale storico. Allora, avendo perduto finanche il ricordo della vera eternità, della sua prima felicità, egli volgerà lo sguardo altrove, verso l'universo temporale, verso quel secondo paradiso da cui sarà stato bandito<sup>200</sup>”.

---

<sup>195</sup> *Al culmine*, p. 79.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>197</sup> “Poiché ho troppo denigrato il tempo, il tempo si vendica: mi mette nella condizione del postulante, mi obbliga a rimpiangerlo.”; in *La caduta*, p. 127.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

La peripezia di Cioran potrebbe pertanto essere una sorta di anticipazione di ciò che sarà il destino dell'uomo? Egli non lo esclude, ma nemmeno lo postula. Del resto, l'idea di caduta è inscindibile dall'idea di condanna: che la *fine dell'uomo* sia qualcosa del genere? Ad ogni modo tale impossibilità, tale distanza incolmabile si declina in Cioran in un'attenzione esasperata al tempo stesso, vissuta, come si è detto, nel tono della nostalgia:

“Se non sento il tempo, se nessuno ne è più distante di me, in compenso lo conosco, lo osservo senza posa: esso occupa il centro della mia coscienza. [...] Io, ne sono certo, fui estromesso dal tempo al solo scopo di farne la materia delle mie ossessioni. A dire il vero, io mi identifico con la nostalgia che esso mi ispira. [...] Credo addirittura che mi sarebbe più agevole radicarmi nella vera eternità che reinsediarmi in esso<sup>201</sup>”.

Ossessione che diventa lucidità – una lucidità assassina:

“Ho desiderato troppo il tempo per non falsarne la natura, l'ho isolato dal mondo, ne ho fatto una realtà indipendente da ogni altra, un universo solitario, un succedaneo dell'assoluto. [...] Esso non ha tuttavia previsto che un giorno sarei passato, nei suoi confronti, dall'ossessione alla lucidità, con tutto quello che ciò implica di minaccioso per lui. È così fatto che non resiste all'insistenza con cui lo spirito lo sonda. [...] Questo avviene perché non è fatto per essere conosciuto, ma vissuto; scrutarlo, frugarlo, significa avvilarlo, trasformarlo in oggetto<sup>202</sup>”.

Sondare il tempo, scrutarlo, significa vederlo nella sua realtà essenziale, svuotarlo del senso arbitrario che necessariamente immettiamo in esso; significa sfatare anche l'ultima superstizione – significa perdere la *magia* del possibile:

“Io accumulo passato, non cesso di fabbricarlo e di precipitarvi il presente, senza dargli la possibilità di esaurire la sua stessa durata. Vivere significa subire la magia del possibile; ma quando si scorge nel possibile un passato *a venire*, tutto diventa virtualmente passato, e non vi è più né presente né futuro. Ciò che distingo in ogni

---

<sup>201</sup> *La caduta*, pp. 124-125.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 126.

istante è il suo ansito e il suo rantolo, e non la transizione verso un altro istante. Elaboro tempo morto, mi abbandono all'asfissia del divenire<sup>203</sup>”.

E abbandonare la magia del possibile, elaborare tempo morto significa, come abbiamo già notato, estromettersi dall'esistenza, partecipare dell'inferno della sterilità e dell'impotenza – significa raggiungere il punto estremo della solitudine.

“Finché rimaniamo all'interno del tempo, abbiamo dei simili con i quali intendiamo rivaleggiare; non appena cessiamo di esservi, tutto ciò che essi fanno e tutto ciò che possono pensare di noi non ci importa più tanto, perché siamo così distaccati da loro e da noi stessi che produrre un'opera o anche solo pensarvi ci sembra ozioso o strampalato. L'insensibilità al proprio destino appartiene a colui che è decaduto dal tempo e che, via via che questa decadenza si accentua, diviene incapace di manifestarsi o di voler anche solo lasciare una traccia<sup>204</sup>”.

Essere assolutamente soli corrisponde a essere completamente insensibili al proprio destino: fuori dal tempo l'altro non esiste, neppure come termine di confronto, neppure come punto di riferimento. E nemmeno noi esistiamo: siamo talmente distaccati da tutto che *produrre* un'opera o anche solo pensarci è inconcepibile. Ci troviamo nella condizione diametralmente opposta a quella del resto del mondo, dei non-caduti: anche il feticcio del fare, dell'operare è annullato e con esso il soggetto operante. Il decaduto non è più capace di manifestarsi, di lasciare la minima traccia di sé, anzi scompare la volontà di lasciare segni della propria esistenza. Forse è qui, in questa decadenza misteriosa<sup>205</sup> che va cercata la radice dell'anonimato, così presente nella riflessione cioraniana: a mano a mano che la decadenza avanza, si indebolisce sempre più la volontà di far segno e di lasciar segno, di farsi un nome, una *fama*. E, dato che ci si incaglia nell'immortalità, nella contemporanea impossibilità di vivere e morire, si

---

<sup>203</sup> *La caduta*, pp. 123-124.

<sup>204</sup> Ivi, p. 130.

<sup>205</sup> Ivi, pp. 130-131: “[...] Bisogna [...] riconoscere che c'è del mistero nella decadenza. [...] Lo spettacolo della decadenza prevale su quello della morte: tutti gli esseri muoiono; soltanto l'uomo è *chiamato* a decadere. Egli è in bilico rispetto alla vita (come la vita, del resto, lo è rispetto alla materia). Più si allontana da essa, sia innalzandosi sia cadendo, più si avvicina alla propria rovina. Che giunga a sfigurarsi o a trasfigurarsi, in entrambi i casi erra. E bisogna anche aggiungere che tale errore, egli non può evitarlo senza eludere il suo destino”. Facciamo notare come Cioran nomini per la seconda volta la nozione di destino e come nel paragrafo precedente egli avesse legato anche l'idea di fatalità alla coscienza. Teniamo a mente tali spunti: ci torneranno utili nel corso dell'elaborato per comprendere come Cioran intenda il rapporto necessità-libertà.

rinuncia anche a una tomba. Cioran rinnega così la socialità, la natura sociale del decaduto, rinnegando al contempo l'esistenza degli altri. Cioran, il Decaduto, rinnega se stesso e gli altri, avanzando nella decadenza. La sua riflessione, come ipotizzavamo in un paragrafo precedente<sup>206</sup>, non potrebbe, anzi non dovrebbe pertanto risolversi in un monologo? Un monologo fuori dal tempo e dalla storia? Sarebbe questo il segreto della sua *inattualità*? Ci ritorneremo. Concludendo, vorremmo citare ancora Cioran, che può fungere sia da sintesi per tutto ciò che è stato detto finora, sia da ponte per le nostre successive scorribande:

“Il tempo, bisogna pur convenirne, costituisce il nostro elemento vitale; quando ne siamo spossessati, ci troviamo senza appoggio in piena irrealtà o in pieno inferno. O in entrambi contemporaneamente: nella noia, nostalgia inappagata del tempo, impossibilità di riafferrarlo e di inserirvisi, frustrazione di vederlo scorrere lassù, al di sopra delle nostre miserie. Aver perduto insieme l'eternità e il tempo! La noia è la rimuginazione di questa duplice perdita. Vale a dire lo stato normale, il modo di sentire ufficiale di un'umanità finalmente espulsa dalla storia<sup>207</sup>”.

Inevitabile, pertanto, il nostro rivolgere l'attenzione alla noia.

## 1.5 Il tempo estraneo: la noia

“Fra la Noia e l'Estasi si svolge tutta la nostra esperienza del tempo<sup>208</sup>”.

“Annoiarsi è masticare tempo<sup>209</sup>”.

“La vita è più e meno della noia, benché sia nella noia e per la noia che si scorge ciò che essa vale. Una volta che questa si insinua in te e tu cadi sotto la sua invisibile egemonia, tutto sembra

---

<sup>206</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

<sup>207</sup> *La caduta*, p. 130.

<sup>208</sup> *Sillogismi*, p. 50.

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 47.

insignificante al confronto. Si potrebbe dire altrettanto del dolore. Certamente. Ma il dolore è localizzato, mentre la noia evoca un male senza sede, senza supporto, senza nulla salvo questo nulla, non identificabile che ti erode. Erosione pura, il cui effetto non è percepibile, e che ti trasforma lentamente in un rudere inavvertito dagli altri e quasi inavvertito da te stesso<sup>210</sup>”.

La noia, dunque. Essa si qualifica come una di quelle esperienze capitali in seguito alle quali Cioran afferma addirittura la necessità di cambiare nome, in quanto non si è più gli stessi – non si potrà mai più essere gli stessi<sup>211</sup>. *Esperienze* che, come in parte sappiamo e come vedremo, comportano costitutivamente un doppio movimento: esse sono, al contempo, liberazione e condanna. Queste caratteristiche ineriscono a tutte le *esperienze* che ci proponiamo di osservare in questo e nei paragrafi seguenti. Notiamo anche che, qualificandosi pregiudizialmente come *vissuti*, esse presentano necessariamente un connubio tra fisiologia e metafisica. “Ma – come scrive Calasso riguardo a Baudelaire – non era la metafisica a diventare fisiologia. Piuttosto la fisiologia stringeva un patto con la metafisica<sup>212</sup>”. Nella noia questo connubio rimane quasi occulto, ma innegabile e essenziale; in un' intervista<sup>213</sup> Cioran infatti sostiene:

“La noia è stata e continua ad essere la sventura della mia vita, inconcepibile senza una base fisiologica. Accade che il senso di vuoto che precede o che è la noia stessa, si trasforma in un sentimento universale che ingloba tutto, facendo così sparire la base organica. Ma minimizzare questa base è come barare<sup>214</sup>”.

---

<sup>210</sup> *Squartamento*, p. 142.

<sup>211</sup> *L'inconveniente*, p. 76: “Dopo certe esperienze si dovrebbe cambiare nome, dato che non si è più gli stessi. Tutto assume un altro aspetto, a cominciare dalla morte, che appare prossima e desiderabile; ci si riconcilia con essa, e si giunge a ritenerla «la migliore amica dell'uomo», come la chiama Mozart in una lettera al padre agonizzante”.

<sup>212</sup> R. Calasso, *La folie Baudelaire*, Adelphi, Milano 2008, p. 39. Calasso conclude: “E la poesia lo avrebbe rispettato”. Ci rifaremo a questa affermazione nei capitoli seguenti. Affrontare la scelta cioraniana di un pensiero lirico, legato all'io, è un passaggio obbligato per tentare di comprendere la sua *stilistica*: crediamo che l'evidenza del legame di tale assunzione con la poesia sia così scontata da non necessitare di spiegazioni; altrettanto evidenti, nello sfogliare l'*opera* cioraniana, risultano i rapporti diretti con questo genere letterario. È quindi necessario che la nostra attenzione si rivolga a questi temi. Non mancheremo ai nostri doveri.

<sup>213</sup> Intervista con J.L. Almira, *Los detalles mínimos y las pasiones desencadenadas*, in «El País», 13 novembre 1983; ora in *Apolide*, pp. 133-143.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 136.



La portata metafisica della noia è tale da fagocitare la sua *origine* fisiologica: ma senza tale base la noia nemmeno sarebbe concepibile. Nel tentativo di *analisi* del fenomeno noia si corrono, pertanto, due rischi opposti e paralleli: assecondare la noia nel suo *gioco*, ossia dimenticare o minimizzare le sue origini, sarebbe infatti come barare: ma, al contempo, anche occultare la sua portata inglobante sarebbe altrettanto disonesto, oltre che inesatto. Bisognerà quindi, con un gioco di equilibrio, tenere sempre presenti entrambe le componenti di questa – per dirla con un ossimoro – *sensazione metafisica*. Notiamo anche come Cioran abbozzi qui una sorta di definizione della noia – definizione rispettosa di entrambi i lati della questione: si tratterebbe infatti di un *senso* di vuoto (livello fisiologico) che si trasforma in quel sentimento universale che ingloba tutto (livello metafisico). Non sfugga come Cioran introduca già qui il *vuoto*: termine centrale nella sua riflessione, con cui ci confronteremo nel seguito del presente paragrafo. Dato che, come ampiamente affermato, si tratta di un'esperienza è dalla *biografia* che dobbiamo partire. Cioran sperimenta molto presto tale sentimento, seppur comprendendone l'importanza solo molto in seguito. La sua prima esperienza della noia infatti

“Risale alla prima guerra mondiale. Avevo cinque anni. Una sera, credo fosse d'estate, tutto quello che mi circondava ha perduto ogni senso, si è svuotato di senso, si è irrigidito: una sorta di angoscia insopportabile. Senza che allora potessi esprimere quanto accadeva, mi ero reso conto dell'esistenza del tempo<sup>215</sup>”.

Seconda sorta di definizione<sup>216</sup> o meglio raffinamento della precedente: Cioran parla significativamente di una perdita di senso del mondo a lui circostante che si caratterizza in termini di *svuotamento*; perifrasi riassumibile in quel senso di vuoto di cui si parlava prima. A voler essere precisi qui si dovrebbe aggiungere, a nostro avviso, un particolare alla locuzione cioraniana: ciò che Cioran avverte potrebbe infatti qualificarsi in maniera più appropriata come *il senso del vuoto del senso*. Cioran parla qui anche di un

---

<sup>215</sup> *Apolide*, p. 136.. Cfr. *ivi*, p. 70: “Avevo cinque anni – so che è ridicolo, ma tant'è –, e mi ricordo che un pomeriggio, esattamente alle tre, ho avuto questa esperienza che ho messo a fuoco molto più tardi: ho sentito il tempo *scollarsi* dall'esistenza”. Trascurabile, a nostro avviso, la discrepanza temporale; notevole, invece, la coincidenza di termini.

<sup>216</sup> Siamo consapevoli di come Cioran ci imputerebbe di essere vittime della mania filosofica della definizione che, a suo avviso, occultata il cadavere della cosa definita. Purtroppo, per i nostri fini, dobbiamo sacrificare a tale altare.

irrigidimento: come sempre, non si tratta di una notazione fine a se stessa. Ritroveremo altre ricorrenze di tale termine nelle citazioni che andremo ad ascoltare nel seguito del paragrafo. Ad ogni modo, escluso quest'ultima aggiunta, la coincidenza delle affermazioni è evidente. Cioran, poi, ribadisce la natura *esperienziale* del fenomeno: egli provava “una sorta di angoscia insopportabile”, che non raggiunse il livello della consapevolezza né tantomeno dell'espressione. Ciò che egli non era ancora in grado di esprimere è proprio ciò che a noi qui preme sottolineare: egli si rese conto dell'esistenza del tempo. Pertanto, ricapitolando: il senso della perdita del senso, del vuoto del senso del mondo circostante corrisponde alla presa di coscienza dell'esistenza del tempo: come sostenuto in nota, il tempo, *in* questo senso di vuoto, si *scolla* dall'esistenza. Questo senso di vuoto e questa consapevolezza sarebbero quindi la noia. Altre parole cioraniane sono ora necessarie per proseguire:

“Nella noia il tempo non può scorrere. Ogni istante si dilata, e non si compie, per così dire, il passaggio da un istante all'altro. Ne consegue che si vive in una profonda non adesione alle cose. [...] Nella vita l'esistenza e il tempo vanno di pari passo, formano una unità organica. Si avanza insieme con il tempo. Nella noia il tempo si stacca dall'esistenza e ci diventa *estraneo*. Ora, ciò che chiamiamo vita e azione è l'inserimento nel tempo. Noi *siamo* tempo. Nella noia non siamo più nel tempo<sup>217</sup>”.

E ancora:

“[...] la noia in fondo è imperniata sul tempo, sull'orrore del tempo, la paura del tempo, la rivelazione del tempo, la coscienza del tempo. Quelli che non sono coscienti del tempo non si annoiano: la vita è sopportabile soltanto a patto di non essere coscienti di ogni momento che passa, altrimenti si è spacciati. *L'esperienza della noia è la coscienza del tempo esasperata*<sup>218</sup>”.

Le due citazioni ci permettono qualche passo in avanti: innanzitutto, oltre alla conferma che nella noia il tempo si stacca (si *scolla*) dall'esistenza, sappiamo ora che il tempo ci diventa *estraneo*. Si accede – nostro malgrado – a una temporalità *altra*<sup>219</sup>:

---

<sup>217</sup> *Apolide*, pp. 79-80.

<sup>218</sup> *Ivi*, pp. 334-335, corsivo nostro.

<sup>219</sup> Come del resto accadrà con l'insonnia: lo vedremo in maniera più approfondita nel prossimo paragrafo.

una temporalità in cui “il tempo non può scorrere”, in cui si verifica una dilatazione infinita di ogni istante, tale che “non si compie, per così dire, il passaggio da un istante all’altro”. “Essa ci fa sentire il tempo troppo lungo, inadatto a svelarci una fine<sup>220</sup>” scrive Cioran in un altro luogo. Tempo che si allunga asintoticamente, tempo che non è in grado di scorrere, tempo che si irrigidisce, si blocca: tempo in cui ogni istante, come Achille, non potrà mai raggiungere la tartaruga che è l’istante successivo. Tempo che non lascia intravedere la fine. “Non possiamo agire se non in funzione di una durata limitata: un giorno, una settimana, un mese, dieci anni o una vita. Se, per disgrazia, rapportiamo i nostri atti al Tempo, tempo e atti si eclissano; ed è l’avventura nel *nulla*, la genesi del No<sup>221</sup>”. *Percepando* in maniera esasperata il Tempo, parlando cioè da (de)caduti dal tempo<sup>222</sup>, non siamo più nel tempo, non procediamo inavvertitamente e di pari passo con esso, addirittura *non siamo più tempo*: ciò significa scoprire il tempo, conoscerlo come *estraneo*, come perduto; e significa, proprio a causa di questa scissione, di questo scollamento, non essere più nella vita e nell’azione, ma bensì inoltrarsi nel *nulla* e nella *negazione*, in “una profonda non adesione alle cose”. L’impossibilità profonda di aderire alle cose: è questo un *leitmotiv* del pensiero cioraniano. Per ora accontentiamoci di averlo accennato. Ci ritorneremo. Rileggiamo ora la citazione precedente: Cioran elenca una serie di sostantivi per svelare su cosa si impervi la noia; come sempre – e ciò deve stupire in quanto si tratta di una risposta orale, quindi con un margine minimo di riflessione – si tratta di un elenco in cui nulla è casuale o superfluo, in cui nulla è abbellimento o retorica. Che la noia si impervi sul tempo e sulla coscienza del tempo lo sappiamo (e abbiamo cercato di argomentarlo nelle righe precedenti); ciò che qui salta agli occhi sono gli altri tre termini scelti da Cioran: orrore, paura, rivelazione. In particolare ci rivolgeremo agli ultimi due, in quanto la paura, intesa come paura della fine del tempo e quindi della morte, sarà trattata in un paragrafo successivo. Partiamo quindi dalla rivelazione. Nella noia il tempo *si rivela* ed è *rivelatore*: di cosa? “La noia è l’eco in noi del tempo che si lacera... la rivelazione del vuoto, l’esaurirsi di quel delirio che sostiene – o inventa – la vita...<sup>223</sup>”. Il tempo si lacera e la noia è l’eco di tale lacerazione: ci rivela quindi ancora una volta il vuoto, il nulla... Quel nulla che è l’esaurirsi del “delirio che sostiene – o inventa – la vita”. La noia è

---

<sup>220</sup> *Sommario*, p. 27.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>222</sup> Crediamo sufficienti, per il chiarimento di questa condizione, le osservazioni da noi condotte nel precedente paragrafo, a cui, eventualmente, rimandiamo.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 26.

sintomo proprio di quest'abisso che si viene a creare tra il soggetto e la vita, di questa frattura dell'organicità che ci impedisce la vita e, al contempo, ci consente di vedere realmente l'essenziale. La noia è quindi un'esperienza *formativa*:

“Chi non conosce la noia si trova ancora nell'infanzia del mondo, quando le epoche erano di là da venire; rimane chiuso a questo tempo stanco che si sopravvive, che ride delle sue dimensioni, e soccombe sulla soglia del suo stesso... avvenire, trascinando con sé la materia, elevata improvvisamente a un lirismo di negazione. [...] Un briciolo di chiaroveggenza ci riconduce alla nostra condizione primordiale: la nudità; un pizzico di ironia ci spoglia di quel paludamento di speranze che ci permette di ingannarci e di immaginare l'illusione: ogni via opposta conduce fuori dalla vita. La noia non è che l'inizio di questo itinerario... [...] La noia ci rivela un'eternità che non è il superamento del tempo, bensì la sua rovina; è l'infinito delle anime marcite per mancanza di superstizioni, un assoluto piatto in cui nulla impedisce più alle cose di girare in tondo alla ricerca della propria caduta. La vita si crea nel delirio e si disfa nella noia<sup>224</sup>”.

Chi non si annoia non conosce “questo tempo stanco che si sopravvive”, che si schernisce delle sue dimensioni, trascinando con sé, nel suo soccombere a se stesso, la materia che si innalza alla negazione. La materia assurge a tale condizione in quanto la noia, dotandoci di “un briciolo di chiaroveggenza” e di “un pizzico di ironia” ci riporta alla nostra nudità primordiale, denudandoci anche di “quel paludamento di speranze” che ci consente di reiterare le illusioni salutari all'esistenza. Pertanto la noia è il fattore dissolutore di quel delirio che crea la vita, che è la vita; molto significativamente Cioran sostiene che essa è la prima tappa di quel percorso che conduce in direzione opposta alla vita: la noia, infatti, è l'inizio della lucidità... Tornando alla rivelazione, da cui queste ultime riflessioni hanno preso il via, notiamo che Cioran utilizza ancora una volta il termine in questione, affermando che “la noia ci *rivela* un'eternità che non è il superamento del tempo” (la *buona* eternità di cui parlavamo nel capitolo precedente), ma “la sua rovina” (la *cattiva* eternità dell'uomo caduto dal tempo). Non ci sembra superfluo riproporre qui le parole cioraniane con cui avevamo concluso il paragrafo precedente:

“Il tempo, bisogna pur convenirne, costituisce il nostro elemento vitale; quando ne siamo sprossessati, ci troviamo senza appoggio in piena irrealtà o in pieno inferno. O in entrambi contemporaneamente: nella noia, nostalgia inappagata del tempo, impossibilità

---

<sup>224</sup> *Sommario*, pp. 26-27.

di riafferrarlo e di inserirvisi, frustrazione di vederlo scorrere lassù, al di sopra delle nostre miserie. Aver perduto insieme l'eternità e il tempo! La noia è la rimuginazione di questa duplice perdita. Vale a dire lo stato normale, il modo di sentire ufficiale di un'umanità finalmente espulsa dalla storia<sup>225</sup>”.

Questa cattiva eternità, questa estraneità al tempo – nostro elemento vitale –, si qualifica *come contemporaneità di irrealtà e inferno*: è “l’infinito delle anime marcite per mancanza di superstizioni”, cioè per assenza di quegli appoggi illusori, di quelle speranze che solo l’appartenenza inconscia al tempo ci permetteva di possedere. È, cioè, “lo stato *normale*<sup>226</sup>”, il modo di percepire ufficiale dell’umanità estromessa da quella compromissione con il tempo e con gli atti che è la storia. Questo è il lato dell’irrealtà, del senso del vuoto del senso a cui abbiamo accennato in precedenza. Il lato infernale si declina invece nei termini della nostalgia, della frustrazione e del rimpianto; abbiamo qui un’altra *definizione* della noia, o meglio altri elementi da aggiungere al nostro quadro: la noia è appunto “nostalgia inappagata del tempo, impossibilità di riafferrarlo e di insediarsi” (quindi rimpianto per una condizione precedente alla caduta), “frustrazione di vederlo scorrere lassù” e “rimuginazione” della “duplice perdita” del tempo e dell’eternità. La noia, quindi, è un sentimento duplice: è risveglio e rimpianto, vuoto e nostalgia, irrealtà e inferno. “L’inferno è un rifugio in confronto a questo spaesamento nel tempo, a questo languore vuoto e prostrato in cui nulla ci trattiene se non lo spettacolo dell’universo che si deteriora sotto i nostri occhi<sup>227</sup>”: questa ricorrenza della parola *inferno* ci permette un’ulteriore passo avanti; essa è contenuta nel medesimo capitolo del *Sommario*<sup>228</sup> da cui avevamo tratto alcune citazioni precedenti e ci consente di fare i conti con il secondo termine da noi evidenziato nella citazione tratta da *Un apolide metafisico*<sup>229</sup>: 'orrore'. La noia si basa sull’orrore del tempo, sosteneva Cioran. Ora, le altre ricorrenze della parola 'orrore'

---

<sup>225</sup> *La caduta*, p. 130.

<sup>226</sup> Non ci sembra superflua una precisazione terminologica: per evitare equivoci definiamo ciò che intendiamo propriamente con uomo *normale* e uomo *comune*. L’aggettivo qualificativo *normale* (da noi sempre citato in corsivo) è spesso utilizzato da Cioran per indicare la sua condizione di caduto dal tempo, di uomo lucido, propriamente disilluso, di risvegliato: ed è in questa accezione, paradossale se vogliamo, che intendiamo utilizzarlo. Per quanto riguarda invece l’uso del qualificativo *comune* (anche qui sempre citato in corsivo) ci riferiamo alla condizione dell’uomo nel tempo, dell’uomo ingannato, schiavo dell’illusione salutare che crea e mantiene la vita, dell’uomo cieco su se stesso e sul mondo.

<sup>227</sup> *Sommario*, pp. 27-28.

<sup>228</sup> *Disarticolazione del tempo*, pp. 26-28.

<sup>229</sup> Cfr. nota 11 del presente paragrafo.

collegate al concetto di noia, suggeriscono l'inesistenza dell'oggetto di questo orrore. Si tratta infatti di

“un male non localizzato e sommamente impreciso, che colpisce il corpo senza lasciarvi traccia, che si insinua nell'anima senza imprimervi un segno, [che] assomiglia a una malattia cui si sia sopravvissuti ma che abbia assorbito le nostre possibilità, le nostre riserve di *attenzione* e ci abbia lasciati incapaci di colmare il vuoto conseguente alla scomparsa delle nostre angosce e allo svanire dei nostri tormenti<sup>230</sup>”.

Questo “orrore impreciso che respinge ogni cosa e toglie ai desideri la forza di generare errori freschi<sup>231</sup>” è “il punto critico della vitalità<sup>232</sup>”: come non notare la simmetria con i termini riferiti alla noia? Cioran prosegue: “I sensi perdono la linfa, le vene si inaridiscono e gli organi percepiscono soltanto la distanza che li separa dalle loro funzioni. Tutto diventa insipido: cibi e sogni. Non più aromi nella materia né enigmi nei sogni; gastronomia e metafisica diventano entrambe vittime della nostra inappetenza. Restiamo ore ad attendere altre ore, ad attendere istanti che non fuggano più il tempo, istanti fedeli che ci ristabiliscano nella mediocrità della salute... e nell'oblio dei suoi scogli<sup>233</sup>”. Inizio della via che conduce in direzione opposta alla vita, incapacità di generare errori freschi, di perpetuare le superstizioni che servono alla vita, che *sono* la vita. Niente più azione, solo l'attesa di ristabilirsi nel tempo, nella salute, nell'incoscienza<sup>234</sup>. Una precisazione è però d'obbligo: questo riferimento alla salute non implica che la noia si qualifichi come una malattia; Cioran è molto esplicito a riguardo:

“Chi soffre di uno specifico male non ha il diritto di lamentarsene: ha un'occupazione. I grandi sofferenti non si annoiano mai: la malattia li riempie, così come il rimorso nutre i grandi colpevoli. Ogni sofferenza intensa suscita un simulacro di pienezza e propone alla coscienza una realtà terribile, che essa non

---

<sup>230</sup> *Sommario*, p. 27.

<sup>231</sup> Ivi, p. 81 (il *poème* in questione si intitola proprio *L'orrore impreciso*).

<sup>232</sup> *Ibidem*.

<sup>233</sup> Ivi, p. 81.

<sup>234</sup> “Noi accettiamo senza sgomento l'idea di un sonno ininterrotto; invece, un risveglio eterno (l'immortalità, se fosse concepibile, sarebbe proprio questo) ci sprofonda nel terrore. L'incoscienza, una patria; la coscienza, un esilio.”; in *L'inconveniente*, p. 113.

riesce a eludere; mentre la sofferenza *senza materia*, in quel lutto temporale che è la noia, non oppone alla coscienza niente che la obblighi a un passo fruttuoso<sup>235</sup>”.

La noia è quindi sì sofferenza, ma “sofferenza *senza materia*”, vuoto che non spinge la coscienza a nessun “passo fruttuoso”: stasi totale, inappetenza metafisica e gastronomica, inesistenza di aromi e enigmi, “assoluto piatto in cui nulla impedisce più alle cose di girare in tondo alla ricerca della propria caduta”. Come si nota, si sono mischiati qui i termini scelti da Cioran per designare sia l’orrore impreciso che la noia: non sembra quindi così insensato azzardare che questo orrore impreciso sia causato dalla noia e che l’orrore del tempo di cui Cioran parlava in precedenza si annulli, in questo appiattimento totale causato dall’azione della noia. “La Noia livella gli enigmi: è una fantasticheria *positivista*<sup>236</sup>”, scrive ancora Cioran nei *Sillogismi*. La corrispondenza con un passo tratto ancora da *Disarticolazione del tempo* ora sembra perfetta:

“Gli istanti si susseguono gli uni agli altri: nulla conferisce loro l’illusione di un contenuto o la parvenza di un significato; si svolgono; il loro corso non è il nostro; prigionieri di una percezione inebetita, li guardiamo passare; il vuoto del cuore dinanzi al vuoto del tempo. Due specchi, uno di fronte all’altro, che riflettono la loro assenza, una stessa immagine di nullità... Come sotto l’effetto di un’idiozia sognante, ogni cosa si livella: niente più cime, niente più abissi... Dove scoprire la poesia delle menzogne, il pungolo di un enigma?<sup>237</sup>”.

Questo passo, a nostro avviso, è conclusivo: la successione degli istanti, dilatati a tal punto da non poterne intravedere la fine, senza alcuna “illusione di contenuto” o “parvenza di significato”, scorre lassù, estranea a noi. “Il loro corso non è il nostro”. Noi, “sotto l’effetto di un’idiozia sognante”, “prigionieri di una percezione inebetita” li guardiamo passare: tutto si livella... “Niente più cime, niente più abissi”: solo il rimpianto della “poesia delle menzogne”, del “pungolo di un enigma”. E poi un’immagine al contempo quieta e terribile: due specchi, posti uno di fronte all’altro, “che riflettono la loro assenza, una stessa immagine di nullità”: questi due specchi sono il vuoto del cuore (potremmo dire della coscienza? O dei sentimenti?) e il vuoto del tempo. Ma questo vuoto non potrebbe essere assimilabile alla *purezza* di cui parla Sylvie

---

<sup>235</sup> *Sommario*, p. 27.

<sup>236</sup> *Sillogismi*, p. 30

<sup>237</sup> *Sommario*, p. 26.

Jaudeau? Non potrebbe essere il risultato di quella riduzione, di quell'*epoché* a cui mirerebbero la noia e l'estasi? Leggiamo un breve passo tratto da *Mistica e saggezza* e poi cercheremo di trarre alcune conclusioni:

“Scoprendo il rovescio del tempo, il rovescio del mondo, la noia racchiude le stesse potenzialità rivelatrici dell'estasi; l'una e l'altra, originate da uno stesso principio, polarizzano il percorso metafisico, rappresentando i confini opposti della coscienza: «Fra la noia e l'estasi si svolge tutta la nostra esperienza del tempo» (SA). Se si considera che il tempo occupa la distanza fra la coscienza e il mondo, l'estasi colma questo scarto, mentre la noia lo scava. Essa è «abisso fra lo spirito e i sensi» (s). La riduzione fenomenologica si esercita di conseguenza in modo diverso nell'uno e nell'altro caso: l'estasi pone l'accento sulla *purezza* della coscienza, la noia su quella del tempo. La noia, che mette a nudo il tempo, è «erosione pura», materia di una «réverie positivista» in grado di ridurre a oggetto di coscienza una dimensione che altro non è se non la coscienza stessa; tale réverie, insomma, denuncia il carattere perverso dello spirito che si dissocia da se stesso. La noia rimugina il nulla, realizzando le potenzialità autodistruttive dello spirito: simulacro di morte, che l'estasi riproduce in una versione nobile e luminosa. Noia ed estasi incarnano, quindi, le due figure complementari di uno stato eccezionale di purezza dell'essere, in cui si verifica «l'irruzione dell'assoluto nella storia», per riprendere la definizione della mistica proposta da Cioran<sup>238</sup>”.

Procediamo passo per passo. Innanzitutto la Jaudeau sottolinea la comunanza di principio, di *origine* dei due fenomeni della noia e dell'estasi: essi hanno la medesima portata conoscitiva – anzi rivelatrice – ma la direzione è opposta; la noia infatti realizza in negativo ciò che l'estasi realizza in positivo. Esse polarizzano, rappresentandone i limiti, il percorso metafisico concesso all'uomo: sono infatti i *confini* della coscienza. Entrambe mirano, per usare i termini della Jaudeau, a una riduzione fenomenologica: questo parallelismo è molto interessante; vediamo di coglierne almeno i punti fondamentali. In termini rigorosamente husserliani la riduzione (o *epoché*) è una pratica che mira alla sospensione di quello che viene definito atteggiamento naturale, a una sospensione cioè di tutto ciò che è contingente, di tutto ciò che è storico: dato che non posso avere la certezza che il mondo esista apoditticamente, sospendo i miei giudizi di verità e di esistenza nei suoi confronti, lo considero solamente come un apparire non ancora verificato. La Jaudeau si limita a sottolineare come nell'*epoché* vi sia “sospensione di tutto ciò che dipende dai dati dell'esperienza empirica<sup>239</sup>” al fine di

---

<sup>238</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., pp. 58-59.

<sup>239</sup> Ivi, p. 53.



“affrancarsi dalla coscienza «mondana», [di] distinguere l’io puro dalle sue rappresentazioni<sup>240</sup>”. La scelta terminologica operata qui è interessante: si tratta di un congedo temporaneo dei *cogitata* per giungere al *Cogito*, a quell’ego puro spogliato dalle pastoie del pensiero rappresentativo. Non è opportuno qui soffermarsi su questioni inerenti l’*epoché* o la critica fenomenologica. Reputiamo sostanzialmente corrette le valutazioni della Jaudeau, seppur incomplete (ci si potrebbe leibnizianamente chiedere dove vanno a finire le *cogitationes*), e pertanto continuiamo a seguirla nel suo percorso. Ciò che è qui in gioco è la *purezza*: rifacendoci ancora alle sue valutazioni cerchiamo di chiarire cosa si intenda qui con questo termine. Innanzitutto sarebbe un termine “scevro di connotazioni morali<sup>241</sup>” e, in secondo luogo, si innesterebbe “sulla nostalgia di uno stato anteriore alla caduta: l’impurità, o regno della mescolanza, secondo gli gnostici, è il marchio dell’esistenza intramondana<sup>242</sup>”. La Jaudeau fa riferimento alla gnosi, a cui spesso Cioran è, non a torto, associato: egli stesso sostiene di ammettere la gnosi, di avere un che di gnostico<sup>243</sup>. E corretta, a nostro avviso, è anche la valutazione della purezza come risalente a prima della caduta, a prima dell’individuazione: in un passo del *Sommario* Cioran lo esplicita chiaramente: “L’impurità soltanto è segno di realtà<sup>244</sup>”. E infatti la riduzione si compie all’esterno dell’esistenza, ai limiti della coscienza e in modo da trascendere lo *status* di creatura, di esistente. L’estasi mira a una sorta di fusione con il Tutto della divinità, quindi alla purezza della coscienza, mentre la noia apre all’esperienza essenziale e più nobile: quella del Nulla, quindi alla purezza del tempo. In entrambi i casi non si è più uomini, non si vive nella condizione dell’uomo comune, ingannato dalle salutari illusioni, da quel delirio che inventa e conserva la vita. Nella noia, impasse suprema, fantasticheria positivista che tutto annulla non ci sono più cime né abissi, tutto è piatto, tutto è *provincia*. Niente più azione, niente più tragicità,

---

<sup>240</sup> S. Jaudeau, *op. cit.*, p. 53.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> *Ivi*, pp. 53-54.

<sup>243</sup> Alla domanda se la sua propensione al misticismo e il suo odio per il mondo derivassero dalla tradizione ortodossa, Cioran rispose: “Direi piuttosto che hanno affinità con la setta gnostica dei Bogomili, gli antenati dei Catari, che ebbero grande influenza soprattutto in Bulgaria. Da ragazzo ero, a dir poco, ferocemente ateo. Quando ai pasti si recitava la preghiera, immediatamente mi alzavo da tavola e me ne andavo. Tuttavia confesso di condividere abbastanza la credenza profonda del popolo rumeno secondo la quale la creazione e il peccato sono un’unica identica cosa. In larga parte della cultura balcanica la creazione è sempre stata messa sotto accusa. E che cos’è la tragedia greca se non il lamento costante del coro – ossia del popolo – sul destino? Dioniso, del resto, veniva dalla Tracia.”: in *Apolide*, pp. 13-14. Per le connessioni tra l’origine geografica di Cioran e un certo fondo del suo pensiero: cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>244</sup> *Sommario*, p. 36.

niente più vita e nemmeno morte. Solo lucidità, solo il lato negativo dell'estasi. Nell'estasi, invece, c'è la positività di una trascendenza, di un rifugio nel Divino, di qualcosa a cui appoggiarsi, in cui *perdersi*. Rimandiamo al paragrafo successivo il necessario, anche se breve, confronto con l'estasi. Per un quadro più generale dei rapporti mistica profana-mistica religiosa bisognerà pazientare sino al paragrafo riguardante la coscienza autofaga. Per ora facciamo solo notare come, probabilmente, Cioran consideri sempre questa questione da “spirito religioso senza religione<sup>245</sup>”: egli infatti sembra sempre mostrare il corrispettivo religioso delle esperienze capitali che descrive, forse per mostrare come una tentazione di religiosità, una necessità di assoluto resti sempre in agguato (“All’orizzonte c’è sempre un dio che minaccia<sup>246</sup>”); nello specifico instaura anche un confronto fra la noia e l'*acedia*, annoverata, non a caso, tra i sette peccati capitali: entrambe per Cioran rappresentano ancora una volta una caduta, una caduta dallo stato d'estasi.

“La caduta corrisponde a una diminuzione dell'intensità interiore, a un ritorno alla normalità. La beatitudine dell'estasi è quasi insopportabile. Si ha l'impressione che tutto sia risolto, e che il divenire non abbia più senso. Sono attimi straordinari, che riscattano la vita: sempre, in seguito, si spera di vederli tornare. Il disinganno è assai amaro per il credente: il mistico si sente abbandonato, respinto da Dio, minacciato di inaridimento spirituale. Sprofonda allora nella noia, nella *acedia*, questa malattia dei solitari che racchiude un aspetto quasi demoniaco. Il pericolo, per loro, non è il diavolo, ma il vuoto<sup>247</sup>”.

Secondo Cioran, l'*acedia* è il sentimento di abbandono che il credente sperimenterebbe in seguito alla beatitudine dell'estasi: è come se Dio respingesse il mistico che, quasi inevitabilmente, sprofonda nell'*acedia*, nell'assenza di spiritualità, nel vuoto. È il vuoto che tenta il mistico, non il diavolo, non la negazione. Ricordiamoci di questo aspetto, ci torneremo fra poco. Ora rivolgiamoci brevemente a ciò che Cioran scrive di questa malattia dei solitari nel *Sommario*:

“Questa stasi degli organi, questa ebetudine delle facoltà, questo sorriso pietrificato non ti ricordano spesso la noia dei conventi, i cuori disertati da Dio, l'aridità e l'idiozia dei

---

<sup>245</sup> *Esercizi*, p. 142.

<sup>246</sup> *Sommario*, p. 54.

<sup>247</sup> *Apolide*, pp. 248-249. Cfr. S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 19.

monaci che si esecrano nel trasporto estatico della masturbazione? Tu non sei altro che un monaco senza ipotesi divine e senza l'orgoglio del vizio solitario. La terra e il cielo sono le pareti della tua cella, e nell'aria che nessun alito muove regna soltanto l'assenza di orazione. Votato alle ore vuote dell'eternità, alla periferia dei brividi e ai desideri ammuffiti che marciscono all'approssimarsi della salvezza, tu muovi verso un giudizio universale senza fasti e senza trombe, mentre i tuoi pensieri, come unica solennità, non hanno immaginato altro che la processione irreali delle speranze. Con l'aiuto delle sofferenze, le anime un tempo si libravano verso le volte; tu urti contro di esse. E ricadi nel mondo come in una Trappa senza fede, a vagabondare nel Viale, Ordine delle donne perdute – e della tua perdizione<sup>248</sup>”.

Malattia dei solitari di cui Cioran – uomo a cui la fede è preclusa per essenza<sup>249</sup> e a cui è altrettanto estraneo l'*orgoglio* della masturbazione<sup>250</sup> – si sente vittima, senza godere però degli appigli che una fede, seppur nel rimpianto offre. Le pareti della sua cella sono il cielo e la terra, l'aria è ferma, vuota, dominata dall'assenza di orazione. Neppure le sofferenze che un tempo innalzavano ai cieli sono *salutari*: esse sono solo un'illusione di elevazione, illusione tanto più grave in quanto la ricaduta nel mondo si compie come in una “Trappa senza fede”, come il ritorno alla perdizione quotidiana. L'abbandono del credente è l'abbandono da parte di Dio, quello di cui parla Cioran è l'abbandono da parte del tempo... Riferendoci ancora al testo della Jaudeau, proviamo a compiere un'ulteriore passo in questa direzione: “il tempo è ciò che occupa la distanza tra la coscienza e il mondo” – sostiene ancora la nostra autrice. L'estasi colma questo scarto, questa distanza: infatti *approda* al Tutto. La noia, al contrario, lo erode ulteriormente, lo scava indefinitamente: vuoto che si inserisce tra altri due vuoti, tra i due specchi del cuore e del mondo che riflettono in eterno la loro assenza reciproca. A questo punto, però, abbiamo riscontrato un errore nella citazione: la noia non è propriamente abisso tra lo spirito e i sensi, ma piuttosto essa dilaga in tale abisso<sup>251</sup>. L'originale francese recita infatti: “*L'ennui [...] ne s'épanouit-il pas dans l'abîme qui s'ouvre entre l'esprit e les sens?*”<sup>252</sup>”. Quindi è esatto ciò che la Jaudeau sostiene riguardo al fatto che il tempo sia lo scarto, la distanza tra la coscienza e il mondo e che la noia, erosione pura, continui a scavare, ad allargare tale scarto; non è, però, lecita la

---

<sup>248</sup> *Sommario*, p. 97.

<sup>249</sup> *Apolide*; p. 250: “Non potevo avere un destino religioso, [...] non vi ero portato, potevo vivere solo esperienze al di qua o al di là della fede”.

<sup>250</sup> Torneremo in seguito su come Cioran intenda la sessualità, sia in senso metafisico che in senso sociale.

<sup>251</sup> “La noia [...] non dilaga forse nell'abisso che si apre fra lo spirito e i sensi?”; in *Squartamento*, p. 48.

<sup>252</sup> E.M. Cioran, *Œuvres*, Gallimard, Paris 1995, p. 1422, corsivo nostro (da ora in poi citeremo questo testo come *Œuvres*, seguito dal numero di pagina).

conclusione che essa sia tale abisso: sarebbe più corretto sostenere che essa dilaghi in tale abisso; e tale conclusione, a nostro avviso, sarebbe anche più pertinente. Cioran infatti sostiene che la noia rende “pericolosamente estranei alle [...] proprie sensazioni<sup>253</sup>”, separa l'uomo dalla natura, a scapito della sua istintualità – della sua vitalità. Niente più vita, dicevamo, nella purezza totale del Nulla o del Tutto, solo “*perfezione, [...] non-vita*<sup>254</sup>”. Niente più vita e niente più morte (che, come vedremo, nella visione cioraniana è immanente alla vita), niente più azione, solo *negazione*:

“Il vuoto è in noi e fuori di noi. L'intero universo è annullato. E niente più ci interessa, niente merita la nostra attenzione. La noia è una vertigine, ma una vertigine *tranquilla, monotona*; è la rivelazione della futilità universale, è la certezza, spinta fino allo stupore o fino alla chiaroveggenza suprema, che non si può, non si deve fare niente né in questo mondo né in quell'altro, non esiste al mondo niente che possa servirci o soddisfarci. A causa di questa esperienza – non costante, ma ricorrente, dato che la noia viene per *accessi*, ma dura molto più a lungo di una febbre – non ho mai potuto fare niente di serio nella vita. Per la verità, ho vissuto intensamente, ma senza mai potermi integrare all'esistenza. La mia marginalità non è fortuita, ma essenziale. Se Dio si annoiasse, rimarrebbe pur sempre Dio, un Dio, però, marginale. Ma lasciamo stare Dio. Da sempre il mio sogno è stato quello di essere inutile, e inutilizzabile. Ebbene, grazie alla noia ho realizzato quel sogno. Ma devo fare una precisazione: l'esperienza che ho descritto non è necessariamente deprimente, perché a volte è seguita da una esaltazione che trasforma il vuoto in un incendio, in un inferno *desiderabile...*<sup>255</sup>”.

Pertanto la perenne erosione che la noia pratica, il continuo allargamento di quell'abisso tra la coscienza e il mondo culminano, inevitabilmente, in quell'incapacità di adesione alle cose e di integrazione all'esistenza di cui parlavamo in precedenza. Negli *accessi* ricorrenti di noia tutto perde di significato: siamo totalmente inappetenti, ci troviamo in una vertigine *tranquilla, monotona* (che sia questa l'incessante monotonia della natura?), in un assoluto piatto che ci rende *certi* dell'inanità universale, della futilità di ogni nostro atto – e dell'universo stesso. Non si può fare nulla di *serio* una volta raggiunta una tale consapevolezza. Si può solo *barare*... Facciamo notare come non si pervenga qui alla passività, ma a una sorta di attività senza movimento, a un'intensità che non si traduce mai in integrazione, in appartenenza. La *marginalità* –

---

<sup>253</sup> *Squartamento*, p. 48.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>255</sup> *Apolide*, pp. 35-36.

termine a noi già noto<sup>256</sup> – di Cioran si qualifica pertanto come *essenziale*: anche Dio, se si annoiasse, non perderebbe la sua *qualifica*, ma si tratterebbe di un Dio marginale, chiosa ironicamente Cioran. Un’ultima notazione che reputiamo utile per l’imminente resa dei conti: questa in Cioran non è necessariamente un’esperienza negativa e deprimente dato che, a volte, le succede un’esaltazione tale da trasfigurare il vuoto rendendolo “un incendio”, “un inferno *desiderabile*”. Ed eccoci tornati a una delle definizioni della noia citate in precedenza: la noia intesa come misto di inferno e irrealtà – un vuoto *infernale* e *desiderabile*... Ricorre qui l’ennesima ricorrenza della nozione di vuoto, nozione ci ha accompagnato per tutto il nostro percorso: non possiamo quindi approdare alla conclusione senza cercare di tematizzarla. È impensabile esaurire qui la questione: cercheremo qui di darle l’avvio per poi trarre le conclusioni a noi necessarie nei paragrafi seguenti. Il vuoto, l’assenza, la purezza sono tutti termini a cui ormai le nostre orecchie hanno fatto l’abitudine: ciò, però, non implica affatto la nostra capacità di coglierne realmente la portata. L’assoluto costitutivamente sfugge alla comprensione, alla parola: da qui l’inevitabile ricorrere ad immagini. Una tra le più efficaci è indubbiamente quella dello specchio: ricordiamo i due specchi del cuore e del tempo che, posti uno di fronte all’altro, riflettono in eterno la loro assenza. Immagine quieta e terribile al contempo, come abbiamo detto: immagine comunque di eccezionale icasticità. Non è ovviamente un caso che Cioran scelga di riutilizzarla riferendosi al nirvana: “Si è paragonato il nirvana a uno specchio che non rifletta più alcun oggetto. A uno specchio dunque per sempre puro, per sempre senz’uso<sup>257</sup>”. Questa corrispondenza ci avvicina ancora una volta alle porte dell’Oriente:

“[I]l vuoto [...] esteriormente assomiglia alla noia. Ma il vuoto in questo senso non è affatto un’esperienza europea. In fondo, il vuoto è orientale. È il vuoto come qualcosa di positivo. È come guarire di tutto. Si toglie qualsiasi proprietà all’essere. E anziché una sensazione di mancanza, e quindi di vuoto, si ha un senso di pienezza attraverso l’assenza. Quindi il vuoto come strumento di salvezza. Come via, come cammino della salvezza. Viene chiamato *śūnyatā*, ed è quindi la vacuità. Anziché essere causa di vertigine, come per noi la noia, la vacuità è essa stessa una forma di vertigine. Una esperienza per nulla negativa. È una sorta di avvio alla liberazione<sup>258</sup>”.

---

<sup>256</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>257</sup> *Confessioni*, p. 14.

<sup>258</sup> *Apolide*, p. 81.

La medesima opinione è sostenuta in un aforisma:

“Il nulla per il buddhismo (a dire il vero per l'Oriente in generale) non comporta il significato leggermente sinistro che gli attribuiamo noi. Coincide con un'esperienza-limite della luce o, se si vuole, con uno stato di eterna assenza luminosa, di vuoto radioso: è l'essere che ha trionfato su tutte le sue proprietà, o piuttosto un non-essere supremamente positivo che dispensa una felicità senza materia, senza substrato, senza alcun appoggio in qualsiasi mondo<sup>259</sup>”.

Il vuoto orientale è quindi al contempo vertigine e avvio alla liberazione. Queste posizioni sono istintivamente associabili a quelle buddhiste; la Jaudeau ad esempio non manca di stabilire un confronto fra buddhismo e lucidità<sup>260</sup>. Cioran stesso sostiene a più riprese la sua affinità con alcune prese di posizione del buddhismo, oltre che la sua convinzione del livello di sottigliezza e di liberazione raggiunto da alcune scuole buddhiste<sup>261</sup>. Non bisogna però confondere Cioran con pensatori che si sono completamente rivolti all'India come al luogo dell'accesso alla salvezza. Egli rimarrà sempre il non-liberato, colui che comprende che a noi occidentali la strada della rinuncia totale prescritta dall'Oriente è preclusa, che in noi il culto dell'atto è impossibile da estirpare e ci sbarrava la strada a quella *passività* della trasformazione di cui l'Oriente possiede il segreto<sup>262</sup>. Cioran cerca piuttosto di chiudere qui i conti, attraverso l'assunzione della positività della nozione di vuoto orientale, con i pregiudizi occidentali nei confronti di quelle forme di “pensiero estremista<sup>263</sup>” che vengono riassunte sotto il nome, squalificante, di nichilismo. Cerca cioè di *rendere giustizia* al vuoto.

“Parlo del vuoto essenziale, che è una presa di coscienza straordinaria della solitudine dell'individuo. Questa per me è una sensazione così strettamente legata alla mia vita che potrei provarla, ne sono certo, perfino in paradiso. Evidentemente, se ci segna così in profondità, significa che è l'espressione fondamentale di noi stessi. Oggi la noia ha

---

<sup>259</sup> *Confessioni*, p. 14.

<sup>260</sup> Cfr. S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., pp. 73-92.

<sup>261</sup> Cfr. *Apolide*, pp. 81-82 e cfr. paragrafo 4.4 del presente elaborato.

<sup>262</sup> Pagine molto profonde su questo tema – e al contempo profondamente ironiche nei confronti di coloro che cercano un'India a buon mercato – sono contenute nel famoso saggio *Pensare contro se stessi* che apre *La tentazione di esistere* (pp. 11-26). Ovviamente il confronto di Cioran con le posizioni del pensiero orientale è molto più profondo e articolato di quanto lo spazio a nostra disposizione qui ci permetta di mostrare. Cercheremo, per quanto possibile, di scoprirne i vari aspetti nel corso della trattazione.

<sup>263</sup> *Apolide*, p. 82.

cattiva stampa; di uno che si annoia ci si limita a dire che è ozioso, il che non è poi così sicuro, perché quel vacuo contiene in sé una spiegazione del mondo. È per questo che mi sono tanto interessato alla noia monastica, all'*acedia*, al fatto che la vita monastica è presieduta dalla tentazione, dal pericolo della noia. I monaci egiziani vengono descritti sempre alla finestra, in attesa di non si sa cosa. La noia è la grande minaccia spirituale, una sorta di tentazione diabolica<sup>264</sup>.

Ancora nuovi elementi da aggiungere: la noia – il vuoto essenziale – , oltre ad essere presa di coscienza pressoché totale dell'inanità dell'universo, è percezione assoluta della solitudine dell'individuo proprio in quanto tale, in quanto qualificantesi per differenza dal tutto, in quanto impossibilitato a un reale scambio, a una reale com-partecipazione con l'Essere, con gli esseri e con le cose. Cioran poi riabilita la noia, riprendendo gli spunti di cui ci siamo occupati prima del nostro breve *excursus* orientale: si tratta infatti di una vacuità che è, a torto, ritenuta oziosa, frivola<sup>265</sup> in quanto, in realtà, contiene una spiegazione del mondo. Essa è un vuoto infernale e desiderabile, come si è affermato poco sopra: è la grande minaccia spirituale – una tentazione diabolica. Questo è il nostro ultimo scoglio: cosa intende qui Cioran con questa *tentazione diabolica*? A nostro avviso, il riferimento all'*acedia* è necessario alla comprensione. Ricordiamoci cosa sosteneva Cioran in precedenza a riguardo: “Il disinganno è assai amaro per il credente: il mistico si sente abbandonato, respinto da Dio, minacciato di inaridimento spirituale. Sprofonda allora nella noia, nella *acedia*, questa malattia dei solitari che racchiude un aspetto quasi demoniaco. Il pericolo, per loro, non è il diavolo, ma il vuoto<sup>266</sup>”. In un certo qual modo siamo tutti credenti, siamo “tutti spiriti religiosi senza religione”, anche se il nostro dio potrebbe aver perso la maiuscola. “Anche quando si allontana dalla religione, l'uomo vi rimane assoggettato; si affanna a creare simulacri di dèi, e si precipita poi ad adottarli: il suo bisogno di finzione, di mitologia, trionfa sull'evidenza e sul ridicolo<sup>267</sup>”; pertanto il disinganno non è meno traumatico per il non credente che per il credente: come quest'ultimo si sente abbandonato da Dio, il non credente si sente abbandonato dai suoi simulacri, dall'Essere che aveva sostituito Dio. Ed è, inevitabilmente, “la genesi del No”, “l'avventura nel *nulla*<sup>268</sup>”, la tentazione della noia: egli sogna un assoluto piatto, il deserto interiore – quella “lucidità estrema [che] dà la

---

<sup>264</sup> *Apolide*, p. 136-137.

<sup>265</sup> “La noia, male ritenuto frivolo, ci fa tuttavia intravedere l'abisso da cui emana il bisogno di pregare.”: in *Confessioni*, p. 27.

<sup>266</sup> *Apolide*, pp. 248-249. Cfr. S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 19.

<sup>267</sup> *Sommario*, p. 13.

<sup>268</sup> Cfr. nota 221 del presente elaborato.

sensazione di aver esaurito l'universo, di essergli sopravvissuto<sup>269</sup>». La noia è la grande minaccia spirituale, una tentazione diabolica in quanto, con la sua capacità positivista e livellatrice, permette l'accesso a quella regione in cui tutto è cancellato, tutto è appiattito, dove tutto perde di senso, o meglio dove tutto si mostra nudo e quindi senza senso qual è. L'idea stessa di soluzione, così come di salvezza, è concepibile unicamente in un universo che si presuppone creato e condannato; in un universo da cui fuggire, da cui salvarsi, in un universo tragico: ma la noia è l'antitragicità *par excellence*, è la soppressione di ogni cima e di ogni abisso, è la suprema *impasse* in cui invano si ricercerebbe il pungolo di un enigma. È la soppressione di tutti i colori, di tutti i contrasti, di ogni differenza: è la quiete dell'indistinzione in negativo, è l'assenza di vita e di morte. In essa si diventa relitti inavvertiti dagli altri e da se stessi, si diventa spettri, non si è più uomini. Si concepisce forse quella purezza a cui mirava la riduzione secondo la Jaudeau, purezza che è avulsa dalla vita, aliena dall'esistenza che è impurità, contaminazione. È il trascendere l'esistenza in vita, è l'incapacità di aderire alle cose, è il nascondere un *no* più grande del mondo.

“Invidiamo coloro che hanno trovato la liberazione e la pace, ma restiamo con chi non ha incontrato né l'una né l'altra. Dove risiede il vero: nell'appello del Buddha o nell'apologia del suicidio fatta da Porfirio alle prese con Plotino? A ben riflettere, entrambi invitano alla rinuncia. Nessuna soluzione, dunque, se non al di fuori dell'esistenza. Si può anche andare più oltre: rifiutare l'idea di soluzione, affondare sempre più *nell'impasse* capitale che annulla tutte le domande e tutte le risposte - e che si chiama *noia*<sup>270</sup>».

Ci siamo rivolti a queste parole cioraniane, a nostro avviso davvero conclusive, per terminare questa disamina: parole che un uomo lascia cadere in direzione di altri uomini, parole scevre da qualsiasi intento dottrinale, parole intessute di luce e di bianco, di rivelazione e di *impasse* – paradossalmente di *vita*... Ci volgiamo ora verso altre parole, verso parole che escono dal buio dell'insonnia, che restituiscono la notte che scorre nelle vene di chi le pronuncia: parole altrettanto profonde di queste, parole che hanno l'autorità del *vissuto*, del *sofferto* – parole da un abisso, da un *nuovo* abisso...

---

<sup>269</sup> Apolide, p. 249. Cfr. S. Jaudeau, *op. cit.*, p. 19.

<sup>270</sup> E.M. Cioran, *Un mot sur Leopardi*, Paris 1984, tr.it. di P. Sodo, *Qualche parola su Leopardi*, in M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani 1997, pp. 5-6.



## 1.6 Il tempo ostile: l'insonnia

“Si impara di più in una notte bianca che in un anno di sonno. Vale a dire che il pestaggio è ben altrimenti istruttivo della siesta<sup>271</sup>”.

“Le notti in cui abbiamo dormito è come se non fossero mai esistite. Restano nella memoria solo quelle in cui non abbiamo chiuso occhio: *notte* vuol dire notte insonne<sup>272</sup>”.

“È impossibile passare notti bianche ed esercitare un mestiere: se quando ero giovane i miei genitori non avessero *finanziato* le mie insonnie, mi sarei sicuramente ucciso<sup>273</sup>”.

“Nelle ore di veglia, ogni istante è così pieno e così vacante, che si pone come rivale del Tempo<sup>274</sup>”.

“Con le tue vene cariche di notti, non hai un posto tra gli uomini più di quanto lo abbia un epitaffio in mezzo a un circo<sup>275</sup>”.

“Guai all'incredulo che, di fronte alle sue insonnie, dispone solo di una scorta limitata di preghiere!<sup>276</sup>”.

“Vi sono notti in cui l'avvenire si abolisce, e di tutti i suoi momenti sussiste soltanto quello che sceglieremo per non più essere<sup>277</sup>”.

---

<sup>271</sup> *Confessioni*, p. 19.

<sup>272</sup> *L'inconveniente*, p. 82.

<sup>273</sup> *Confessioni*, p. 20.

<sup>274</sup> *Squartamento*, p. 137.

<sup>275</sup> *Sillogismi*, p. 43.

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>277</sup> *Demiurgo*, p. 71.

Il *nuovo* abisso da cui Cioran ci parla è ciò che egli stesso definisce “il fenomeno capitale, il disastro per eccellenza<sup>278</sup>” cioè “la veglia ininterrotta, questo nulla senza tregua”. Non possiamo pertanto esimerci dall’*affrontarlo*, seppur sommariamente. Alcuni accenni sono già stati proposti nella breve presentazione di *Al culmine della disperazione* da noi abbozzata in precedenza<sup>279</sup>: qui innanzitutto tenteremo di tematizzare il rapporto dell’insonnia con il tempo (come ideale continuazione del precedente paragrafo); inoltre ci occuperemo della causalità diretta che Cioran istituisce tra l’insonnia e il suicidio, di evidenziare i suoi caratteri *iniziativi* e di far trasparire il ruolo decisivo che essa ha giocato sia nella vita che nella produzione di Cioran. Il lavoro dell’insonnia, il cambiamento che essa ha apportato nel carattere e nella visione di Cioran risultano infatti onnipresenti e decisivi. Decisivi in quanto hanno *fornito* ai pensieri di Cioran il loro caratteristico *colore* e il loro inconfondibile *stile*. Si tratta inoltre di un ulteriore passo in quel percorso – che prosegue in direzione opposta alla vita – che abbiamo visto prendere le mosse dalla noia. Siamo consapevoli che l’idea di percorso possa risultare fuorviante e riteniamo pertanto opportuno fornire alcune precisazioni preliminari: quando parliamo di passi ulteriori e di percorso non intendiamo affatto una sorta di *scala della perfezione* da percorrere o un programma da attuare per raggiungere un certo grado di lucidità. Sarebbe completamente errato considerare il pensiero cioraniano una sorta di dottrina o una raccolta di esercizi da compiere per giungere un punto estremo. Ciò che Cioran fa, e noi di conseguenza, è il riferire una serie di esperienze che non sono necessariamente successive, che non hanno un ordine, ma che spesso si compenetrano, si fondono. Facciamo notare che, se la nozione di ‘passo’ ha qui un senso, va ricercata nel *pas* francese, inteso alla Blanchot, come una serie di negazioni successive e liberatorie, dato che, come Cioran sostiene, “ogni negazione è una via verso la liberazione<sup>280</sup>”. Si faccia quindi molta attenzione a non confondere le carte e a non intendere queste nostre descrizioni di atteggiamenti come una proposta o un insegnamento da seguire. Nulla è più lontano da Cioran così come dai nostri intenti. Ora torniamo all’insonnia: abbiamo scelto come punto di partenza l’ormai celebre prefazione ad *Al culmine della disperazione*:

---

<sup>278</sup> *Al culmine (Prefazione)*, pp. 11-12.

<sup>279</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

<sup>280</sup> *Qualche parola su Leopardi*, cit., p. 5.

“L'insonnia è una vertiginosa lucidità che riuscirebbe a trasformare il paradiso stesso in un luogo di tortura. Qualsiasi cosa è preferibile a questa allerta permanente, a questa criminale assenza di oblio. È durante quelle notti infernali che ho capito la futilità della filosofia. Le ore di veglia sono, in sostanza, un'interminabile ripulsa del pensiero attraverso il pensiero, è la coscienza esasperata da se stessa, una dichiarazione di guerra, un infernale ultimatum della mente a se medesima. Camminare vi impedisce di lambiccarvi con interrogativi senza risposta, mentre a letto si rimugina l'insolubile fino alla vertigine<sup>281</sup>”.

Prefazione perfetta anche per il nostro paragrafo: innanzitutto Cioran amplia ulteriormente la sua *definizione* dell'insonnia<sup>282</sup>: si tratta di una “vertiginosa lucidità” capace di trasformare qualunque luogo, paradiso compreso, in un luogo di tortura. Di un’ “allerta permanente”, di “una criminale assenza di oblio” a cui qualsiasi altra cosa, per quanto negativa possa essere, sarebbe preferibile. Le ore di veglia sarebbero quindi l'exasperazione della coscienza da parte di se medesima, un ultimatum, una dichiarazione di guerra che la mente rivolge a se stessa, “un'interminabile ripulsa del pensiero attraverso il pensiero”. In secondo luogo sottolinea come il suo *disincanto* e il suo *distacco* nei confronti della filosofia si siano consumati durante quelle notti. Infine suggerisce come il camminare sia l'unica soluzione possibile per scongiurare, almeno in parte, la vertigine dell'Insolubile. In sette righe Cioran fornisce una sintesi mirabile di tutti gli snodi che la sua riflessione sull'insonnia comporta. Seguiamole, quindi, passo per passo: ogni singolo termine merita qui la nostra attenzione. Iniziamo dalla *lucidità vertiginosa*: interessante notare come già a livello dell'insonnia Cioran reputi raggiunta la lucidità, legittimando in parte le nostre ipotesi precedenti: esistono indubbiamente livelli di lucidità, ma non si tratta di tappe obbligate da compiere, quanto piuttosto di bruschi accessi, di brusche cadute rivelatrici. A nostro avviso, infatti, la scelta del termine *lucidità* è sintomo della volontà di Cioran di sottolineare la portata negativa e al contempo formativa anche di questa esperienza<sup>283</sup>. Lo stesso Cioran ha infatti sostenuto:

---

<sup>281</sup> *Al culmine (Prefazione)*, pp. 11-12.

<sup>282</sup> Come si evince dalle note, infatti, le definizioni da noi utilizzate poche righe fa sono tratte dalla medesima prefazione.

<sup>283</sup> Cfr. paragrafo 1.5 del presente elaborato.

A mio avviso non è poi un gran male avere sofferto di insonnia in gioventù, è una cosa che ti apre gli occhi. Una esperienza estremamente dolorosa, una catastrofe. Che però ti fa capire cose che gli altri non possono capire<sup>284</sup>.

In un'altra intervista Cioran ribadisce che “le notti in bianco hanno un'importanza capitale!”<sup>285</sup>. Impossibile non cogliere l'eco del passo della prefazione in cui l'insonnia veniva definita come “il fenomeno capitale”: le notti in bianco ti aprono gli occhi, ti permettono di accedere a una comprensione che gli altri non possono raggiungere. Sono le notti in cui “non soltanto si produce, ma soprattutto *si capisce*”<sup>286</sup>. Ma cosa si capisce? A quale rivelazione permette di accedere l'insonnia? Per comprenderlo, dobbiamo procedere con l'analisi della prefazione cioraniana; nel definire l'insonnia Cioran introduceva, infatti, quasi di sfuggita un termine decisivo: parlava infatti di *oblio*, o meglio di “criminale assenza di oblio”. In che senso si deve intendere qui l'aggettivo 'criminale'? Ascoltiamolo ancora una volta dalla viva voce del nostro autore:

“Guardi, la vita è molto semplice: la gente si alza, passa la giornata, lavora, è stanca, poi va a dormire, si sveglia e ricomincia un'altra giornata. Lo straordinario fenomeno dell'insonnia impedisce la discontinuità. Il sonno interrompe un processo. Invece l'insonne è lucido nel cuore della notte, lo è in qualsiasi momento, non c'è differenza fra il giorno e la notte. È una sorta di tempo interminabile. [... L'insonne vive] in un altro tempo e in un altro mondo, dato che *la vita non è sopportabile se non grazie alla discontinuità*. In fondo, perché si dorme? Non tanto per riposare, quanto per *dimenticare*. Uno che si alza al mattino dopo una notte di sonno ha l'illusione di cominciare qualcosa. Ma se stai sveglio tutta la notte, non cominci un bel niente. Alle otto del mattino sei nelle stesse condizioni che alle otto di sera, e tutta la prospettiva delle cose necessariamente cambia. Io penso che se non ho mai creduto nel progresso, se non sono mai caduto in questo inganno, è stato anche per via dell'insonnia”<sup>287</sup>.

E ancora:

“L'insonnia ti estromette dai vivi, dall'umanità. Sei *escluso*. Uno va a letto alle otto di sera, alle nove o alle dieci, e l'indomani si sveglia alle otto e inizia la sua giornata. Che

---

<sup>284</sup> *Apolide*, p. 99.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 326-327, corsivi nostri.

cosa è l'insonnia? È che alle otto del mattino sei esattamente al punto in cui eri alle otto della sera prima! Non c'è nessun progresso. C'è solo questa notte sterminata. Mentre la vita è possibile solo grazie alla discontinuità. La gente sopporta la vita grazie alla discontinuità procurata dal sonno. La scomparsa del sonno crea una sorta di continuità funesta. Hai un solo nemico: il giorno, la luce del giorno. [...] Il fatto è che quando sei sveglio sei solo... Con chi? Con nessuno. Sei solo con l'idea del Nulla, parola logora per colpa di Sartre... Ma il Nulla diventa corposo, lo senti quasi fisicamente. E tutte le cose che erano soltanto concetti diventano per te realtà viventi. Innanzitutto il tempo assume un'altra dimensione. Scorre a stento. Minuto dopo minuto. E ogni minuto è una realtà. Il tempo scorre, ma non avanza. Non si sa verso che cosa avanzi. [...] In fondo tutte le malattie psichiche, secondo me, tutti i vacillamenti interiori provengono da un sentimento speciale del tempo. [...] Nell'insonnia il tempo ti è nemico; perché è un tempo in cui non puoi inserirti. Che senso ha il passare del tempo? Tu stai lì, tutti russano, l'universo russa, e soltanto tu sei sveglio<sup>288</sup>.

Nuovi spunti di riflessione ci vengono offerti da queste parole cioraniane. Innanzitutto la risposta al nostro quesito: l'assenza di oblio è criminale in quanto non permette la vita, dato che la vita "è possibile solo grazie alla discontinuità". Infatti non si dorme tanto per riposare quanto per dimenticare. L'uomo, secondo Cioran, non è in grado di sopportare un *continuum* ininterrotto di esistenza e neppure una memoria senza intervalli, una memoria a cui tutto è sempre presente (alla Funes, per dirla con il racconto di Borges). Un'ulteriore conferma di questo assunto la troviamo nel *Sommario*: "Se avessimo una memoria miracolosamente attuale che mantenesse presenti tutte quante le nostre pene passate, soccomberemmo sotto un tale fardello. *La vita non è possibile se non grazie alle deficienze della nostra immaginazione e della nostra memoria*<sup>289</sup>". Anche ne *L'inconveniente* ritroviamo la medesima affermazione: "Senza la facoltà di dimenticare il nostro passato graverebbe così pesantemente sul nostro presente che non avremmo la forza di far fronte a un solo istante di più, e ancor meno di entrarvi. La vita sembra tollerabile solo alle nature leggere, a quelle per l'appunto che non ricordano<sup>290</sup>". Reputiamo davvero notevole questo riferimento alla necessità fisiologica del *dimenticare*, dell'obliare: quasi superfluo, ma non inopportuno ricordare le origini leopardiane di tale argomento e la ripresa nietzschiana nel celebre *incipit* della

---

<sup>288</sup> *Apolide*, pp. 99-100.

<sup>289</sup> *Sommario*, p. 42. Crediamo sia necessario spiegare il riferimento all'immaginazione; poco sotto Cioran scrive: "La forza che abbiamo ci viene dai nostri oblii e dalla nostra incapacità di rappresentarci la pluralità dei destini simultanei. Nessuno potrebbe sopravvivere alla comprensione istantanea del dolore universale, dato che ogni cuore è fatto solo per una certa quantità di sofferenze".

<sup>290</sup> *L'inconveniente*, p. 41.

*Seconda Inattuale*<sup>291</sup>. Ovviamente il tema è di più ampio respiro rispetto al solo oblio offerto dal sonno e riguarda la necessità dell'oblio per il compimento di ogni atto, per la conservazione dell'esistenza stessa: torneremo in seguito, nello specifico nel capitolo dedicato all'azione, su questo lato della questione. Qui ci occupiamo solo della prima parte dell'asserzione cioraniana, implicante essa stessa la questione della memoria, seppur in maniera ristretta. Come sostenevamo sopra, l'uomo può vivere solo grazie ai vuoti che inserisce nella continuità del tempo. E tali vuoti sono i momenti di sonno, aventi valore non tanto fisiologico quanto *catartico*, seppur non in maniera totale (lo stesso Cioran, in vari luoghi, noterà la presenza di ricordi all'interno dei sogni<sup>292</sup>): il sonno, secondo Cioran, in qualche maniera fa *tabula rasa*, permette (o meglio dà l'illusione) di ricominciare da capo, conferisce al divenire una scansione regolare che simula l'idea di un inizio e di una fine – potremmo dire che simula l'idea di un senso, di uno sviluppo. E, al contempo, lo scorrere del tempo, il poter sempre ricominciare da capo rende più sopportabile l'esistenza: ci si affida alle possibilità dell'avvenire proiettando in esso le nostre speranze di miglioramento. Non è ovviamente un caso che Nietzsche considerasse sovrumano (*oltre-umano*) l'essere capaci di vivere in un tempo circolare, dove ogni istante tornasse indefinitamente e eternamente. Ora, tralasciando le varie interpretazioni – tra cui nessuna realmente conclusiva – su uno degli aspetti forse più sfuggenti del filosofare nietzschiano, ciò che vogliamo e dobbiamo cogliere come *sintomo* è proprio l'attenzione rivolta da Nietzsche al tempo. Postulando la necessità di una temporalità altra, Nietzsche sollevava il problema della linearità del tempo. Cioran, dal canto suo, considera tale temporalità lineare il tempo degli uomini illusi, dei non-risvegliati, mentre il tempo di coloro che godono – e al contempo soffrono – della

---

<sup>291</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2001, pp. 6-7. Sarebbe però forse più corretto assimilare, nel complesso, la posizione cioraniana solo a quella leopardiana e non a quella della *Seconda Inattuale* nietzschiana. Infatti, secondo quanto sostiene Colli nella sua introduzione a *Sull'utilità e il danno* (in F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. XI-XV), Nietzsche ridurrebbe la portata della sua affermazione al solo abuso dello spirito storico – alla sola malattia storica, cioè alla storia intesa come ricordo – mentre sarebbe necessario estendere tale condanna anche alla storia intesa come evento. Nietzsche, sempre secondo Colli, sarebbe costretto a questa riduzione dalla volontà di “evadere dalla visione disperata di Schopenhauer, mediante armi offerte da Schopenhauer stesso”. A nostro avviso Cioran, come Leopardi del resto, non può invece esimersi dal farsi carico di questa disperazione e, pertanto, non riduce la portata di tale assunto. Riteniamo sufficiente, per ora, questo accenno: cercheremo di lavorare su tali temi, con maggiore chiarezza e con maggior dispendio di spazio, nei capitoli successivi.

<sup>292</sup> Cioran ha espresso varie opinioni in merito all'attività onirica: a suo avviso essa rappresenterebbe un dispendio di energia pari a quello delle attività della veglia (non a caso un *poème* del *Sommario* si intitola *Affaticamento da sogni*, p. 77) e in essa, come detto, la memoria avrebbe un ruolo attivo. Cioran, inoltre, racconta spesso i suoi sogni e svolge occasionali riflessioni su alcune ricorrenze oniriche. Il tutto con uno spirito totalmente estraneo alla volontà interpretativa della psicanalisi.

rivelazione essenziale è *altro*: estraneo nella noia, come abbiamo postulato nel paragrafo precedente, e ostile nell'insonnia, come invece si evince dalla nostra citazione. Il tempo dell'insonnia è nemico dell'uomo caduto dal tempo, in quanto egli non può reinserirsi in esso.

“[...] Nell'insonnia] si ha un'altra sensazione del tempo. Non quella del tempo che passa, ma quella del tempo che non passa. E questo ti cambia la vita. Perciò ritengo che le notti in bianco siano la più grande esperienza che si possa fare nella vita, ne rimani segnato per il resto dei tuoi giorni. [...] Il segreto dell'uomo, il segreto della vita è il sonno. È il sonno a rendere possibile la vita. Sono assolutamente convinto che se si impedisse all'umanità di dormire si perpetrerebbero dei massacri senza precedenti, la storia finirebbe. Questo fenomeno mi ha, per così dire, aperto gli occhi definitivamente. La mia visione delle cose è il risultato di quelle veglie, oserei dire «veglie dello spirito», sarà pretenzioso, comunque è un po' così<sup>293</sup>”.

Oltre a sottolineare la peculiarità della temporalità in cui viene a trovarsi l'insonne, Cioran ribadisce qui le potenzialità criminali dell'assenza di sonno: se l'insonnia diventasse una disgrazia comune non si potrebbero infatti evitare “massacri senza precedenti”. Non c'è differenza, se non di oggetto, tra l'omicidio e il suicidio: pertanto il medesimo atto potrebbe riferirsi non solo agli altri, ma anche ritorcersi contro l'insonne stesso. Cioran ne è assolutamente convinto:

“La mia teoria è che il novanta per cento dei suicidi sono dovuti all'insonnia. I medici non sono d'accordo, ma quasi tutte le persone che ho conosciuto ossessionate dal suicidio, soffrivano d'insonnia, perché... Cos'è l'insonnia? È il tempo infinito. Non dormire, ed ogni minuto, ogni secondo esiste nel trascorrere delle ore. Uno sente che il tempo non passa, e se ciò si prolunga troppo, arriva a mettere in discussione la vita stessa. Invece di dimenticare, non dormendo, tutto resta vivo nella memoria. E questa impossibilità di dimenticare è una delle cause del suicidio. L'uomo non è fatto per tollerare il tempo, né fisicamente né psichicamente, non è fatto per sentire che ogni minuto è realtà e che si trova solo di fronte al tempo che non passa o che passa molto lentamente. Perché si lavora? L'uomo lavora per dimenticare il tempo, visto che se pensasse continuamente allo scorrere del tempo, diventerebbe matto. L'insonnia, tuttavia, presuppone l'obbligo, la costrizione a registrare questo lento ed interminabile scorrere del tempo. E arriva un momento in cui questa sensazione diventa intollerabile. [...] Quando uno non può dormire, sente il bisogno di fare qualcosa di avventato. Ma se si analizza profondamente il processo mentale di questo individuo, è evidente che è in

---

<sup>293</sup> *Apolide*, p. 327. Cfr. *ivi*, p. 322: “Tutto ciò che ho scritto, tutto ciò che ho pensato, tutto ciò che ho elaborato, tutti i miei vaneggiamenti nascono da questo dramma”.

relazione con il tempo, e questa relazione non suppone una riflessione filosofica, si tratta di qualcosa di intollerabile. L'ho provato io stesso. Ho passato tutta la mia giovinezza senza dormire, ma per fortuna non avevo nulla da fare, non dovevo lavorare. I miei non erano ricchi, ma potevano finanziare le mie insonnie. Ma se avessi dovuto lavorare, credo che non avrei avuto la forza necessaria per farlo. Molto spesso si vede gente che deve lavorare e non chiude occhio tutta la notte e deve fare uno sforzo enorme per essere attivo la mattina dopo. La cosa tragica di questa veglia è che l'uomo non può sopportarla per molto tempo. Viviamo grazie alla discontinuità. Uno va a letto, dorme, si alza, ed è come se incominciasse una nuova vita. Ma se non dorme non inizia mai niente. Allora vive una fatale continuità. E questa continuità, funesta, tragica e insopportabile, porta al suicidio. Perché, se non si dorme, alle otto del mattino si è come alle otto del giorno prima. [...E allora] perché iniziare? Perché lavorare? Non ha senso. Tutto si mette in discussione quasi automaticamente. Si potrebbe dire che il suicidio come atto è una ininterrotta ri-messa in discussione di tutto<sup>294</sup>.

L'uomo non può sopportare questa fatale continuità per molto tempo: tutto si rimette in discussione, tutti i valori, tutte le priorità. L'obbligo a registrare il tempo che non scorre impedisce anche le normali occupazioni che, nella visione cioraniana, fungono da *divertissement*, per dirla con le parole di Pascal: esse sono un modo per non aver sempre presente il tempo, un modo per dimenticare. Privando gli uomini del sonno e, contemporaneamente, dei *divertissement* necessari alla vita l'insonnia materializza la realtà del suicidio come una soluzione affascinante. È in questa occasione, e in questo modo, che matura in Cioran uno delle sue ossessioni più tenaci: l'idea del suicidio. Il vero problema, dopo certi sconvolgimenti capitali, risiede infatti solamente nella possibilità e nelle modalità di sopportare la vita. Cioran stesso considerava il più grande mistero della sua vita la sua capacità di sopravvivere, nonostante ciò che tali esperienze gli avevano rivelato: un mistero su cui interrogarsi. Ed è Cioran stesso a fornire la risposta a tali interrogativi: egli difatti rivela di mettere in atto, per di *sopravvivere*, vari *stratagemmi*: primo fra tutti l'idea del suicidio. Cioran dedica pagine acute e intense al suicidio: egli ne scruta ogni aspetto, ne indaga le motivazioni, le modalità; dichiara, nel *Sommario*, di essersi nutrito del suicidio dei suoi eroi<sup>295</sup> e di intendere la realtà come uno stato di non-suicidio<sup>296</sup>. Non è questo il luogo in cui occuparsi di questa vicenda. Ci ritorneremo. Tuttavia, non possiamo esimerci dal citare l'aforisma che riassume

---

<sup>294</sup> *Sul suicidio*. Intervista a Cioran di Rossend Arqués in M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 80-82. Cioran, nell'intervista con Léo Gillet, cit., fa riferimento a questa intervista, di tre anni precedente (*Sul suicidio* è stata rilasciata nel 1979, quella con Gillet nel 1982), e ripete quasi con le stesse parole queste argomentazioni: cfr. *Apolide*, pp. 100-101.

<sup>295</sup> *Sommario*, pp. 203-204.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 33.



perfettamente la posizione cioraniana in merito al problema: “Vivo solo perché è in mio potere morire quando meglio mi sembrerà: senza l’*idea* del suicidio, mi sarei ucciso subito<sup>297</sup>”. Parole a cui ci pare superfluo, oltre che irrispettoso, aggiungere qui un commento. Tornando all’insonnia, proseguiamo nel percorso che la nostra prefazione ci propone: si tratta di affrontare ora il tema della rottura definitiva che si consuma tra Cioran e la filosofia. Ascoltiamo innanzitutto l’*Invocazione all’insonnia* contenuta nel *Sommario*:

“Avevo diciassette anni e credevo nella filosofia. Ciò che non si richiama ad essa mi sembrava peccato o lerciume<sup>298</sup>. I poeti? Saltimbanchi adatti al divertimento delle donnette. L’azione? Imbecillità in delirio. L’amore, la morte? Pretesti di infimo ordine che si rifiutano all’onore del concetto. Odore nauseabondo di un universo indegno del profumo dello spirito. Il concreto, che macchia! Godere e soffrire, che vergogna! Mi sembrava che solo l’astrazione palpitasse: mi abbandonavo ad amori ancillari per paura che un soggetto più nobile mi facesse infrangere i miei principi e mi esponesse alle degradazioni del cuore. Mi ripetevo: solo il bordello è compatibile con la metafisica; e spiavo – per fuggire la poesia – gli occhi delle servette e i sospiri delle puttane. ... Quando giungesti, Insonnia, a scuotere la mia carne e il mio orgoglio, tu che trasformi il brutto giovanile, ne sfumi gli istinti, ne attizzi i sogni, tu che in una sola notte dispensi più sapere dei giorni conclusi nel riposo<sup>299</sup> e, alle palpebre doloranti, ti riveli avvenimento più importante delle malattie senza nome o dei disastri del tempo – tu mi facesti udire il ronfare della salute, gli uomini sprofondati nell’oblio sonoro, mentre la mia solitudine inglobava il buio circostante e diventava più vasta della notte. Tutto dormiva, dormiva per sempre. Non più alba: veglierò così sino alla fine dei tempi – allora mi si attenderà per chiedermi conto dello spazio bianco dei miei sogni... Ogni notte era uguale all’altra, ogni notte era eterna. E io mi sentivo solidale con tutti coloro che non possono dormire, con tutti questi fratelli sconosciuti. [...] E fu allora che mi rivolsi alla filosofia: ma non c’è idea che consoli nel buio, né sistema che resista alle veglie. Le analisi dell’insonnia demoliscono le certezze. Stanco di una simile distruzione, ero giunto al punto di dire a me stesso: basta con le esitazioni, dormire o morire, riconquistare il sonno o scomparire... Ma questa riconquista non è facile: quando ci si avvicina ad essa ci si accorge di quanto si è stati segnati dalle notti<sup>300</sup>”.

Le notti in bianco infatti trasformano il giovane Emil, laureato in estetica, innamorato del gergo filosofico e nietzschiano convinto, in Cioran, disilluso e *sombre*. *Al culmine*

---

<sup>297</sup> *Sillogismi*, p. 63.

<sup>298</sup> “Devo confessare che il gergo filosofico lusingava la mia vanità, e mi rendeva sprezzante verso chiunque usasse un linguaggio normale.” in *Prefazione ad Al culmine*, p. 11.

<sup>299</sup> “Si impara di più in una notte bianca che in un anno di sonno. Vale a dire che il pestaggio è ben altrimenti istruttivo della siesta.”; in *Confessioni*, p. 19.

<sup>300</sup> *Sommario*, pp. 207-208.

*della disperazione* è una reazione necessaria all'immensità del dramma, un appiglio per non cedere alla tentazione del suicidio, una resa dei conti con la filosofia e con se stesso, con ciò che egli era stato:

“L'opera è una specie di addio, pieno di rabbia e di risentimento, alla filosofia; il verbale di fallimento per una forma di pensiero rivelatasi divertimento ozioso, incapace di affrontare uno smarrimento essenziale. In preda a un'insonnia che stava minando la mia salute, scrissi una requisitoria contro quella filosofia assolutamente inefficace nei momenti decisivi, e le indirizzai un astioso ultimatum<sup>301</sup>”.

Ciò che Cioran ormai ricerca esula dal concetto, dallo spirito – egli vuole capire come si possa sopportare la vita, come si possa affrontare uno “smarrimento essenziale” che distrugge tutte le certezze – ma la filosofia da lui tanto venerata tace: non resiste al buio del dolore, tutti i sistemi si sgretolano nella notte eterna delle veglie. L'esperienza della notte ha *segnato* Cioran per tutta la vita, in quanto gli ha, innanzitutto, *insegnato* la solitudine totale, assoluta:

“[...] L'insonnia è davvero il momento in cui si è *totalmente* soli nell'universo. *Totalmente*. E se si avesse la fede sarebbe molto più semplice<sup>302</sup>. Ma anch'io, che non l'avevo, pensavo molto spesso a Dio. Perché? Perché quando *tutto* va in malora, quando *tutto* scompare, bisogna pur dialogare con qualcuno, non si può certo parlare con se stessi tutta la notte. E il pensiero di Dio viene automaticamente. D'altronde, badi bene, a venticinque anni ho avuto una crisi religiosa. Una crisi religiosa *senza fede*. Ma per un intero anno non ho fatto altro che leggere vite di santi. [...] E questo perché? Perché quando si vive in completa solitudine, quando l'universo è svuotato, arrivi a una sorta di limite. E per un non credente, in fondo, questo limite, è ciò che viene chiamato Dio. [...] Ho capito Meister Eckhart [... perché] anche Meister Eckhart parla di Dio come di una sorta di limite, che però bisogna superare. Si deve andare *oltre* Dio, andare nella deità. Anzi dice esattamente, mi pare, che nella deità Dio fluisce in Dio. Ed è proprio durante quelle notti insonni che ho capito veramente la mistica, gli stati ultimi, perché in fondo l'affascinante della mistica è che concepisca gli stati ultimi; non c'è più nulla dopo, se non la follia. Sei in piena notte, tutto è andato in malora, ma ecco spuntare quel Dio che

---

<sup>301</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 13. Cfr. lo stesso passo contenuto in *Apolide*, p. 243 (per cogliere le differenze nella traduzione) e ivi, pp. 327-328: “Fenomeno molto curioso, la mia adorazione per la filosofia, per il linguaggio filosofico – andavo pazzo per la terminologia filosofica –, ebbene, quella superstizione, dato che altro non era, è stata spazzata via dalle veglie. Perché ho capito che non poteva aiutarmi, aiutarmi a sopportare la vita, e soprattutto le notti. È così che ho perso la fiducia nella filosofia”.

<sup>302</sup> Salta agli occhi il collegamento con uno degli aforismi da noi scelti come epigrafe: “Guai all'incredulo che, di fronte alle sue insonnie, dispone solo di una scorta limitata di preghiere!”; in *Sillogismi*, p. 77.

tale non è, e si ha l'impressione di una presenza misteriosa. E allora talvolta si può conoscere anche l'estasi, [...] le estasi senza fede, che ti fanno capire le estasi propriamente religiose. [...] Ciò che si coglie in quegli stati di estasi è come si possa trascendere Dio. Dio che è l'estremo limite. Si può andare oltre l'estremo limite. E questa è l'estasi. È ciò che Meister Eckhart chiama la deità che viene al di là di Dio<sup>303</sup>”.

L'uomo *totalmente solo*, credente o meno, nell'abisso di ogni notte, sarebbe quindi tentato dal pensiero di Dio. Per il non credente *questo* Dio corrisponderebbe *in primis* alla sopravvivenza del dialogo: *Egli* fungerebbe cioè da interlocutore quando tutto scompare. Questa, a nostro avviso, è un'intuizione molto profonda legata – in termini generali – alla *costituzione* spirituale dell'uomo occidentale e – più nello specifico – all'intera opera cioraniana. Non riteniamo sufficiente né opportuno affrontarla in questo contesto: le dedicheremo un intero paragrafo all'interno del capitolo dedicato alla parola. Ora, questo stesso Dio si qualifica agli occhi e al cuore del non credente anche come estremo limite. Cioran ribadisce questa affermazione anche in un aforisma: “Abuso della parola Dio, la adopero spesso, troppo spesso. Lo faccio ogni volta che giungo a un estremo, e mi occorre un vocabolo per designare ciò che viene *dopo*. Preferisco Dio a Inconcepibile<sup>304</sup>”. Estremo limite che è, come nel caso della *funzione dialogica* della divinità, prodotto del medesimo *svuotamento* dell'universo percepito attraverso l'insonnia. Durante gli anni (circa sette) in cui è stato tormentato da questo dramma, lo stesso Cioran afferma di aver vissuto una crisi religiosa – si badi, “una crisi religiosa senza fede” – in cui si è interessato profondamente alla mistica e che è sfociata in *Lacrime e Santi* (*Lacrime e santi*)<sup>305</sup>, un testo molto dostoevskiano, avente una storia, editoriale ma non solo, molto particolare<sup>306</sup>. Cioran sostiene di aver compreso davvero la mistica durante quella crisi in quanto egli ha colto gli stati ultimi, in cui consiste propriamente tale esperienza. La mistica, infatti, si proporrebbe di superare quell'estremo limite che è Dio, superarlo per raggiungere la deità: Cioran stesso afferma di aver sperimentato e quindi compreso l'estasi, fenomeno principe della mistica. L'estasi, per Cioran, è comprendere come si possa andare oltre quell'estremo limite che è Dio.

---

<sup>303</sup> *Apolide*, pp. 102-104.

<sup>304</sup> *Confessioni*, p. 25.

<sup>305</sup> *Apolide*, p. 326: “Quel libro era il risultato di una crisi durata sette anni, una crisi fatta di veglie”.

<sup>306</sup> Per tutta la vicenda di *Lacrime e santi* rimandiamo a *ivi*, pp. 325-326. Ci occuperemo nel dettaglio dell'immagine delle lacrime, nel paragrafo 2.4 del presente elaborato.

“E quando si ha l’estasi... Io nella vita ne ho avute cinque o sei, ma dopo non mi è più capitato, segno che mi mancava la vocazione mistica. [...] Ma sono casi limite. E devo ammettere che sono sensazioni stupende. [...] Tutte le sofferenze che sopportavo erano largamente ricompensate da quei momenti stupendi. Che non si possono descrivere perché non ha senso farlo. Ma è allora che si ha l’impressione di aver superato Dio. Senza per questo sentirsi malati di mente. Non mi ero mai sentito pazzo o malato di mente, proprio mai. Ero perfettamente lucido. Ma questa è la ricompensa dell’insonnia<sup>307</sup>”.

Ci sembra opportuno ricordare qui come Sylvie Jaudeau, rifacendosi a un aforisma cioraniano, considerasse l’estasi il confine *positivo* della coscienza: si tratterebbe infatti di quel fenomeno capace di colmare l’abisso fra coscienza e mondo, uno “stato eccezionale di purezza dell’essere” che permetterebbe quell’irruzione dell’assoluto nella storia che è la mistica. Ciò a cui mirerebbe l’estasi quindi, secondo la Jaudeau, sarebbe la coscienza pura, il bianco della coscienza. Noi aggiungeremmo l’estinzione, l’abolizione della coscienza stessa: la liberazione dal fardello dell’identità e dell’individuazione, il recupero di una beatitudine primordiale, anzi prenatale. Vorremmo ora proporre le parole che Cioran spende per qualificare l’estasi in *Al culmine della disperazione* – parole praticamente contemporanee delle esperienze estatiche qui in questione:

“L’estasi più rivelatrice e più ricca, più complessa e più pericolosa, [è] quella delle radici ultime dell’esistenza. In essa non si perviene né a una certezza esplicita né a un sapere definitivo, ma a un sentimento di partecipazione essenziale tanto intenso da superare tutti i limiti e le categorie della conoscenza abituale. Come se in questo mondo di ostacoli, di miseria e di tormenti, che ci appare in tutta la sua irriducibile consistenza, si fosse aperta una porta sul nucleo stesso dell’esistenza, e noi potessimo afferrarla nella più semplice ed essenziale delle visioni, nel più magnifico incanto metafisico. Lo strato superficiale dell’esistenza e le forme individuali sembrano sciogliersi per favorire l’accesso alle regioni più profonde. E mi chiedo se il vero sentimento metafisico dell’esistenza sia possibile senza l’eliminazione di questo strato. *Perché solo purificando l’esistenza dai suoi elementi contingenti si può raggiungere una zona essenziale.* Il sentimento metafisico dell’esistenza è di natura estatica, e ogni metafisica affonda le sue radici in una forma particolare di estasi. A torto si ammette solo la variante religiosa. Esiste infatti una molteplicità di forme che [...] non portano necessariamente alla trascendenza. Perché non dovrebbe esserci un’estasi dell’esistenza pura, delle radici immanenti della vita? E una tale forma estatica non si realizza nell’approfondimento che squarcia i veli superficiali per facilitare l’accesso alla sostanza del mondo? Pervenire alle

---

<sup>307</sup> *Apolide*, p. 104.

radici del mondo, conseguire l'ebbrezza suprema, l'esperienza dell'originale e del primordiale significa vivere un sentimento metafisico sorto dall'estasi degli elementi essenziali dell'essere. L'estasi come esaltazione nell'immanenza, illuminazione, visione della follia del mondo – ecco una base per la metafisica, valida persino per gli ultimi istanti, per i momenti della fine<sup>308</sup>”.

L'estasi sarebbe, pertanto, una possibilità di visione, un purificare “l'esistenza dai suoi elementi contingenti per raggiungere una zona essenziale”, una sospensione, come abbiamo detto, dell'atteggiamento naturale per giungere al nucleo essenziale della coscienza stessa e, infine, alla totale assenza di essa.

“Purghiamo la coscienza di tutto ciò che essa ingloba, di tutti gli universi che trascina con sé, purifichiamola insieme alla percezione, confiniamoci nel bianco, dimentichiamo tutti i colori, tranne quello che li nega. Che pace non appena annullata la diversità, non appena sfuggiti al calvario della sfumatura, e inabissati nell'unito! *La coscienza in quanto forma pura, e poi l'assenza stessa della coscienza.* Per evadere dall'intollerabile, cerchiamoci un derivativo, una fuga, una regione dove nessuna sensazione si degni di avere un nome, né appetito di incarnarsi, recuperiamo la quiete iniziale; aboliamo con il passato l'odiosa memoria, e soprattutto la coscienza, nostra nemica di sempre, che ha per missione d'impovertirci e logorarci. All'opposto, l'incoscienza è nutrice, fortifica, ci fa partecipi dei nostri cominciami, della nostra integrità primitiva; e ci rituffa nel benefico caos precedente alla *ferita* dell'individuazione<sup>309</sup>”.

Cioran dimostra e ribadisce spesso la continua tensione verso questo ideale, verso quella zona benefica in cui niente assurge ad atto, dove tutto è caos, potenzialità, possibilità: egli afferma però una sorta di quiete all'interno del caos – la quiete di prima del cosmo...

“Accosto le tende, e aspetto. In realtà non aspetto niente, mi rendo solo *assente*. Mondato, non fosse che per qualche minuto, dalle impurità che offuscano e ingombrano lo spirito, accedo a una coscienza da cui l'io è evacuato, e sono placato come se riposassi al di fuori dell'universo<sup>310</sup>”.

---

<sup>308</sup> *Al culmine*, pp. 49-50.

<sup>309</sup> *Demiurgo*, pp. 103-104, primo corsivo nostro.

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 99.

Quiete prima del cosmo, quiete al di là di Dio: Cioran ribadisce – anzi afferma, data la precedenza cronologica – nel passo citato da *Al culmine* come le estasi da lui esperite siano estasi dell'immanenza, non della trascendenza; “estasi come esaltazione nell'immanenza, illuminazione, visione della follia del mondo”. A Cioran è vietata la parte *positiva* della mistica:

“Il *tutto è nulla* del mistico è solo una premessa all'assorbimento in quel tutto che diviene miracolosamente esistente, vale a dire veramente *tutto*. Quella conversione non è avvenuta in me, perché la parte positiva, la parte luminosa della mistica mi è stata vietata<sup>311</sup>”.

Cioran non è in grado di piegare la vertigine del superamento di Dio, ossia dell'entrata nel Nulla<sup>312</sup>, nel senso di quel *nonsense consolatore*<sup>313</sup> che è la salvezza trascendente: la sua *mistica* rimane e rimarrà sempre al negativo, sempre *al di qua* dell'assoluto. Sta qui tutta la differenza tra mistica religiosa e mistica profana, tra la *salvezza* nell'assoluto e la *condanna* liberatoria della lucidità<sup>314</sup>. L'insonnia dispensa a Cioran – *malgré lui* – una luce che è emblema di questa contraddizione:

“L'insonnia ci dispensa una luce che non desideriamo, ma alla quale inconsciamente tendiamo. La reclamiamo nostro malgrado, contro di noi. Per suo tramite – e a discapito della nostra salute – cerchiamo altro, verità pericolose, nocive, tutto ciò che il sonno ci ha impedito di intravedere. Eppure quelle insonnie ci liberano dalle nostre facilità e dalle nostre finzioni solo per metterci di fronte a un orizzonte bloccato: *esse illuminano le nostre impasses*. Ci condannano mentre ci liberano: equivoco inseparabile dall'esperienza della notte<sup>315</sup>”.

La luce indesiderata, ma a cui noi tendiamo, che cerchiamo a nostro danno è sinonimo di quel *pensare contro se stessi* che è un sottinteso di tutta l'opera cioraniana. Una volta svegli, cerchiamo con un'avidità autodistruttiva le verità nocive, *irrespirabili*: l'insonnia non ci libera, non ci offre un orizzonte in cui dilagare – com'è quello della mistica

---

<sup>311</sup> *Confessioni*, p. 128.

<sup>312</sup> Ivi, p. 99: “Si ha sempre qualcuno sopra di sé: al di là di Dio stesso *si eleva* il Nulla”.

<sup>313</sup> *Sommario*, p. 131.

<sup>314</sup> Torneremo su questi temi nel paragrafo 1.8 del presente elaborato.

<sup>315</sup> *Esercizi*, p. 191.

religiosa – ma solo un orizzonte bloccato, un vicolo cieco. L'unica *funzione* di quelle insonnie è, pertanto, illuminare le nostre impossibilità. Liberazione e condanna: questa è la duplice, inevitabile equivocità della notte. “Le verità diurne non hanno più corso nella «vera notte dell'anima»<sup>316</sup>”, scrive Cioran in *Fitzgerald. L'esperienza pascaliana di un romanziere americano*. La *luce notturna* dispensataci dall'insonnia intacca ogni cosa, impedisce l'appartenenza a qualunque *luogo*, a qualunque *tempo*: “le verità diurne” perdono il loro *valore* nel buio della notte eterna e, di contro, la *luce del giorno* appare nefasta, peggiore delle tenebre stesse.

“Ci sono notti che il più ingegnoso dei carnefici non avrebbe potuto inventare. Ne esci a pezzi, inebetito, sgomento, senza ricordi né presentimenti, e senza neppure sapere chi sei. Allora il giorno ti pare inutile, la luce perniziosa, e ancora più opprimente delle tenebre<sup>317</sup>”.

L'insonnia determina quindi sia il *colore* dei pensieri di Cioran (“Il vero sapere si riduce a veglie nelle tenebre: soltanto la quantità delle nostre insonnie ci distingue dagli animali e dai nostri simili<sup>318</sup>”) sia il *respiro*, l'*incedere* dello stesso:

“Non penserai più: sarà un'irruzione, una lava di concetti senza solidità e senza coerenza, concetti vomitati, aggressivi, usciti dalle viscere, castighi che la carne infligge a se stessa, dato che lo spirito è vittima di umori e fuori causa... Soffrirai di tutto, e smisuratamente: le brezze ti sembreranno burrasche: le carezze pugnali; i sorrisi schiaffi; le inezie cataclismi. Il fatto è che le veglie possono cessare, ma la loro luce sopravvive in te: non si vede impunemente nelle tenebre, non se ne raccoglie senza pericolo l'insegnamento; vi sono occhi che non potranno imparare più nulla dal sole, e anime afflitte da notti da cui non guariranno mai...<sup>319</sup>”.

All'insonne è negata anche l'ultima, l'estrema illusione: le veglie potranno cessare, scrive Cioran, ma quella *luce* sopravviverà in lui, per sempre; gli insegnamenti che “la vera notte dell'anima” gli ha dispensato si pagano a caro prezzo, si pagano per tutta la vita: “non si vede impunemente nelle tenebre”, scrive Cioran – anche le tenebre, come

---

<sup>316</sup> *Esercizi*, p. 193.

<sup>317</sup> *L'inconveniente*, p. 34.

<sup>318</sup> *Sommario*, p. 184.

<sup>319</sup> *Ivi*, pp. 208-209.

l'abisso, guardano? Abbiamo accompagnato Cioran in questo suo peregrinare nelle tenebre, seguendo parole che egli scelse per rievocare il fantasma dell'insonnia, il *fantasma* che *grazie* ad essa egli è stato... Si sarà certamente notato come si sia tralasciato di dar conto di molte altre parole, di come, nella fattispecie, quelle riguardanti il ritorcersi ostile della coscienza verso se medesima non siano state affrontate: se abbiamo evitato di farlo è perché quello è il punto più basso delle tenebre, il *fondo* della notte, l'estremo regolamento di conti... Prima di poter accedere ad esso, il *demone* che guida il nostro percorso – il *demone* del Tempo – deve opporci un'ultima smorfia: quella della fine...

### 1.7 Il tempo della fine: la morte

“La morte è ciò che fino a ora la vita ha inventato di più solido<sup>320</sup>”.

Il tema della morte è a dir poco centrale nella riflessione cioraniana: abbiamo già accennato a come egli, a soli ventidue anni, si reputasse uno specialista in questo campo. La morte, in effetti, è uno dei demoni personali di Cioran. In un passo addirittura arriva a sostenere che nei momenti in cui non pensa alla morte gli sembra di barare<sup>321</sup>. Il pensiero della morte, il desiderio della morte, lo stesso *statuto* ontologico della morte (la sua *realtà*), il sentimento del cadavere sono motivi ricorrenti nella sua opera. Questo, ovviamente, non stupisce, dato che, come vedremo in seguito, l'opera cioraniana è riflesso di momenti di estrema depressione e, al contempo, rituale messo in atto per liberarsi di frammenti di sé stesso ed evitare così l'estremo gesto. “Se non lo avessi scritto, certamente avrei messo fine alle mie notti”, così termina la prefazione ad *Al culmine della disperazione* (tra l'altro, titolo tratto da un articolo di cronaca nera riguardante un suicidio). Il pensiero del suicidio, oltre a riflessioni profonde sull'istinto omicida, sugli assassini sono anch'essi ricorrenti nei testi di Cioran. Per tutta la vita ciò che Cioran scriverà sarà la trasposizione su carta dei suoi istinti suicidi: scrivo per

---

<sup>320</sup> *Squartamento*, p. 172.

<sup>321</sup> *L'inconveniente*, p. 34: “Ogni volta che non penso alla morte ho l'impressione di barare, di ingannare qualcuno in me”.



evitare di spararmi un colpo di rivoltella, sostiene più volte. Ed è pertanto quasi fisiologico riscontrare una serie quasi ossessiva di visioni della morte, di riferimenti ad essa, di *indagini* quasi, dei suoi mille aspetti. Indubbiamente il tema della morte, della paura della morte, dell'angoscia che deriva dallo scoprirsi mortali, dalla vista del cadavere lo avvicina agli esistenzialisti (la *vulgata cioraniana*, se è lecito parlare così, si indirizza quasi totalmente in tale direzione), ma ribadiamo ancora una volta la nostra diffidenza nei confronti di tali operazioni di scuola. Non intendiamo quindi impegnarci in un confronto tra le posizioni dell'esistenzialismo e la visione cioraniana: sarebbe, a nostro avviso, fuori dalla nostra capacità, oltre che superfluo ai fini della nostra analisi. Ci limiteremo quindi a una ricognizione di alcuni testi cioraniani, consapevoli dell'inevitabile incompletezza, oltre che dell'arbitrarietà della scelta. In *Al culmine della disperazione* e in *Sommario di decomposizione* scopriamo due capitoli che potremmo definire speculari: entrambi divisi in tre paragrafi, si intitolano rispettivamente – e significativamente – *Sulla morte* e *Variazioni sulla morte*<sup>322</sup>. Vediamoli nel dettaglio.

“Si può parlare della morte senza l'esperienza dell'agonia? Si capisce la morte solo a patto di sentire la vita come un'agonia prolungata in cui vita e morte si intrecciano. La morte non è qualcosa di esterno, ontologicamente diverso dalla vita, poiché *la morte* come realtà autonoma non esiste<sup>323</sup>. Entrare nella morte non vuol dire, come credono la mentalità corrente e il cristianesimo in generale, esalare l'ultimo respiro per accedere a una regione diversa, ma significa scoprire nella progressione della vita un cammino verso la morte, e riconoscere nelle pulsazioni vitali uno sprofondare in essa. Nel cristianesimo e nelle metafisiche che ammettono l'immortalità l'ingresso nella morte è un *trionfo*, un accesso a regioni metafisiche diverse da quelle della vita. Con la morte, che diventa una regione a sé stante dell'essere, l'uomo si libererebbe, e l'agonia, invece di aprire prospettive verso la vita, scoprirebbe sfere che la trascendono completamente. A differenza di queste visioni, il vero senso dell'agonia, a mio avviso, è la rivelazione dell'immanenza della morte nella vita. Perché pochi soltanto hanno il sentimento di questa immanenza, e l'esperienza dell'agonia è così rara? Sarebbe dunque falsa tutta la nostra supposizione, e l'idea di una metafisica della morte diventerebbe verosimile solo concependo la trascendenza di questa? Gli uomini in perfetta salute, normali e mediocri non hanno né l'esperienza dell'agonia né il sentimento della morte. Vivono come se la loro vita avesse un carattere definitivo. Rientra nella struttura del loro equilibrio superficiale avvertire la vita affatto indipendente dalla morte e oggettivare questa in una

---

<sup>322</sup> Di sfuggita notiamo come l'evoluzione del titolo da *Sulla morte* di *Al culmine* a *Variazioni sulla morte* del *Sommario* potrebbe essere spiegabile mediante un ritorno ossessivo sullo stesso tema, una variazione appunto; il medesimo processo è all'opera nelle *Variazioni Goldberg* di Bach in cui tutto è infatti ripetizione, ritorno delle medesime note.

<sup>323</sup> È costitutivamente *insignificante*: per questo, nel paragrafo 1.2, si sosteneva che essa non è reale, non ha statuto autonomo e quindi può avere influenza sul soggetto solo in quanto *soggetto metaforico*.

realtà trascendente. Così essi considerano la morte come proveniente dall'esterno e non come una fatalità inerente all'essere. Vivere senza il sentimento della morte è vivere la dolce incoscienza dell'uomo comune, che si comporta come se la morte non fosse una presenza eterna e sconvolgente<sup>324</sup>.

La morte come regione distinta dalla vita, regione a cui si concede uno statuto ontologico e metafisico diverso, se non superiore a quello della vita stessa, regione a cui accedere come *in trionfo* in quanto si giungerebbe tramite essa a una liberazione. L'agonia come via d'accesso a prospettive completamente trascendenti alla vita. Questo l'insegnamento del cristianesimo, questo il *credo* dell'uomo comune secondo il giovane Cioran. In definitiva la proiezione della morte all'esterno, il suo travestimento in *accidente*, l'oblio del senso del cadavere e del sentimento della morte. L'illusione di una vita eterna, anzi del raddoppiarsi della vita eterna: *vita eterna in vita*, potremmo dire, in quanto non viene percepita la finitudine della propria esistenza e si vive *come se* la vita avesse carattere definitivo, avesse un *sensu reale*; e *vita eterna dopo la vita, nella morte* in quanto promessa escatologica, di salvezza e liberazione in una regione *al di là* della vita. Ciò che invece afferma il giovane Cioran è l'immanenza della morte nella vita, il riconoscere nella vita un cammino verso la morte e nelle pulsazioni vitali uno sprofondare in essa. L'agonia non sarebbe pertanto via d'accesso a una trascendenza misteriosa, ma bensì un'apertura di prospettive verso la vita, una maggior comprensione della vita attraverso la scoperta della presenza sconvolgente ed eterna della morte all'interno della vita stessa. Vediamo ora come si è *evoluta* (o meglio se si è evoluta) tale concezione nel *Sommario*:

“Si possono classificare gli uomini secondo i criteri più fantasiosi: in base agli umori, alle inclinazioni, ai sogni o alle ghiandole. Si cambia idea come si cambia cravatta; giacché ogni idea, ogni criterio viene dall'esterno, dalle configurazioni e dagli accidenti del tempo. Ma c'è qualcosa che viene da noi stessi, che è noi stessi, una realtà invisibile, ma interiormente verificabile, una presenza insolita e perenne, che si può concepire a ogni istante senza che mai si osi ammetterla, e che non ha attualità se non prima del suo compimento: è la morte il vero criterio... Ed è lei, la dimensione più intima di tutti i vivi, a separare l'umanità in due ordini così irriducibili, così lontani l'uno dall'altro che vi è più distanza tra loro che non fra un avvoltoio e una talpa, fra una stella e uno sputo<sup>325</sup>”.

---

<sup>324</sup> *Al culmine*, pp. 33-34.

<sup>325</sup> *Sommario*, p. 23.

Questo secondo passo è un'evidente elaborazione in *stile* diverso del medesimo nucleo concettuale sotteso al precedente: la sua importanza, però, non si riduce all'apprezzamento di tale mutamento stilistico, ma riguarda anche un approfondimento del tema. L'affermazione dell'immanenza della morte nella vita è qui ribadita in maniera ancora più incisiva: nel distinguere, come nel passo precedente, tra l'uomo che ha il sentimento della morte e colui che non l'ha<sup>326</sup>, Cioran afferma l'interscambiabilità, e quindi l'equivalenza, di ogni criterio e di ogni idea, in quanto provenienti dall'esterno, dall'accidentalità e dalla configurazione temporale. L'unico criterio *vero* per tale classificazione risiede in noi stessi, anzi "è noi stessi": "una realtà invisibile", ma che – *di diritto* – è concepibile ad ogni istante anche se – *di fatto* – almeno per la maggior parte degli uomini resta inconcepita, in quanto non si *osa* concepirla, e "che non ha attualità se non prima del suo compimento" – in una parola l'unico criterio risiede nella *morte*. È opportuno, a nostro avviso, soffermarsi su queste parole e soppesarle a una a una; innanzitutto la morte viene qui immediatamente affermata come *realtà*: a prima vista sembrerebbe una contraddizione con il passo tratto da *Al culmine* per cui, ricordiamolo, "la morte come realtà autonoma non esiste". Ma la contraddizione, in questo caso, è solo apparente: anche nel passo che stiamo esaminando la morte non è in se stessa, non ha realtà a se stante, ma piuttosto viene da noi stessi, anzi è noi stessi. Non è "qualcosa di esterno, ontologicamente diverso dalla vita", bensì "una realtà invisibile, ma interiormente verificabile". In entrambi i passi, come si vede, viene ribadita l'immanenza, l'interiorità della morte e, contro il senso comune e il cristianesimo, negata esplicitamente la sua trascendenza. La morte è "una presenza eterna e sconvolgente" (in *Al culmine*), mentre nel *Sommario* la presenza della morte è "insolita e perenne": notevole questo passaggio dallo sconvolgimento di colui che si dispera della propria sorte, di chi vive tale rivelazione con dolorosa angoscia al garbo, quasi distratto, di colui che considera la presenza perenne della morte semplicemente come insolita. A nostro avviso, Cioran stesso rende conto di questo mutato atteggiamento: conclude infatti i suoi *Sillogismi* con questo aforisma, irridente nei confronti di se stesso e della morte stessa: "Appena adolescente la prospettiva della morte mi gettava nell'angoscia;

---

<sup>326</sup> "L'uomo in perfetta salute, normale, mediocre": cfr. S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, p. 20: "Un minimo di squilibrio è di dovere. All'essere perfettamente sano, psichicamente e fisicamente, manca un sapere essenziale. Una salute perfetta è a-spirituale". Un'ulteriore prova del fatto che, nel suo nucleo, la visione cioraniana rimane immutata nel corso della sua riflessione: è molto significativo, infatti, che a distanza di circa 57 anni Cioran utilizzi esattamente i medesimi termini. È all'opera, da sempre, la medesima idea per la quale il malessere, lo squilibrio è necessario alla conoscenza – a quella dissociazione dalla natura, dal pulsare organicamente al mondo che è, al contempo condanna e rivelazione.

per sfuggirvi mi precipitavo al bordello o invocavo gli angeli. Ma, con l'età, ci si abitua ai propri terrori, non si fa più niente per liberarsene, ci si imborghesisce nell'Abisso. – E se ci fu un tempo in cui invidiavo quei monaci egiziani che scavavano le loro tombe per versarvi lacrime<sup>327</sup>, oggi scaverei la mia per non lasciarvi cadere altro che cicche<sup>328</sup>”. Suprema *zeflemea*, potremmo aggiungere, mista a un'ironia tutta francese. E spiegazione più che esauriente del mutamento di tono riguardo agli attributi della presenza della morte. Procediamo. La morte è questa insolita presenza che l'uomo comune non osa concepire: presenza che è perenne e, al contempo, quasi sempre potenziale in quanto “non ha attualità se non prima del suo compimento”. La morte, sempre presente, è come un'ombra verso cui si avvanza, ma siamo noi che proiettiamo quest'ombra. È la nostra ombra quella verso cui avanziamo, l'ombra che siamo sempre stati, l'ombra che siamo. Non a caso Cioran qualifica la morte come “la dimensione più intima dell'essere vivente”. Scoprirsi vivente significa scoprirsi mortale. “Non muori perché sei malato, muori perché sei vivo” scriveva Montaigne. Caratteristica formativa del vivente, del *mortale* è proprio il dover morire (Heidegger direbbe l'essere per la morte), l'aver da morire. Noi procediamo un passo dopo l'altro verso la morte: a partire dall'inconveniente della nascita la nostra vita non è che l'avanzare verso la morte. “La vita, lungi dall'essere [...] l'insieme delle funzioni che resistono alla morte, è piuttosto l'insieme delle funzioni che ci trascinano ad essa<sup>329</sup>”, scrive Cioran. A nostro avviso è significativo come si parli qui di funzioni, di automatismi quasi, che inevitabilmente ci costringono, “ci trascinano”, con la stessa autorità di una forza meccanica, verso quell'evento che non osiamo concepire e che pertanto cerchiamo di occultare in mille modi. Sempre ne *La tentazione di esistere* troviamo, questa volta all'interno delle famose *Rabbie e rassegnazioni* – così tipicamente rumene<sup>330</sup> –, un capitoletto intitolato *Significato della maschera* che reputiamo opportuno ascoltare qui:

“Il nostro pensiero, per quanto lontano si inoltri e per quanto distaccato sia dai nostri interessi, esita tuttavia a designare certe cose con il loro nome. Si tratta del nostro ultimo

---

<sup>327</sup> *Lacrime*, p. 86: “Spesso mi metto a pensare a quegli eremiti della Tebaide che si scavavano una tomba per versarvi giorno e notte le loro lacrime. Se qualcuno chiedeva il motivo di tanta afflizione, rispondevano che piangevano la loro anima. Nell'indeterminatezza del deserto, la tomba è un'oasi, un luogo e un sostegno. Si scava il proprio buco per avere un punto fermo nello spazio. E si muore per non smarrirsi”.

<sup>328</sup> *Sillogismi*, p. 125.

<sup>329</sup> *La tentazione*, pp. 202-203.

<sup>330</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

sgomento? Il pensiero lo scansa, ci tratta con cautela e ci lusinga. Così, quando il «destino», dopo una lunga serie di prove, si rivela a noi, il pensiero ci invita a vedervi un limite, una realtà al di là della quale ogni ricerca sarebbe vana. Ma è davvero questo limite, questa realtà, come il pensiero pretende? Ne dubitiamo, tanto esso appare sospetto ogni qual volta vuole convincercene e imporcelo. Avvertiamo distintamente che il «destino» non può essere un termine, e che attraverso di esso si manifesta un'altra forza, quella sì suprema. Quali che siano gli artifici e gli sforzi del nostro pensiero per dissimularcela, finiamo tuttavia per identificarla, per attribuirle un nome perfino. E il «destino» che sembrava riunire in sé tutti gli attributi del reale, ora non è più che un volto. Un volto? Neanche questo, un travestimento piuttosto, una semplice apparenza di cui questa forza si serve per distruggerci *senza urtarci*. Il «destino» non era che una maschera, come è *maschera tutto ciò che non è la morte*<sup>331</sup>.

Tutto ciò che non è la morte è maschera, è occultamento: possiamo spingerci oltre e dire che è simulazione. La morte è *essenziale*, è ciò che esiste di più profondo in noi, la nostra dimensione più intima: per cautela, per sopravvivenza lo spirito la dissimula, apponendole una maschera, un travestimento; lo spirito, cioè, attribuisce realtà ultima all'idea di «destino», lo qualifica come limite per impedirci ogni ricerca ulteriore. Perché una ricerca ulteriore, una ricerca che vada più a fondo, che scavi maggiormente, approderebbe all'indicibile della morte. Lo spirito stabilisce, postula un termine oltre il quale non si può (o non si deve) andare, circoscrive il campo di indagine, conferendo l'illusione che esso sia tutto il campo indagabile. Ma questa circoscrizione è indebita e per *operare* in tal senso lo spirito deve sforzarsi e utilizzare artifici. Deve ingannare. Perché la forza suprema possa distruggerci senza urtarci, quindi senza contatto, a distanza. Perché la morte possa lavorare su di noi in maniera inavvertita, perché essa possa sopraggiungere come un accidente e non mostrarsi nei suoi caratteri di fatalità. Perché l'uomo possa rimanere alla superficie delle cose, nell'esteriorità di ogni idea e criterio, “nello scenario intercambiabile, nel mondo convenzionale in cui vive<sup>332</sup>”. Queste parole, tratte da *La paura più antica. A proposito di Tolstoj* contenuta ne *La caduta nel tempo*, sono la definizione esatta del mondo creato dallo spirito che, ricordiamolo, metaforizza, lima l'effigie dell'incomunicabile per renderlo trasmissibile, non sopporta i silenzi grevi (il silenzio della morte?) e si innalza al livello dell'astrazione e del concetto. Emerge qui quell'elemento di differimento, di distanza che, a nostro avviso, è l'azione distanziante del far segno, del segno. È la freccia di Apollo che colpisce da lontano, è la luce accecante che cancella l'ombra: è la metafisica

---

<sup>331</sup> *La tentazione*, p. 185, corsivo nostro.

<sup>332</sup> *La caduta*, p. 96.

così come la intende Nietzsche (e, in seguito, Heidegger e la *tradizione* che da lui trae spunto). La terminologia scelta da Cioran è ancora una volta rivelatrice: la *maschera*, vocabolo tipicamente nietzschiano, e gli *artifici* a cui lo spirito deve ricorrere – termine illuminante per la nostra analisi: ricordiamolo, ci servirà presto – sono *sintomi* che svelano come la forza all’opera qui sia appunto quella metaforizzante dello spirito, forza che viene a coincidere con la nozione di metafisica. Quella metafisica che deve necessariamente dissimulare la morte, la portata della morte, a costo della sua stessa sopravvivenza, della sopravvivenza dell’*uomo attivo*. È qui in “questione [...] la fuga dalla morte, il rifiuto della morte. Più si è civilizzati (nel senso deteriore del termine), più si rifiuta la morte. Per la gente di campagna, per gli antichi abitanti della terra, la vita e la morte erano sullo stesso piano. Il cittadino, invece, accantona la morte, la elude<sup>333</sup>”. Il cittadino, cioè, si preoccupa di “eludere la presenza della morte, per velarla e mascherarla. Questo è il motivo per cui l’uomo occidentale, l’uomo civilizzato si sente male e corre dal medico, dal farmacista<sup>334</sup>”, affidando, come sostiene in maniera molto acuta Luis Jorge Jalfen (l’intervistatore di Cioran nella fattispecie<sup>335</sup>), l’*amministrazione* della morte alla “medicina – che è la sua burocratizzazione<sup>336</sup>”. “Più di chiunque altro, il malato dovrebbe identificarsi con la morte; eppure si sforza di distaccarsene e di proiettarla al di fuori. Siccome gli è più facile fuggirla che constatarne la presenza dentro di sé, mette in atto ogni artificio per sbarazzarsene. Trasforma la propria reazione di difesa in uno schema, anzi in una dottrina. L’uomo comune che gode di buona salute è estasiato di poterlo imitare e seguire. [...] Gli stessi mistici usano sotterfugi, praticano l’evasione e una tattica di fuga: la morte per loro è solo un ostacolo da superare, una barriera che li separa da Dio, un ultimo passo nella durata. [...] Di nuovo questo bisogno di fare della morte un accidente o un mezzo, di ridurla al momento del trapasso invece di considerarla una presenza, di nuovo questo bisogno di spossessarla<sup>337</sup>”. La burocratizzazione della morte, il suo inserimento in una procedura o in una dottrina, significa ancora una volta ridurne la portata, eluderne la presenza, simulare la possibilità di scongiurarla. Ma la burocratizzazione della morte, la sua *traduzione* in una serie di operazioni, in un programma, altro non è che il riflesso esteriore di una forza sotterranea

---

<sup>333</sup> *Apolide*, p. 115.

<sup>334</sup> *Ibidem*.

<sup>335</sup> Intervista con Luis Jorge Jalfen, in Id., *Occidente y la crisis de los signos*, Editorial Galerna, Buenos Aires 1982; ora in *ivi*, pp. 113-127.

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>337</sup> *La tentazione*, p. 206.

che mira a occultare il cadavere, non è altro che il lato visibile della volontà di sistema. E *volontà di sistema* è solo uno dei tanti nomi della metafisica.

“Come spegnersi all’interno di un sistema? E come marcire? La metafisica non lascia nessuno spazio al cadavere. Né, d’altra parte, all’essere vivente. Più si diventa astratti e impersonali, a causa di concetti o pregiudizi che siano (i filosofi e gli spiriti comuni si muovono ugualmente nell’irreale), più la morte prossima, immediata, sembra inconcepibile<sup>338</sup>”.

Sia la burocratizzazione che l’astrazione operata dallo spirito mirano all’impersonalità, a espellere dal *concepibile* la morte prossima, immediata, mediante un’opera di distanziamento. Riprendendo i termini del sopra citato *Significato della maschera*, il frapporre fra noi e la forza suprema un simulacro apparentemente ultimo quale il «destino» mira a far sì che l’azione della morte in noi risulti inavvertita, non ci urti, non ci sconvolga.

“In nessun modo legata al nostro livello intellettuale, la morte, come ogni problema privato, è riservata a un sapere *senza conoscenze*. Ho avvicinato molti illetterati che ne parlavano con più pertinenza di un metafisico; avendo individuato con l’esperienza l’agente della loro distruzione, vi consacravano tutti i loro pensieri, sicché la morte, invece di essere per loro un problema impersonale, *era la loro realtà, la loro morte*<sup>339</sup>”.

Un problema *privato*, non comunicabile, non trasmissibile, personale: un problema che non assurge al livello del concetto, che non si lascia irretire in una definizione<sup>340</sup>, che non è mai *conoscenza* ma che è sempre un *sapere*; indipendente dal nostro livello intellettuale, esso si scopre *per esperienza*. *La morte* diventa così la *nostra* morte, la *nostra* realtà. Di contro l’operazione astraente compiuta dalla metafisica e dal senso comune contribuisce alla collocazione dell’uomo nell’irrealtà: a questo mirano rispettivamente e contemporaneamente sia i concetti che i pregiudizi. Questa irrealtà in cui si muovono sia i filosofi sia gli uomini comuni è sinonimo della dolce incoscienza di

---

<sup>338</sup> *La caduta*, pp. 96-97.

<sup>339</sup> *La tentazione*, p. 202, secondo corsivo nostro.

<sup>340</sup> Ivi, p. 142. “Siccome la morte stessa diventa in noi, consideriamone allora le tappe, le metamorfosi; rinchiuderla in una formula equivale a bloccarla, impoverirla, sabotarla”.

cui Cioran parlava in *Al culmine della disperazione*; dolce incoscienza che ora siamo in grado di collegare alla medesima azione metaforizzante della metafisica, in quanto istituisce un rapporto simulativo con il tempo: l'uomo comune, infatti, vive *come se* fosse eterno, *come se* la sua vita non avesse mai fine. L'uomo che ha il sentimento della morte, invece, pensa continuamente la propria eternità e la nega in ogni pensiero. Ancora una volta, il tempo si pone al centro della nostra riflessione: analizziamo nel dettaglio entrambe le percezioni del tempo, sottese alla coscienza o all'incoscienza della morte. Rivolgiamoci, innanzitutto, all'incoscienza, a quella che potremmo chiamare *simulazione* di eternità: attribuiamoci, a tale scopo, un supplemento di *normalità*...<sup>341</sup>. Ancora una volta vorremmo mostrare il confronto tra le affermazioni contenute in *Sulla morte*:

“Una delle più grandi illusioni dell'uomo normale<sup>342</sup> sta infatti nel credere che *la vita non debba mai finire*, e nel pensare che essa non sia prigioniera della morte. [...] La trascendenza della morte si manifesta nel concetto che ne hanno coloro per i quali le incertezze della vita non dipendono da un elemento organico o dall'angoscia interiore, bensì da una causa esterna, portando al parossismo la sensazione di essere bruscamente inghiottiti dalla morte. Possiamo dire che in essi il sentimento della morte è tanto raro che quasi non esiste. Benché talvolta possa diventare molto intenso, esso è così sporadico da escludere la possibilità che si sviluppi un'ossessione dolorosa<sup>343</sup>”.

E quelle contenute nelle *Variazioni sulla morte*:

“Ed è lei, [la morte] la dimensione più intima di tutti i vivi, a separare l'umanità in due ordini così irriducibili, così lontani l'uno dall'altro che vi è più distanza tra loro che non fra un avvoltoio e una talpa, fra una stella e uno sputo. Tra l'uomo che ha il sentimento della morte e quello che non lo ha si spalanca l'abisso fra due mondi non comunicanti; eppure entrambi muoiono; ma l'uno ignora la sua morte, l'altro la conosce; l'uno muore un solo istante, l'altro non cessa di morire... La loro condizione comune li colloca esattamente agli antipodi l'uno dell'altro; ai due estremi e all'interno di una stessa definizione; inconciliabili, essi subiscono il medesimo destino... *L'uno vive come se*

---

<sup>341</sup> *Esercizi*, p. 193: “Attribuiamoci, a tale scopo, un supplemento di salute...”.

<sup>342</sup> Facciamo notare come qui Cioran utilizzi 'normale' come sinonimo di 'comune', quindi per indicare la condizione di incoscienza del tempo e dell'immanenza della morte nella vita che caratterizza, a suo avviso, la maggior parte dell'umanità. Tale precisazione terminologica si rivela necessaria in quanto, come spiegato nella nota 226, il nostro uso del termine 'normale' è assimilabile a un'accezione ulteriore attribuitagli da Cioran stesso.

<sup>343</sup> *Al culmine*, p. 34, corsivo nostro.



*fosse eterno, l'altro pensa continuamente la propria eternità e la nega in ogni pensiero*<sup>344</sup>.

Colui che ha il sentimento della morte si distingue radicalmente da colui che non lo possiede: pur trattandosi degli antipodi di un medesimo destino di morte, di una medesima *definizione* tra loro vi è una differenza maggiore di quella che sussiste fra un avvoltoio e una talpa e fra una stella e uno sputo; “uno, [infatti], ignora la sua morte”, “l'altro la conosce”; uno muore un solo istante – cioè la morte sopraggiunge per lui bruscamente, come una sorta di inghiottimento improvviso e inaspettato (in quanto considera le incertezze della vita sempre e solo come accidenti dettati da cause esterne) –, mentre l'altro non *cessa di morire*, di esperire ogni istante il senso dell'agonia e il sentimento della morte, di negare l'eternità ad ogni pensiero in quanto ogni pensiero è impregnato di tale sentimento. Non c'è possibilità di comunicazione tra questi due mondi: il *possesso*, anzi *l'essere posseduti* dal sentimento della morte apre un abisso tra queste due *categorie* di uomini; entrambi vivono e muoiono, ma non vivono la stessa vita e, soprattutto, *non muoiono la stessa morte*. Per gli uomini comuni, infatti, il sentimento della morte è talmente sporadico (anche se potenzialmente molto intenso) da non poter diventare un'ossessione, da non poter assurgere a tormento costantemente ripetuto, a incubo perenne. Essi vivono nella magia, dice Cioran in un altro luogo di *Al culmine della disperazione*, e “le illusioni della magia negano l'*irreparabile* del mondo, ricusano la morte come realtà ineluttabile e universale. Soggettivamente questo fenomeno è di grande importanza. [L'uomo che ne gode] vive infatti come se non dovesse mai morire. Ora, l'intero problema della morte si riduce alla coscienza che ne ha il soggetto. Per chi non la possiede, entrare attraverso la morte nel nulla non ha alcuna importanza. Il sentimento costante della morte porta al parossismo della coscienza. Nella magia, la coscienza non è pervenuta a questa autonomia dalla vita, che le conferisce la natura di una forza centrifuga, bensì conserva ancora un carattere vitale<sup>345</sup>”. Nella magia “c'è [...] tutta la pienezza di un'integrazione nel flusso vitale, tutta l'esuberanza dell'agire nel senso e nella direzione immanenti alla vita<sup>346</sup>”: per dirla nei termini opposti, cioè nei termini dell'assenza, non c'è coscienza o meglio “la coscienza non è pervenuta a questa autonomia dalla vita” che è il “parossismo della

---

<sup>344</sup> *Sommario*, p. 23, corsivo nostro.

<sup>345</sup> *Al culmine*, p. 84.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 83.

coscienza” stessa causato dal “sentimento costante della morte”; pertanto ha “ancora un carattere vitale”, non è divenuta “una forza centrifuga”. Come ora è chiaro, questa *magia* di cui parla Cioran è sinonimo di quel *delirio* che sostiene e inventa la vita di cui si è parlato nel paragrafo riguardante la noia. A questo *stadio* la coscienza pulsa ancora all’unisono con la vita, non è “questa non-partecipazione a ciò che si è, questa capacità di non coincidere con nulla<sup>347</sup>” che si declina, come abbiamo visto, nei termini di una forza centrifuga. Notiamo che questa *deriva* della coscienza è causata dalla presenza perenne, dalla *costanza* del sentimento della morte: “Il pensiero della morte asservisce coloro che assilla. Libera solo all’inizio; poi degenera in ossessione, cessando così di essere un pensiero<sup>348</sup>”. Cioran qui introduce la doppia portata di tale sentimento, di tale pensiero: liberatore solo all’inizio (vedremo fra poco cosa si intenda qui per liberazione) – quando è ancora *pensiero* – e assillante padrone poi – quando “degenera in *ossessione*” e cessa di essere un pensiero. Cioran lo afferma con “una competenza di suppliziat[o] e di erudit[o]<sup>349</sup>”:

“Quando ero giovane pensavo di continuo alla morte. Era un’ossessione, ci pensavo persino mentre mangiavo. Tutta la mia vita era dominata dall’idea della morte. Un pensiero che non mi ha mai abbandonato, ma che col tempo ha perso d’intensità. É sempre una ossessione, ma non è più un pensiero. Le faccio un esempio: qualche mese fa ho incontrato una signora, e abbiamo parlato di un nostro comune conoscente, che non vedevo da molto tempo. Lei diceva che era meglio non rivederlo, perché era troppo infelice. Non faceva che pensare alla morte. Le ho replicato: «A cos’altro vuole che pensi?». Alla fin fine non ci sono altri argomenti<sup>350</sup>”.

Qui Cioran istituisce una differenza, a nostro avviso molto profonda, tra ossessione e pensiero. Cercheremo, nel capitolo seguente, di render conto di questa differenza, di questa *degenerazione*. Riteniamo per ora sufficiente aver compreso come si *presenta* il sentimento della morte. Come abbiamo detto sopra, tale ossessione può svilupparsi solo se qualcosa sopraggiunge a incrinare la nostra salute, se uno squilibrio ci permette un accesso alle nostre profondità: se si passa, per dirla nei termini del giovane Cioran, dalla magia al parossismo della coscienza. Ormai conosciamo il movimento che, secondo

---

<sup>347</sup> *La tentazione*, p. 184.

<sup>348</sup> *Confessioni*, p. 126.

<sup>349</sup> *La tentazione*, p. 55.

<sup>350</sup> *Apolide*, p. 41.

Cioran, *crea* la coscienza: ci soffermeremo pertanto solo sugli elementi di *novità* che qui verranno introdotti.

“Non ci è dato identificare il momento in cui si opera, a danno della nostra sostanza, un processo di erosione. Sappiamo che ne risulta un vuoto in cui si instaura gradualmente l’idea della nostra distruzione. Idea vaga, appena abbozzata: è come se questo vuoto si pensasse da sé. Poi, trasfigurazione sonora, dal più profondo di noi sorge una nota, che per la sua insistenza può paralizzarci oppure trasmetterci un impulso. Saremo dunque prigionieri della paura o della nostalgia, al di sotto della morte o al suo stesso livello. Sarà la paura, se questa nota perpetua il vuoto in cui è apparsa; la nostalgia, se lo trasforma in pienezza. Secondo la nostra conformazione vedremo nella morte sia un’insufficienza che un’eccedenza di essere<sup>351</sup>”.

La nostra sostanza subisce un’erosione: sappiamo che ne risulta un vuoto; facciamo notare come queste parole siano esattamente le stesse che Cioran ha usato per descrivere l’avvento della coscienza. In quel vuoto, che quindi postuliamo essere la coscienza, si installa gradualmente l’idea della nostra distruzione: un’idea vaga, leggera, come se quel vuoto si pensasse da sé, come se la coscienza pensasse a se stessa vagheggiando la sua morte. Tale vuoto, poi, come per una “trasfigurazione sonora” si tramuta in una nota, talmente insistente da provocare inevitabilmente una nostra reazione; le reazioni a tale nota, secondo Cioran, possono essere di due tipi: la paralisi – quindi la nostra prigionia nella paura, la nostra collocazione al di sotto della morte – o la ricezione di un impulso – e la nostra prigionia sarà, in questo caso, la nostalgia che ci colloca però allo stesso livello della morte. Tale differenza di reazione sarebbe dovuta alla nostra conformazione. La paura cioè risulterebbe dal perpetuare, da parte della misteriosa nota, il vuoto in cui essa appare; la nostalgia, di contro, sarebbe il risultato della trasformazione, sempre operata dalla nota, di quel vuoto in *pienezza*. La morte si qualificerebbe, pertanto e rispettivamente, come un’insufficienza o un’eccedenza di essere. La paura, quindi; ce ne siamo già sommariamente occupati in un precedente paragrafo: qui le dedichiamo, seppur brevemente, un’attenzione più approfondita.

“Prima di minare la nostra percezione della durata, acquisizione tardiva, la paura intacca il nostro senso dell’estensione, l’immediato, l’illusione del *solido*: lo spazio si

---

<sup>351</sup> *La tentazione*, p. 201.

assottiglia, s'invola, diventa aereo, trasparente. La paura lo sostituisce, si dilata e subentra alla realtà che l'aveva provocata, alla morte. Tutte le nostre esperienze risultano ridotte a uno scambio tra il nostro io e questa paura che, innalzata a realtà autonoma, ci isola in un brivido che non ha ragion d'essere, in un fremito gratuito, al punto di farci correre il rischio di dimenticare che... moriremo. Essa tuttavia minaccia di soppiantare la nostra preoccupazione essenziale solo in quanto, rifiutandoci di assimilarla come di esaurirla, la perpetuiamo in noi come una tentazione e la poniamo al centro della nostra solitudine. Un passo in più e ci trasformeremo in viziosi, non già della morte, ma della *paura* della morte. Così è di tutte le paure che non abbiamo saputo superare: distaccandosi dai motivi che le avevano prodotte, si costituiscono in realtà indipendenti, tiranniche. «Viviamo nella paura, ed è così che non viviamo». Questa frase del Buddha vuol forse dire: invece di restare allo stadio in cui la paura si apre sul mondo, facciamo di essa un fine, un universo chiuso, un sostituto dello *spazio*. Se essa ci domina, deforma la nostra immagine delle cose. Chi non sa padroneggiarla né approfittarne, a lungo andare cessa di essere se stesso, perde la propria identità; la paura è fruttuosa solo se ci si difende da essa; chi vi cede non si ritroverà mai e nei confronti di se stesso passerà di tradimento in tradimento, finché soffocherà la morte sotto la paura stessa che questa gli incute<sup>352</sup>.

La paura della morte, prima di rivolgersi al tempo, intacca il senso dell'estensione, della solidità, sostituendosi allo spazio e alla realtà che l'aveva provocata. Questo vale per tutte le paure, a maggior ragione, per quella che Cioran chiama la paura più antica, la paura appunto della morte. Le nostre paure si nutrono della nostra incapacità di trarre profitto da esse: opponendoci ad esse, difendendoci, noi riusciamo ad aprire la nostra paura sul mondo, a non esserne prigionieri. Altrimenti si fa di esse un universo chiuso, un fine, se ne diventa addirittura viziosi. Si tratta qui di essere all'altezza della morte, di "far salire in sé la nota della morte"<sup>353</sup>, di arricchirsi a contatto con essa. O di rinnegare la propria lucidità: è forse questa l'essenza della *tentazione di esistere*? Ossia cosa ci spinge alla vita, cosa ci impedisce di trovare rifugio nella quiete della morte?

“Perseveriamo nella vita proprio perché essa non si regge su nulla, perché non ha neanche l'ombra di un argomento. La morte è troppo esatta; ha tutte le ragioni dalla sua. Misteriosa per i nostri istinti, dinanzi alla nostra riflessione si profila limpida, priva di seduzioni e senza le false attrattive dell'Ignoto. A forza di cumulare misteri inconsistenti e di monopolizzare il nonsenso, la vita ispira più paura della morte: è lei il grande Ignoto. Dove possono condurre un simile vuoto e una tale incomprendibilità? Ci aggrappiamo ai giorni perché il desiderio di morire è troppo logico, quindi inefficace. Poiché se la vita avesse un solo argomento a suo sostegno – chiaro, di evidenza

---

<sup>352</sup> *La tentazione*, pp. 201-202.

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 208.

indiscutibile – ne sarebbe annientata: gli istinti e i pregiudizi svaniscono a contatto con il Rigore. Tutto ciò che respira si nutre di inverificabile; un supplemento di logica sarebbe funesto all'esistenza, sforzo verso l'Insensato... Date uno scopo preciso alla vita e perderà all'istante il suo fascino. L'incertezza dei suoi fini la rende superiore alla morte; un briciolo di esattezza l'abbasserebbe alla trivialità delle tombe. Una scienza positiva del senso della vita spopolerebbe la terra in un solo giorno; e nessun forsennato riuscirebbe a rianimare in essa la feconda improbabilità del Desiderio<sup>354</sup>”.

Paradossalmente proprio l'insensatezza dell'esistenza è, secondo Cioran, un punto a favore della vita stessa, anzi il punto decisivo che la vita segna nei confronti della morte: proprio l'impossibilità di conferirle degli scopi precisi, proprio questa commistione con l'Inverificabile è ciò che dota la vita del mistero che le permette di continuare a prosperare. Un solo briciolo di logica in più o la presenza di un argomento decisivo a suo favore abbasserebbero tale mistero “alla trivialità delle tombe”. Perché la morte è troppo *limpida e ragionevole* per sedurre ancora la nostra riflessione; troppo esatta, troppo conseguente per essere ancora terrificante; troppo *rigorosa* per essere efficace. Le seduzioni inconsistenti dell'Ignoto, il monopolio del nonsense sono appannaggio della vita: essa ispira più paura della morte, essa è più efficace. L'efficacia dell'illogico, il fascino dell'impreciso e dell'improbabile – solo essi sono fecondi, solo essi sono e possono essere origine. Abbiamo volutamente fatto eco a un altro passo da noi più volte citato (“solo l'illusione è fertile, solo essa è origine”) in quanto reputiamo rilevante l'affinità tra i due passi. Solo illudendosi, solo sacrificando all'impreciso, all'improbabile, al mistero, l'uomo può sopravvivere, può prosperare (ricordiamo che “la vita si crea nel delirio”): solo la coltre di fumo che avvolge la nostra comprensione, solo la dolce incoscienza dei non illuminati<sup>355</sup> permette l'esistenza; di contro la conoscenza, la lucidità si apre come una piaga, è una ferita aperta nel manto che riveste il mondo – ferita che ci fa scorgere l'inanità dell'essere e il dominio del Nulla<sup>356</sup>. Il rigore della morte, il suo carattere di sillogismo sono poi negazione di diritto e di fatto della libertà umana (di quel simulacro di libertà che la vita esige per nascere e conservarsi): la necessità matematica della morte, se assurgesse a consapevolezza quotidiana, se fossimo in grado di coglierne a ogni istante la portata, negherebbe infatti, di diritto e di fatto, l'illusione di quella libertà superficiale di cui l'uomo necessita per agire e per vivere. Entrano in gioco qui i termini correlati di libertà e fatalità a cui Cioran accennava già

---

<sup>354</sup> *Sommario*, pp. 22-23.

<sup>355</sup> G. Ceronetti, *Lo squartatore misericordioso*, cit., pp. 15-16.

<sup>356</sup> Cfr. paragrafi 1.5 e 1.8 del presente elaborato.

riguardo alla coscienza. Nemmeno in questo caso è opportuno soffermarci su un tema così complesso e così importante. È però opportuno sottolineare anche questo approdo del discorso cioraniano: esso, unito al precedente, sarà ripreso e commentato in un luogo del nostro testo più opportuno. Tornando alla morte, resta da comprendere se non esistono soluzioni all'ossessione della morte, se siamo costretti a subire perennemente la sua schiavitù. Ascoltiamo Cioran:

“Contro l'ossessione della morte, i sotterfugi della speranza si rivelano inefficaci quanto gli argomenti della ragione: la loro insignificanza non fa che esacerbare la loro brama di morte. Per trionfare su tale brama vi è un solo «metodo»: viverla fino in fondo, subirne tutte le delizie, tutte le ambascie, non fare nulla per eluderla. Un'ossessione vissuta sino alla sazietà si annulla nei suoi stessi eccessi. A furia di insistere sull'infinito della morte, il pensiero finisce col *consumarlo*, coll'ispirarcene il disgusto, esuberanza *negativa* che non risparmia nulla e che, prima di compromettere e screditare le seduzioni della morte, ci svela l'inanità della vita. Colui che non si è abbandonato alle voluttà dell'angoscia e non ha assaporato nella mente i pericoli della propria estinzione né provato annientamenti dolci e crudeli non guarirà mai dall'ossessione della morte: ne sarà tormentato, poiché vi avrà fatto resistenza; – mentre colui che, avvezzo a una disciplina dell'orrore, e meditando sulla propria putrefazione, si è deliberatamente ridotto in cenere, guarderà verso il *passato* della morte – e lui stesso sarà *solo un risuscitato che non può più vivere*. Il suo «metodo» lo avrà guarito sia dalla vita sia dalla morte<sup>357</sup>”.

Si tratta qui, e ancora una volta, di *sfruttare* la morte, di logorarla con le sue stesse armi: le armi dell'ossessione. Vivendo sino in fondo tutte le sue delizie, tutte le sue ambascie si finisce per consumarla, per approdare a quella lucidità che ci permette l'unica sorta di liberazione possibile: liberazione, però, “sia dalla vita sia dalla morte”. Cioran raccomanda qui quella sorta di iniziazione all'orrore, quella volontarietà dell'incenerimento di cui parlavamo già in merito alla coscienza della carne: si tratta, del resto, di un medesimo metodo per imparare a recidere tutti i nostri legami. Ci resta ora da affrontare un ultimo punto, un punto che si può definire fondamentale nella riflessione cioraniana: rivolgiamo infatti la nostra attenzione al tema del suicidio. Ce ne siamo già occupati sommariamente nel paragrafo precedente: da quegli assunti ripartiremo qui per esplicitare l'essenziale del pensiero di Cioran a riguardo. Quasi

---

<sup>357</sup> *Sommario*, p. 24.

sempre riconducibile all'insonnia<sup>358</sup>, il suicidio si impone come presenza costante in tutta l'opera cioraniana.

“Senza l'idea del suicidio mi sarei già suicidato. Con ciò voglio dire che per me il suicidio è un'idea positiva, che aiuta a vivere. Senza la possibilità di uscire dalla vita, questa sarebbe insopportabile. In tutti i momenti difficili della mia vita, e non solo in questi, ho sentito una specie di liberazione pensando che era tutto nelle mie mani, che ero padrone del mio destino. Forse devo parlare di orgoglio, ma è qualcosa che va oltre l'orgoglio, è una specie di onnipotenza. Dal momento in cui uno sa che può disporre della propria vita diventa un vero Dio. Sono contrario all'orgoglio relativo ma non a quello assoluto; è bene che l'uomo sostituisca Dio, ma è meschino e ridicolo dire che è più intelligente, buono, dotato, ricco, etc. del vicino. Tuttavia l'orgoglio filosofico è, secondo me, qualcosa di molto bello, dato che è un segno di ribellione contro il destino<sup>359</sup>”.

Questo è l'*incipit* di un'intervista che Cioran ha rilasciato a Rossend Arqués interamente dedicata al suicidio: esso riassume in maniera esauriente la posizione di fondo di Cioran. Proprio la possibilità di mettere in atto il suicidio in qualunque momento – ossia la sua *realtà* potenziale e sempre presente – è stata, per Cioran, “un appoggio, un punto fermo nella vita<sup>360</sup>”: la consapevolezza che il destino è nelle proprie mani, la coscienza del poter interrompere la farsa dell'esistenza quando si desidera sono, paradossalmente, ciò che hanno permesso a Cioran di sopravvivere e, addirittura, di morire di morte naturale. In lui si tratta al contempo di una ritualizzazione e di “una religione alla rovescia, una sorta di religione pervertita<sup>361</sup>”. Cioran parla giustamente di onnipotenza, di sostituirsi a Dio: la potenza dell'idea del suicidio è davvero illimitata in quanto permette di cancellare l'assoluto che ogni esistenza rappresenta per chi la vive (nemmeno Dio può arrivare a tanto): questo significa opporsi, ribellarsi al proprio destino. Alcuni critici hanno biasimato l'esito dell'esistenza cioraniana: avrebbero reputato molto più coerente con il suo pensiero il togliersi la vita, piuttosto che la morte naturale. Indubbiamente in vari luoghi lo stesso Cioran afferma la necessità di compiere l'estremo gesto, ma altrettanti se ne potrebbero citare in cui afferma la necessità solo dell'*idea* del suicidio, non necessariamente dell'*atto*. Inoltre, alle molte lettere di coloro

---

<sup>358</sup> Cfr. paragrafo 1.6 del presente elaborato.

<sup>359</sup> *Sul suicidio*, cit., p. 77.

<sup>360</sup> *Apolide*, p. 201.

<sup>361</sup> *Ibidem*.

che intendono comunicargli la propria intenzione di suicidarsi, egli consiglia sempre di differire di ventiquattrore l'estremo gesto e se in seguito a questo intervallo il proposito resta immutato solo allora metterlo davvero in atto<sup>362</sup>. In un'altra intervista egli sostiene di non aver messo in atto il proposito in quanto “non sono una persona attiva. Se lo fossi, mi sarei suicidato. Sono una persona passiva, incapace di intervenire, anche irresponsabile, ho paura di qualsiasi responsabilità<sup>363</sup>”. E da ultimo vorremmo citare un'altra affermazione cioraniana, non meno importante delle precedenti: alla lettera di un anziano amico, solo e depresso, che gli chiedeva “una sorta di autorizzazione a suicidarsi. Ho risposto: «Se puoi ancora ridere, non farlo, ma se non puoi più ridere, allora sì». È l'estrema parola che posso dire a qualcuno che mi consulta. Finché puoi ridere, anche se hai mille ragioni di disperare, bisogna continuare. Il ridere è la sola scusa della vita, la sola scusa della vita!<sup>364</sup>”. A nostro avviso, né l'argomentazione cioraniana né la stessa decisione di non uccidersi sono incoerenti con il suo pensiero: comprendiamo come le sue continue invettive contro la vita possano giustificare la critica, ma non la condividiamo. L'idea del suicidio è, come abbiamo detto in precedenza, una sorta di stratagemma per poter sopportare la vita, un modo per esorcizzare pulsioni e tentazioni che egli indubbiamente ha vissuto. Vedremo come il medesimo *metodo* sarà declinato da Cioran nella scrittura e nella pubblicazione: non dobbiamo dimenticare mai che ciò che è in gioco è come sopportare la vita e come sopportarsi. Valga per i suoi critici la risposta che Cioran dà nella medesima intervista da cui è tratta la citazione precedente: “Tutti si sono sempre chiesti come mai non mi fossi suicidato, e la domanda non è affatto assurda. Non voglio parlare di questo, non ne vale la pena. La risposta eccola, ora gliela mostro. (*Va a prendere una rivista, «La Délirante» e mi indica le righe seguenti: «Siccome, giorno dopo giorno, sono vissuto in compagnia del suicidio, da parte mia sarebbe ingiusto e ingrato denigrarlo. Che cosa c'è di più sano, di più naturale? Mentre non lo è la smania forsennata di esistere, tara grave, tara per eccellenza, mia tara»*). Questa è la verità<sup>365</sup>”. Non reputiamo necessario aggiungere altro. Per quanto riguarda poi le considerazioni che egli ha tratto dalla meditazione sul suicidio sono molteplici e molto acute; una raccolta significativa di esse si trova ne *Il funesto demiurgo*, in particolare in *Incontri col suicidio*<sup>366</sup>: si spazia dalla

---

<sup>362</sup> Cfr. *Apolide*, pp. 110-111.

<sup>363</sup> Ivi, p. 202.

<sup>364</sup> Ivi, p. 157.

<sup>365</sup> Ivi, p. 156.

<sup>366</sup> *Demiurgo*, pp. 69-94.



predestinazione al suicidio alla difficoltà di compiere l'estremo passo per colui che si è liberato solo a metà, dalla maggior efficacia di coloro che non ci pensano mai rispetto a coloro che lo rimuginano infinite volte all'elogio del suicidio degli antichi... L'elenco sarebbe eccessivamente lungo e eccessivamente arbitraria la scelta: scegliamo quindi di riportare solo due aforismi che, a nostro avviso, rendono meglio di altri Cioran:

“Gli orrori di cui l'universo trabocca fanno parte integrante della sua sostanza; senza di essi cesserebbe *fisicamente* di esistere. Trarne le conseguenze estreme – non è questo commettere un 'bel' suicidio. Il solo che meriti questo epiteto è quello che nasce da niente, che non ha un motivo apparente, che è «senza ragione»: il suicidio puro. È questo – una sfida a tutte le maiuscole – che umilia e schiaccia Dio e la Provvidenza, e anche il Destino<sup>367</sup>”.

Ma soprattutto:

“L'ossessione del suicidio è propria di colui che non può né vivere né morire, e la cui attenzione non si allontana mai da questa duplice impossibilità<sup>368</sup>”.

Ora che abbiamo cercato di mostrare come Cioran intenda il tempo della fine e quindi in che maniera egli giochi la sua partita con la morte, ci resta da compiere ancora un passo, l'ultimo: quello che ci permette di urtare contro il limite estremo della coscienza, quello in cui la coscienza regola i conti con se stessa – quel *limite* alla vita stessa che è la lucidità.

---

<sup>367</sup> *Demiurgo*, p. 78.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 83.

## 1.8 La coscienza autofaga

“È libero colui che ha riconosciuto l’inanità di ogni punto di vista, è liberato colui che ne ha tratto le conseguenze<sup>369</sup>”.

“I miei dubbi li ho acquisiti con fatica; le mie delusioni, come se *mi attendessero* da sempre, sono arrivati da sé – illuminazioni primordiali<sup>370</sup>”.

“Né abbastanza infelice per essere poeta, né abbastanza indifferente per essere filosofo, io sono soltanto lucido, abbastanza però per essere condannato. Come capisco Michelangelo quando dice: «Io vivo di ciò di cui muoiono gli altri!»! Non c'è altro da aggiungere sulla solitudine...<sup>371</sup>”.

Giungiamo quindi all'estremo limite della nostra riflessione sulla coscienza, a quel *fondo* della notte, a quell'infernale ultimatum che la mente lancia a se medesima. In un altro luogo abbiamo qualificato questo limite come una sorta di intenzionalità riflessa: ora possiamo aggiungere la qualificazione *autofaga*, come recita il nostro titolo, in quanto la coscienza, nel vuoto del mondo e del senso, riconosce solo se stessa come realtà e quindi come oggetto, autofagocitandosi. Per la nostra breve disamina della lucidità ci appoggeremo parzialmente a Fernando Savater, il quale dedicò la sua tesi di laurea a Cioran (tesi che poi è divenuta l'opera da noi citata in nota), scegliendolo proprio “come prisma per mettere a fuoco la lucidità<sup>372</sup>”. Ascoltiamo quindi alcune parole di Savater: saranno il nostro punto di partenza.

---

<sup>369</sup> *L'inconveniente*, p. 87.

<sup>370</sup> *Sillogismi*, p. 124. Cfr. *Confessioni*, p. 37: “Tutto ciò che mi mette in disaccordo con il mondo mi è consustanziale. Ho imparato pochissimo per esperienza. Le mie delusioni mi hanno sempre preceduto.”

<sup>371</sup> *Lacrime*, p. 81, corsivo nostro.

<sup>372</sup> F. Savater, *Cioran un angelo sterminatore*, cit., p. 3.

“Il lucido è libero da febbre, delirio o follia; è, per un momento, la *normalità* stessa: rappresenta il pensiero che *non si lascia travolgere*. Ma tale condizione è instabile: la lucidità si raggiunge come intervallo fra due accessi di impeto, è solo un isolotto luminoso nella torbida condizione di chi delira. «Fra due accessi»; vuol dire, che l'ubriachezza torna *sempre*. Ogni momento di lucidità può essere l'ultimo. Nella febbre possiamo installarci, infatti ci siamo installati in essa; la lucidità è un penoso equilibrio nel quale non possiamo mantenerci per molto tempo, un po' come alzarsi in punta di piedi per curiosare al di sopra di un muro, sapendo che non potremo resistere a lungo in tale posizione. La principale e indubitabile certezza raggiunta dal lucido è che cesserà di esserlo<sup>373</sup>”.

Come sappiamo, il delirio, la febbre, la follia sono ciò che inventa e sostiene la vita, sono i veli, per usare un termine schopenhaueriano, che ci impediscono di accedere a quell'*essenziale insostenibile* che è l'irrealtà del tutto. Il lucido, di contro, almeno per *accessi* è libero da questa febbre, vede cioè le cose quali sono senza che la *temperatura* che la vita stessa impone possa traviarlo. Questa condizione però può essere solo momentanea, in quanto la lucidità – e anche la sola aspirazione alla stessa – sono dannose alla vita, se non addirittura contrarie all'esistenza stessa. Infatti, come vedremo nel corso del paragrafo, la negazione totale, il negare ogni realtà è sì la condizione esatta dell'uomo e del mondo, ma non è la condizione adatta per la vita. Non si può cioè vivere in maniera totalmente lucida: la lucidità totale uccide la vita, così come è compatibile con l'esistenza – seppur con una forma *diversa* dell'esistenza stessa – solo una negazione singhiozzante, solo uno scetticismo fallace, in quanto incompleto. Nella febbre invece, sostiene Savater, ci si può installare, si può vivere ed infatti è ciò che facciamo quotidianamente e inconsapevolmente. Ci siamo già soffermati a lungo su come Cioran consideri l'incoscienza una patria e la coscienza un esilio, una pericolosa deriva che scava sempre più l'abisso fra lo spirito e mondo. Crediamo sia opportuno chiarire qui un punto fondamentale della riflessione cioraniana, punto a cui abbiamo già accennato nell'*incipit* del nostro paragrafo. È necessario cioè sottolineare la distanza che intercorre tra la coscienza e la lucidità:

“Coscienza non è lucidità. La lucidità, monopolio dell'uomo, rappresenta il punto di arrivo del processo di rottura fra lo spirito e il mondo; è necessariamente coscienza della

---

<sup>373</sup> F. Savater, *op. cit.*, p. 18.

coscienza, e se noi ci distinguiamo dalle bestie, il merito e la colpa sono esclusivamente suoi<sup>374</sup>”.

La lucidità si impone quindi come monopolio dell'uomo, come elemento di distinzione con gli animali e *necessariamente* come coscienza della coscienza. Ricordiamo infatti che la coscienza (o un abbozzo di coscienza) apparteneva anche agli animali, mentre questo riflettere della coscienza su se stessa, questa sorta di sdoppiamento della coscienza è retaggio esclusivo dell'essere umano. Con la lucidità quindi si giunge al culmine di quel processo di rottura tra lo spirito e il mondo che, ricordiamolo, aveva preso avvio con la noia: rottura dell'organicità con il pulsare della vita, termine di quel percorso che portava in direzione opposta a quella della vita (e della morte che, come ora sappiamo, è immanente alla vita stessa). Compimento di quella fuga dal centro della vita che la coscienza, intesa come forza, porta con sé. All'uomo “tocca spingere la coscienza, fenomeno quanto mai provvisorio, fino al punto di rottura e cadere in frantumi insieme con essa. Distruggendosi, si eleverà alla propria essenza, e adempirà la propria missione: diventare il nemico di se stesso<sup>375</sup>”, scrive Cioran. Il destino dell'uomo pertanto sarebbe quello di portare alle estreme conseguenze la coscienza, di pervenire appunto alla lucidità chiaroveggente, alla lucidità che caratterizza quello che Cioran in un altro luogo chiama “l'uomo tagliato fuori da tutto, l'uomo che ha cessato di essere *natura*”. Cosa significhi questo dissidio, lo abbiamo già spiegato più volte: la riflessione cioraniana si sofferma spesso su questo tema. Un riassunto perfetto della sua posizione a riguardo è contenuto in *La caduta nel tempo*: ascoltiamo.

“Quando si vede quale rilevanza assumano le apparenze per la coscienza normale, è impossibile sottoscrivere la tesi del Vedānta, secondo la quale «la non distinzione è lo stato naturale dell'anima». Ciò che si intende qui per stato naturale è lo stato di veglia, quello appunto che non è in alcun modo naturale. Il vivente percepisce esistenza ovunque; non appena è sveglio, non appena cessa di essere *natura*, comincia a scorgere il falso nell'apparente, l'apparente nel reale, finendo col ritenere sospetta l'idea stessa di reale. Non più distinzioni, dunque non più tensione né dramma. Contemplato troppo dall'alto, il regno della diversità e del molteplice svanisce. A un certo livello della conoscenza, solo il non essere resiste. Si vive soltanto per difetto di sapere. Non appena si *sa*, non si è più in armonia con niente. Finché siamo nell'ignoranza, le apparenze

---

<sup>374</sup> *La caduta*, p. 89.

<sup>375</sup> *La tentazione*, p. 184.

prosperano e serbano un'ombra di inviolabilità che ci permette di amarle e di odiarle, di avere a che fare con esse. Ma come misurarci con dei fantasmi? Tali esse diventano quando, disingannati, non possiamo più promuoverle al rango di essenze. Il sapere, o piuttosto il risveglio, suscita fra noi e le apparenze uno iato che, sfortunatamente, non è conflittuale; se lo fosse, tutto andrebbe per il meglio; ma non lo è; al contrario, è la soppressione di tutti i conflitti, l'abolizione funesta del tragico. All'opposto di ciò che afferma il Vedānta, l'anima è naturalmente portata alla molteplicità e alla differenziazione: essa sboccia soltanto in mezzo ai simulacri e appassisce se li smaschera e se ne distacca. Risvegliata, si priva dei suoi poteri e non può né avviare né sostenere il minimo processo creativo. [...] Chiunque miri all'efficacia deve operare una separazione totale tra vivere e morire, inasprire il dissidio fra le coppie dei contrari, moltiplicare abusivamente l'irriducibile, abbandonarsi all'antinomia, insomma restare alla superficie delle cose<sup>376</sup>.

Ciò che il Vedānta afferma essere lo stato naturale dell'anima è, come sostiene Cioran, in realtà lo stato meno naturale che possa esistere, quello in cui si cessa appunto di essere *natura*, quello in cui si comprende come la vita prosperi solo all'ombra di simulacri e sia possibile solo grazie all'oblio di tale verità, solo grazie a un "difetto di sapere" che ci impedisca di prendere coscienza di tale condizione. Appena ne diventiamo coscienti, non possiamo più avere a che fare con le apparenze in quanto esse perdono quella sorta di inviolabilità che garantiva i nostri rapporti con esse. Ma ora che ci scopriamo fantasmi alle prese con fantasmi di cose, come elevarle al rango di essenze? La lucidità è questa radicale non adesione alle cose, questa impossibilità di avere a che fare con esse, questa impossibilità di agire, di inserirsi nel mondo, di vivere e di morire. È il parossismo della sterilità, potremmo dire prendendo a prestito termini cioraniani, così come la vita è il parossismo della febbre.

“Immaginate adesso il processo inverso: passata la febbre, eccovi disincantati, normali fino *all'eccesso*. Più nessuna ambizione, dunque più nessun mezzo di essere qualcuno o qualche cosa; il nulla in persona, il vuoto incarnato: ghiandole e viscere chiaroveggenti, ossa disingannate, un corpo invaso dalla lucidità, puro per se stesso, fuori gioco, fuori tempo, sospeso a un io irrigidito in un sapere totale *senza conoscenze*. Dove ritrovare l'attimo fuggito? Chi ve lo ridarà? Dappertutto gente frenetica o stregata, una folla di anormali che la ragione ha abbandonato per rifugiarsi presso di voi, unici ad aver tutto capito, spettatori assoluti, smarriti fra stolti, restii per sempre alla farsa unanime. E dato che l'intervallo che vi separa dagli altri non cessa di ingrandirsi, vi viene da domandarvi se non avete per caso percepito una realtà nascosta a tutti. Rivelazione infima o capitale, il contenuto ve ne resterà oscuro. La sola cosa di cui siete certi è il vostro accesso a un

---

<sup>376</sup> *La caduta*, pp. 107-108.

equilibrio inaudito, promozione di uno spirito sottratto a ogni complicità con gli altri. Ingiustamente sensati, più ponderati di tutti i saggi, così vi scoprite... E se tuttavia assomigliate ai forsennati che vi circondano, avvertite che un'inezia ve ne distinguerà per sempre; questa sensazione o questa illusione fa sì che, se compite i loro stessi atti, voi non ci mettete però né la stessa alacrità né la stessa convinzione. Barare sarà per voi una questione d'onore, e l'unico modo di vincere i vostri «accessi» o di impedirne il ritorno. Se c'è voluta né più né meno che una rivelazione, o un disastro, ne dedurrete che coloro che non hanno attraversato una crisi simile sprofonderanno sempre più nelle stravaganze inerenti alla nostra razza<sup>377</sup>».

Il lucido non sarà mai più come gli altri, un'inezia lo separerà per sempre da loro: “Possiamo vivere come vivono gli altri e tuttavia nascondere un *no* più grande del mondo: è l'infinito della malinconia...<sup>378</sup>”, scrive Cioran in un altro luogo. Barare diventerà la sua legge. Egli compirà i medesimi atti degli altri, sacrificherà a quella *volgarità* necessaria alla vita, ma senza alcuna convinzione, anzi rinnegando ogni atto che compie. Cautela necessaria per impedire il ritorno della febbre assoluta: come abbiamo affermato poco sopra, infatti la febbre torna sempre; ma, al contempo, “la lucidità è un cerchio dal quale non si può più uscire una volta che vi si sia messo piede<sup>379</sup>”, ossia nulla concederà al lucido di tornare indietro. Ricapitolando: accesso a un equilibrio inaudito, consapevolezza chiaroveggente della farsa unanime e del proprio essere fuori tempo, fuori luogo, fuori gioco, del proprio essere diventati *spettatori assoluti* – queste sono le caratteristiche dell'uomo lucido. Queste è la condizione di Cioran. “L'unico pensatore del nostro tempo che, respingendo ogni formula o categoria e anzi ogni sorta di professionismo intellettuale, abbia espresso nei suoi scritti la condizione stessa dell'uomo totalmente disingannato, ondeggiante fra la saggezza, la tragedia e la farsa, è Cioran<sup>380</sup>”, scrive Mario Andrea Rigoni. Egli incarna davvero l'emblema della lucidità, l'uomo tagliato fuori da tutto, l'esiliato metafisico. Ed egli ha davvero sempre negato, e non avrebbe potuto fare altrimenti, qualsiasi forma di professionismo, di lavoro, di adesione, di appartenenza. È stato definito “posseduto dal demone della lucidità”: con una tale vocazione innata, con una tale *predestinazione*, non avrebbe certo potuto realizzarsi. “I miei dubbi li ho acquisiti con fatica; le mie delusioni, come se *mi attendessero* da sempre, sono arrivati da sé – illuminazioni primordiali<sup>381</sup>”,

---

<sup>377</sup> *Storia*, pp. 54-55.

<sup>378</sup> *Sommario*, p. 83.

<sup>379</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 22.

<sup>380</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>381</sup> Cfr. nota 370 del presente elaborato.

recita uno degli aforismi da noi scelti come epigrafe. Questa sorta di illuminazioni primordiali sono ciò che hanno spinto Cioran a indagare quell'inesauribile riserva che è il Male – e quindi il Vero – della vita, il mal di vivere. E a continuare sulla strada che queste sue illuminazioni primordiali gli hanno indicato: ossia sulla strada della delusione, nel senso originario del termine, cioè quello di *de-ludere*, di liberare da un gioco – gioco della mente non meno che della vita. Il senso profondo di questo paradossale *operare* cioraniano, l'unico a cui si sia risolto, probabilmente l'unico a cui poteva risolversi, lo si coglie nel saggio dedicato a Valéry:

“Saper smontare il meccanismo, giacché tutto è meccanismo, somma di artifici, di trucchi o, per usare un termine più dignitoso, di operazioni; occuparsi degli ingranaggi, trasformarsi in orologiaio, vedere *dentro*, cessare di essere ingannati, ecco ciò che conta ai suoi occhi. L'uomo, quale egli lo concepisce, vale solo per la capacità di non-consenso, per il livello di lucidità che avrà raggiunto. Questa esigenza di lucidità fa pensare al grado di *risveglio* che presuppone ogni esperienza spirituale ed esso sarà determinato dalla risposta che verrà data alla domanda fondamentale: «Fino a dove vi siete spinti nella percezione dell'irrealtà?». Si potrebbe tracciare con precisione il parallelismo fra la ricerca della lucidità deliberatamente *al di qua* dell'assoluto, quale si presenta in Valéry, e la ricerca del risveglio in vista dell'assoluto, che è propriamente la via mistica. Nell'uno come nell'altro procedimento si tratta di una esacerbazione della coscienza, avida di scuotere le illusioni che si trascina dietro. Ogni analista implacabile, ogni denunciatore delle apparenze, e a maggior ragione ogni «nichilista», è solo un mistico *bloccato*, e ciò unicamente perché rifiuta di dare un contenuto alla propria lucidità, di piegarla nel senso della salvezza, associandola a un'impresa che la oltrepassa. Valéry era stato troppo contaminato dal positivismo per concepire un culto diverso da quello della lucidità *come tale*<sup>382</sup>».

In questo saggio, infatti, egli si adopera a descrivere minuziosamente quella ricerca della lucidità *al di qua* dell'assoluto e quella sorta di glorificazione del culto della lucidità *in quanto tale* cui lo stesso Valéry si dedica. Ciò che, a nostro avviso, è qui importante, oltre alla portata delle affermazioni cioraniane, è la *forma*: sono proprio i termini utilizzati da Cioran ad essere rivelatori dell'idolo che Cioran mira ad abbattere: egli parla di meccanismo, di artifici, di trucchi e, da ultimo, per usare un termine che egli stesso definisce più dignitoso, di operazioni; senza neppure forzare troppo, potremmo dire che Cioran parla qui di *tecnica* e di *formalizzazione*. E facendo un altro passo

---

<sup>382</sup> E.M. Cioran, *Valéry face à ses idoles*, Éditions de l'Herne, Paris 1970; ora in *Esercizi*, p. 82.

potremmo dire che Cioran parla qui di Leibniz e di Descartes, parla qui di metafisica classica. Occuparsi degli ingranaggi, trasformarsi in orologiaio sono echi, più o meno inconsci, del Dio orologiaio di Leibniz: il vedere *dentro*, lo scoprire il meccanismo con cui gli ingranaggi si muovono al fine di cessare di essere ingannati altro non è, più nello stesso Cioran che in Valéry, un esercizio di *contro-creazione*, un modo per essere orologiai al pari del Grande Orologiaio, ma orologiai alla rovescia. Mettere a nudo i trucchi, gli artifici significa alzare le quinte del grande teatro del mondo, significare smascherare l'apparato, la tecnica che crea e conserva la realtà del mondo stesso, significa raccontarsi una favola... E, altrettanto, saper individuare le operazioni di cui si compone il tutto del mondo significa saper mostrare il “ progressivo manifestarsi di una sola potenza: la formalizzazione<sup>383</sup>”, significa saper fiutare “*questa identità* di luogo del pensiero occidentale, questa continua complicità delle speculazioni più diverse<sup>384</sup>”. Significa fare i conti con il padre della metafisica classica, significa regolare i conti con Descartes. “Quando Descartes, col suo genio della falsa ovvietà, affermò, nelle *Regulae ad directionem ingenii*, che l'operazione della conoscenza doveva essere preceduta dalla enumerazione dei dati pertinenti al problema [...], il modello latente in tutto il pensiero occidentale veniva per la prima volta alla luce nella brutalità di un'indicazione pratica. *L'artificio* dell'enumerazione non è certo una tranquilla misura dell'intelletto, esso ha una potenza immensa, la potenza stessa che si è dispiegata nel pensiero della scienza fino ad oggi. Porre l'esigenza che i dati siano enumerati è il primo passo che conduce a porre l'esigenza, ben più rigorosa, del sistema formale. Ma già con questo passo si ammette l'esclusione, la rinuncia al tutto, e si introduce esplicitamente la pratica della simulazione: dato un insieme enumerabile di dati, la simulazione è il processo che permette di considerare quell'insieme equivalente al tutto del problema posto<sup>385</sup>”. Come si nota, navighiamo qui nelle acque più profonde della filosofia occidentale: si sta tentando di sceverarne la «storia segreta». Notevole, a nostro avviso, che Calasso utilizzi anch'egli uno dei termini scelti da Cioran – artificio – per qualificare l'*operazione* di enumerazione raccomandata da Descartes; altrettanto notevole che Calasso sottolinei come – nella brutalità di un'indicazione pratica, di un passaggio del procedimento (o addirittura della procedura) per la risoluzione di un problema – tale artificio “disoccult[i] un modello già latente nella linea direttrice del pensiero occidentale”, cioè l'esigenza

---

<sup>383</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 173.

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> R. Calasso, *op. cit.*, pp. 172-173, corsivo nostro.



inevitabilmente escludente e simulativa del sistema formale. Come dire che il pensiero occidentale è costitutivamente artificio, operazione, tecnica; che queste sono le sue fondamenta e che mostrarle significa essere *traditori*<sup>386</sup>.

“C’era in lui [Mallarmé, di cui Cioran sta parlando] un tantino di posa, un che di «Parigino ironico e scaltro», che Claudel aveva notato, un’ombra di «ciarlataneria» di altissima classe, una stanchezza di uomo disingannato – caratteristiche che ritroveremo, più evidenti, nel Valéry del «rifiuto indefinito di essere qualsiasi cosa», formula chiave del suo procedere intellettuale, principio-guida, regola e motto del suo spirito. E infatti Valéry non sarà mai *intero*, non si identificherà né con gli esseri né con le cose, sarà *accanto*, al margine di tutto, e non a causa di qualche malessere di natura metafisica, ma per eccesso di riflessione sulle operazioni, sul funzionamento della coscienza. L’idea fondamentale, l’idea che dà senso a tutti i suoi tentativi, ruota attorno a quella distanza che la coscienza stabilisce nei confronti di se stessa, a quella *coscienza della coscienza*, quale si delinea soprattutto in *Note et digression* del 1919, il suo capolavoro «filosofico», in cui, cercando in mezzo alle nostre sensazioni e ai nostri giudizi una *invariante*, non la trova nella nostra personalità cangiante, bensì nell’io puro, «pronome universale», «denominazione di quel qualcosa che non ha rapporto con un volto», «che non ha nome», «che non ha storia», e che è insomma solo un fenomeno di esacerbazione della coscienza, un’esistenza limite, quasi fittizia, sprovvista di ogni contenuto determinato e senza alcun rapporto con il soggetto psicologico. Quell’io sterile, somma di rifiuti, quintessenza di niente, nulla cosciente (non coscienza del nulla ma nulla che si conosce e rifiuta gli accidenti e le vicissitudini del soggetto contingente), quell’io, ultima tappa della lucidità, di una lucidità decantata e purificata da ogni complicità con gli oggetti o con gli eventi, si situa agli antipodi dell’Io – produttività infinita, forza cosmica – quale lo aveva concepito il romanticismo tedesco<sup>387</sup>.”

Cioran qui traccia un ritratto di Valéry trasformandolo nel simbolo della ricerca, dell’aspirazione alla lucidità: una lucidità per eccesso, una lucidità che *crea* volontariamente la distanza tra la coscienza e se stessa. In Cioran, invece, la lucidità non è ricercata, egli non aspira ad essa: egli, e non manca di sottolinearlo, sta dall’altro lato, raggiunge la lucidità nell’unico altro modo possibile, cioè attraverso malesseri di natura metafisica, quei *malesseri* su cui ci siamo lungamente soffermati nei paragrafi precedenti e che causano la coscienza e la sua sorta di intenzionalità. Qui sta la differenza tra l’*epoché* e la *possessione* – tra l’uomo che aspira e l’uomo che subisce<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Ivi, p. 172: “Nietzsche ha svelato le regole di questo gioco, perciò è il grande traditore del pensiero occidentale. Tutta l’argomentazione di Calasso, ovviamente, mantiene come costante punto di riferimento il pensiero nietzschiano (ricordiamo che il saggio a cui stiamo facendo riferimento è posto in appendice a *Ecce homo*), ma non reputiamo improprio estendere almeno parte di tale discorso a Cioran. In *Sommario* troviamo poi un *poème* intitolato *Il traditore modello* (pp. 78-79) a cui rimandiamo.

<sup>387</sup> *Esercizi*, pp. 100-101.

<sup>388</sup> “Che fai dalla mattina alla sera? Mi subisco.”

“Dal punto di vista del saggio, non potrebbe esservi nessuno più impuro del santo; dal punto di vista di quest’ultimo nessuno più vuoto del saggio. *Sta qui tutta la differenza fra l’uomo che capisce e l’uomo che aspira*<sup>389</sup>”. Come si nota, la differenza tra noi affermata tra Valéry e Cioran è una sorta di tradimento e al contempo di citazione nascosta di questa conclusione cioraniana, finale del *poème Sagesse e santità*. Ci siamo concessi tale infrazione in quanto, a nostro avviso, può essere funzionale a illuminare una regione decisiva della riflessione cioraniana: quella che accomuna la ricerca della lucidità al di qua dell’assoluto (e l’aspirazione ad essa) alla ricerca del risveglio in vista dell’assoluto, quindi alla via mistica<sup>390</sup> e che al contempo distingue, a livello della mistica profana e bloccata – che rifiuta di piegarsi alla salvezza – due *modi*, due *metodi*: appunto l’*epoché* e la possessione. Si tratta in tutti i casi (mistica, *epoché*, possessione) di un’esacerbazione della coscienza volta a scuotere le illusioni di cui solitamente si ammanta. Ci siamo già occupati di questo nei paragrafi precedenti in merito alle *riduzioni* operate dalla noia e dall’estasi. Rimandiamo quindi ad essi e al testo di Sylvie Jaudeau a cui abbiamo fatto riferimento per maggiori delucidazioni. Ciò che ci interessa qui è la differenza interna alla mistica profana: per approdare a tale differenza dobbiamo, però, enunciare pregiudizialmente i caratteri di tale mistica. Nel farlo, regoleremo, per contrasto e sommariamente, i conti anche con la mistica propriamente detta. “Ogni analista implacabile, ogni denigratore delle apparenze”, ogni nichilista altro non sono che mistici *bloccati*, incapaci o refrattari a riempire di contenuto il proprio nulla, di nutrirsi di ideale (di coltivare la favola del *mondo vero*?). Di cedere alla “più grande frode metafisica<sup>391</sup>”, cioè a Dio, di piegare la propria *impresa* a qualcosa che la trascenda, ossia alla salvezza. Di concedere al proprio tentativo di trascendere la creatura un orizzonte in cui dilagare, in cui riposare: l’orizzonte del Creatore. E proprio all’interno di questa assenza di orizzonte si gioca la nostra partita, si crea la nostra distanza: Valéry *mira* a un io puro, quintessenza di niente, io decantato e purificato, nulla cosciente che si rifiuta ai propri accidenti. La sua marginalità (il suo porsi *accanto* alle cose) non è *essenziale* in quanto causata da un eccesso di riflessione, da un continuo interrogarsi sul funzionamento. Una lucidità fine a se stessa, che cerca se stessa, contenta di sé. In Cioran, invece, nell’uomo *posseduto* dalla lucidità, la marginalità è

---

<sup>389</sup> *Sommario*, p. 166, corsivo nostro.

<sup>390</sup> È opportuno precisare che in Cioran vi è quasi totale identità fra santo e mistico, anzi, meglio, Cioran si interessa ai santi solo se mistici, altrimenti li considera una massa confusa che affolla i calendari.

<sup>391</sup> *Esercizi*, p. 193.

essenziale<sup>392</sup>, la delusione congenita: egli non cerca, non ha mai cercato la *rivelazione*: ne è stato investito, ne è vittima e liberato al contempo. Spesso Cioran sottolinea come ci si svegli dal sonno, solo per rimpiangere la condizione perduta, l'incoscienza perduta<sup>393</sup>. Indubbiamente egli non baratterebbe mai la propria *condanna* a vedere con la cecità dell'uomo comune: malato di infelicità, di precarietà, egli è diventato un fanatico di quella vertiginosa lucidità e si adopera, senza sosta, per scavare nella tragedia della nascita e della vita; ma quest'*operare* in lui non è voluto, in qualche maniera non *dipende* da lui. Egli ha visto, è stato innalzato, anzi spinto nell'abisso che si nasconde dietro al Mistero e non può smettere di vedere, non può tornare a partecipare alla farsa comune:

“Ogni esperienza capitale è nefasta. Gli strati dell'esistenza, mancano di spessore; chi li scava archeologo del cuore e dell'essere, alla fine delle sue ricerche si trova dinanzi a profondità vuote. Rimpiangerà invano il manto delle apparenze. È il motivo per cui i Misteri antichi, pretese rivelazioni dei segreti ultimi, non ci hanno tramandato nulla in fatto di conoscenza. Certo, gli iniziati erano tenuti a non trasmettere nulla; ma è inconcepibile che fra di loro non ci sia stato nemmeno un chiacchierone; vi è niente di più contrario alla condizione umana di una tale ostinazione nel segreto? Il fatto è che di segreti non ce n'erano; c'erano dei riti, e dei brividi. Il sollevarsi dei veli che cosa poteva mai scoprire se non abissi irrilevanti? *Non vi è altra iniziazione che al nulla – e al ridicolo di essere vivi. ...* E io penso a un'Eleusi dei cuori disingannati, a un Mistero limpido, senza dèi e senza le veemenze dell'illusione<sup>394</sup>”.

Lucidità significa avere sempre presenti queste profondità vuote, aver conosciuto sulla propria pelle l'inermità universale e non poter più vivere come tutti gli altri, come tutti coloro che non sono stati iniziati a questa Eleusi dei cuori disingannati. Il lucido è colui che ha scoperto che dietro la tenda di Pitagora non c'è niente, che quel sollevamento dei veli poteva portare solo ad abissi irrilevanti, che il vero Mistero è l'accettazione del nulla sotto quei veli. Cioran, l'iniziato per eccellenza, comprende che per gli antichi tutto era rito e brivido, mentre per noi moderni tutto è procedura e burocrazia: versione sacra e profana di un medesimo occultamento, che nasconde il vuoto essenziale, il vuoto del mondo e del soggetto. Iniziato, come si sosteneva poco

---

<sup>392</sup> Cfr. paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>393</sup> Cfr. ad esempio *Squartamento*, p. 47: “Una volta diventata sovrana, l'intelligenza si erge contro tutti i valori estranei alla sua attività e non offre nessuna sembianza di realtà alla quale ci si possa appigliare. Chi vi si dedica per culto o mania giunge infallibilmente alla «privazione del sentimento» e al rimpianto di essersi votato a un idolo che dispensa soltanto il vuoto<sup>393</sup>” e *L'inconveniente*, p. 89: “Anni e anni per svegliarsi da quel sonno al quale gli altri si abbandonano; e poi anni e anni per sfuggire quel risveglio...”.

<sup>394</sup> *Sommario*, pp. 24-25.

sopra, non volontario, ma coatto. Per concludere il nostro discorso potremmo dire che Valéry è colui che aspira alla nulla cosciente, colui che alza volontariamente il sipario del mondo, colui che si inizia ai misteri per liberarsi di sé, per porsi accanto a sé e alle cose, per trovare l'invariante, l'essenza. Valéry è colui che mette in atto una sorta di epoché fenomenologica *ante litteram* (*ante Husserl*), cioè prima che Husserl piegasse questa pratica alle esigenze della fenomenologia: si tratta infatti di un atto volontario di sospensione del contingente per approdare a una sorta di apoditticità, per usare ancora la terminologia fenomenologica. In Cioran, invece, il Mistero *si* rivela: indesiderato, almeno all'inizio, il nulla invade il soggetto innalzandolo, al contempo, al suo reale destino metafisico. Cioran è *all'altezza* del suo destino. Non *capita* a tutti. Egli stesso affronta questo problema, connesso ai diversi *gradi* della lucidità, in un altro *Esercizio di ammirazione*. Gli dedicheremo parte della nostra attenzione:

“In alcuni la lucidità è un dato primordiale, un privilegio, anzi una grazia. Non hanno nessun bisogno di acquisirla, di tendere ad essa: vi sono predestinati. Tutte le loro esperienze concorrono a renderli trasparenti a loro stessi. Colpiti da chiaroveggenza, non ne soffrono, a tal punto essa li definisce. Se vivono in una crisi perpetua, la accettano con naturalezza: essa è immanente alla loro esistenza. In altri, la lucidità è un risultato tardivo, il frutto di un accidente, di una frattura interiore sopraggiunta a un certo momento. Fino ad allora, chiusi in una piacevole opacità, aderivano alle loro evidenze senza soppesarle né intuirne il vuoto. Eccoli disingannati e impegnati loro malgrado nella via della conoscenza; eccoli inciampare fra verità irrespirabili, alle quali niente li aveva preparati. Perciò sentono la loro nuova non come un favore, ma come un «colpo»<sup>395</sup>”.

Questo è l'incipit di *Fitzgerald. L'esperienza pascaliana di un romanziere americano*, testo che ci permette di trattare una nuova via d'accesso alla lucidità: una via più quotidiana, accessibile a tutti – l'esperienza del fallimento. Ci sembra però doveroso e utile spiegare il retroscena del nostro interesse per la raccolta di saggi e ritratti a cui ci siamo frequentemente riferiti: si sarà notato come già precedentemente e certo arbitrariamente, abbiamo *ritorto* alcune affermazioni cioraniane rivolgendole a egli stesso, adducendo a motivazione una certa aria di famiglia del nostro pensatore con quelli *ammirati*. Ora vorremmo spingerci oltre e affermare che negli *Esercizi* Cioran ammira e si libera – attraverso altre figure di intellettuali, pensatori, scrittori – di parti di

---

<sup>395</sup> *Esercizi*, p. 187.

se stesso, di alcune delle molte figure che egli è stato o che egli avrebbe magari voluto essere. Come mille frammenti di uno specchio che riflettono la stessa immagine, ma da angolature e con dimensioni differenti, Cioran gioca con se stesso, con le sue ammirazioni e i suoi disgusti, con le sue aspirazioni e le sue ossessioni, scegliendo *persone* che sono in qualche maniera *personificazioni* di ciò. Ma proprio perché a tale gioco è commisto il desiderio di liberarsi di tali stati, gli esercizi sono un misto di ammirazione e distanza, sono spesso una lunga schermaglia con l'autore in questione: autore, lo ribadiamo, che è, a nostro avviso, in parte simulacro dell'esperienza con la quale Cioran vuole fare i conti. Beninteso, Cioran non *uccide* l'uomo che ammira per sacrificarlo all'esperienza che incarna: l'irriducibilità dell'individuo ammirato viene sempre mantenuta e conservata. Infatti, ogni volta che tentiamo di ritorcere verso (o contro) Cioran le sue stesse affermazioni siamo sempre costretti a uno slittamento terminologico, a una *correzione* del tiro, per eliminare tale distanza, altrimenti la nostra freccia non colpirebbe il bersaglio. Tornando allo specifico, possiamo ora dire che ciò che la figura di Fitzgerald *interpreta* e declina è il fallimento. È quindi con il fallimento che Cioran vuol fare i conti.

“Il fallimento è un parossismo della lucidità; il mondo diventato trasparente all'occhio implacabile di chi, chiaroveggente e sterile, non aderisce più a niente. Anche se incolto, il fallito *sa* tutto, vede attraverso le cose, smaschera e annulla l'intera creazione. Il fallito è un La Rochefoucauld senza il genio<sup>396</sup>”.

Il giovane Cioran (come si evince dalla nota l'apofisma è tratto da *Lacrime e santi*) reputa la portata conoscitiva del fallimento talmente alta da paragonarla a quella di uno di coloro che egli annovera tra i più fini conoscitori dell'uomo, cioè a quella di La Rochefoucauld. Torneremo nel capitolo seguente sulle connessioni che Cioran rivendica con la tradizione dei moralisti francesi (in cui La Rochefoucauld può essere *inserito*): l'accenno qui è più che sufficiente per sottolineare la *stima* che Cioran nutre per i falliti. “Il fallimento è la versione moderna del nulla: per tutta la vita ho subito la sua attrattiva<sup>397</sup>” sostiene Cioran in un altro luogo. E aggiunge: “Il deserto interiore non è sempre destinato alla sterilità. La lucidità, grazie al vuoto che lascia intravedere, si trasforma in conoscenza: essa, allora, è mistica senza assoluto. La lucidità estrema è il

---

<sup>396</sup> *Lacrime*, p. 76.

<sup>397</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 20. Cfr. *Apolide*, p. 249.

grado ultimo della coscienza; ti dà la sensazione di avere esaurito l'universo, di essergli sopravvissuto. Chi non ha provato questa tappa ignora una varietà insigne della delusione, quindi della conoscenza. Gli entusiasti cominciano a diventare interessanti quando si confrontano con il fallimento, e quando la disillusione li rende umani. Colui a cui tutto riesce è necessariamente superficiale [...]Un minimo di squilibrio è di dovere. All'essere perfettamente sano, psichicamente e fisicamente, manca un sapere essenziale. Una salute perfetta è a-spirituale<sup>398</sup>». Affermazioni queste che, oltre a confermare le ipotesi da noi formulate nei paragrafi precedenti, ci permettono di comprendere la portata metafisica dell'esperienza del fallimento: esperienza con cui, ora, si impone davvero una resa dei conti. Per tutta la vita, ci dice Cioran, ho subito l'attrattiva del fallimento, questa versione moderna del nulla: noi potremmo dire questa versione *borghese* del nulla. Nell'epoca del successo il fallimento è ciò che esclude, prima di tutto da se stessi, dalle proprie aspirazioni: è una sorta di esilio in se stessi. Ritorniamo a Fitzgerald:

“In ciò che hanno di specificamente americano, le rivelazioni di *The Crack-up* concernono solo la storia letteraria, la storia pura e semplice. Tuttavia, in quanto esperienze intime, partecipano di un'essenza, di un'intensità che trascende le contingenze e i continenti.<sup>399</sup>”.

Ma allora, forse, ciò a cui Cioran si interessa negli *Esercizi* sono proprio tali esperienze talmente intime da partecipare di un'essenza e di un'intensità tali da trascendere i dati accidentali e particolari – tali da diventare universali. Sono tali esperienze, che toccano il *fondo* dell'uomo, a essere ciò che unisce gli uomini in ciò che hanno di più profondo, a permettere loro l'unico vero contatto possibile. Non è un caso che queste siano esattamente le parole che Cioran sceglie per designare il *lirismo*, l'unica possibilità concessa all'uomo di reale comunicazione con gli altri uomini. Ce ne occuperemo diffusamente nei capitoli successivi: ci si accontenti qui di questo rapido accenno. E questa precisazione cioraniana ci permette anche un raffinamento terminologico (che è al contempo ciò che mancava, che si avvertiva mancare) della nostra precedente ipotesi: ciò con cui Cioran lotta e si confronta sono le esperienze intime, essenziali, universali. E dato che le deficienze del linguaggio e dell'immaginazione si arrendono all'assoluto, egli

---

<sup>398</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., pp. 19-20. Cfr. *Apolide*, p. 249.

<sup>399</sup> *Esercizi*, pp. 190-191.

sceglie di *mostrarle in atto*, di ritrovarle incarnate in *individui* che, in qualche maniera, assurgono ad *esemplari*, senza però che questi siano trattati con il compiacimento vivisezionante dell'entomologo. Seppur condotti con una nettezza impressionante, i ritratti infatti non sono mai freddi, mai oggettivi, nel senso più *anatomopatologico* del termine, ma in essi traspare familiarità, quasi discrezione nel prendere distanza e soprattutto quel miracoloso senso di *amicizia* (forse *stellare*) che Cioran sempre conferisce, anche in testi dal contenuto più *urticante*. Gli individui restano in questi ritratti sempre inafferrabili, solamente intuibili – come tutte le cose *vive*. Torniamo ora al fallimento:

“Quella crisi non doveva condurlo [Fitzgerald] né alla mistica né a una disperazione finale o al suicidio, ma alla disillusione. [...] È abbastanza esteta da addolcire la sua misantropia con l'ironia e da introdurre una nota di eleganza nell'economia dei suoi disastri. Il suo stile disinvolto ci lascia intravedere quello che si potrebbe definire *il fascino della vita spezzata*. Aggiungerei perfino che si è «moderni» nella misura in cui si è sensibili a quel fascino. Reazione da disillusi, probabilmente, da individui i quali, incapaci di ricorrere a un retroterra metafisico o a una forma trascendente di salvezza, si aggrappano ai loro mali con compiacimento, come a fallimenti accettati. Il disinganno è l'equilibrio del vinto<sup>400</sup>”.

Disillusione, disinganno: Cioran introduce questi termini per designare una sorta di livello del fallimento, o meglio di ciò che si può diventare in seguito ad un'esperienza capitale quale il fallimento. Per Cioran “il disilluso, questo angosciato in tono minore, che può raggiungere lo scettico se sa innalzare le sue delusioni e le sue inquietudini fino al piano della conoscenza [il malessere, infatti, costituisce la prima tappa della riflessione filosofica]<sup>401</sup>” è caratterizzato da quella “ponderatezza che definisce [anche] lo scettico<sup>402</sup>” e che, invece, è estranea al cinico<sup>403</sup>. Ponderatezza, quindi equilibrio; Cioran dice la stessa cosa nella citazione su Fitzgerald: il disinganno è l'equilibrio del

---

<sup>400</sup> *Esercizi*, p. 196.

<sup>401</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., p. 29. Cfr. *Apolide*, p. 258: “[...] quell'ansioso minore che è il disilluso, il quale può equipararsi allo scettico se innalza le sue disillusioni e i suoi turbamenti al livello della conoscenza, tanto è vero che il malessere costituisce la prima tappa della riflessione filosofica”: interessante notare lo scarto terminologico nella traduzione, fra ansioso e angosciato e fra disillusione e delusione.

<sup>402</sup> *Ibidem*. Cfr. *Apolide*, *ibidem*.

<sup>403</sup> Il confronto fra cinismo e scetticismo, in merito a un tentativo, costitutivamente e consapevolmente fallimentare, di definizione della posizione filosofica cioraniana sarà affrontato nei capitoli seguenti, in particolare nei paragrafi 2.5 e 3.1.

vinto. Di colui che essendo incapace di riferirsi a un retroterra metafisico o a una forma di salvezza che trascenda il problema, si compiace quasi dei suoi mali, si sente al sicuro all'ombra del proprio fallimento. Cioran sottolinea poi come il disilluso sia un angosciato (o un ansioso, la differenza nella traduzione non è poi così irrilevante) di second'ordine. Questa subordinazione del disilluso allo scettico è data dal fatto che il disilluso si ferma alla percezione della condanna della rivelazione, della lucidità, non traendo le conclusioni conoscitive che tale esperienza (nel caso di Fitzgerald, ricordiamolo, l'insonnia, quindi l'esperienza della notte) porta inevitabilmente con sé: essa è, al contempo, condanna e privilegio, anzi liberazione. L'incapacità di innalzare le proprie disillusioni (o delusioni, anche qui lo scarto tra i termini è notevole) al rango di conoscenze caratterizza la differenza tra disilluso e scettico, tra chi "nella «vera notte dell'anima» si dibatte da vittima piuttosto che da eroe<sup>404</sup>," e chi, invece, rappresenta per Cioran quasi il prototipo dell'eroe, colui che combatte e muore senza scopo.

“Capita la stessa cosa a tutti coloro che vivono il loro dramma unicamente in termini di psicologia: essendo inadatti a percepire un assoluto esteriore contro il quale combattere o al quale piegarsi, ricadono eternamente in se stessi per vegetare, in fin dei conti, *al di sotto* delle verità che hanno intravisto. Ancora una volta, sono dei disillusi: giacché la disillusione – ripiegamento dopo un disastro – è tipica dell'individuo che non può distruggersi per una disgrazia e neppure resisterle fino alla fine per trionfare su di essa. La disillusione è il «semitragico» ipostatizzato. E poiché Fitzgerald non ha potuto mantenersi all'altezza del suo dramma, non potremmo annoverarlo fra gli ansiosi di qualità. L'interesse che presenta per noi consiste proprio in quella sproporzione fra l'insufficienza dei suoi mezzi e la misura dell'inquietudine che ha vissuto. Un Kierkegaard, un Dostoevskij, un Nietzsche sovrastano le proprie esperienze come le proprie vertigini, perché essi *valgono* di più di ciò che «accade» loro. In loro il destino precede la vita. La stessa cosa non avviene in Fitzgerald; la sua esistenza è inferiore a ciò che essa scopre. Egli vede nel momento culminante della sua vita solo un disastro di cui non si consola, malgrado le rivelazioni che ne trae. [...] Con questo non vogliamo assolutamente minimizzare la portata di una testimonianza in se stessa sconvolgente. Un romanziere che vuol essere solo romanziere subisce una crisi che, per un certo tempo, lo proietta al di fuori delle menzogne della letteratura. Si risveglia ad alcune verità che scuotono le sue evidenze, il riposo del suo spirito. [...] Noi deploriamo [...] che non [...] abbia votato abbastanza fedeltà [al suo fallimento], che non l'abbia approfondito e sfruttato a sufficienza. È tipico di uno spirito di secondo rango non poter scegliere fra la letteratura e la «vera notte dell'anima»<sup>405</sup>”.

---

<sup>404</sup> *Esercizi*, p. 197.

<sup>405</sup> Ivi, pp. 197-198.



Se ci siamo concessi, ancora una volta, di ascoltare molte parole cioraniane è perché le consideriamo ricche di spunti da cercare di sfruttare. Innanzitutto troviamo un chiarimento ulteriore della nozione di *disilluso*: il disilluso è colui che non è adatto a percepire un assoluto esterno a se stesso contro il quale combattere (e questo è il caso, ad esempio, del negatore, del nichilista o dello scettico) o al quale piegarsi (in termini minimi, del credente; in termini superiori, del santo o del mistico). Un vinto che si pasce della propria sconfitta, che trova in essa ponderatezza ed equilibrio, senza trarne alcuna conseguenza e che è incapace di vivere quella sconfitta se non nei termini della psicologia. L'esistenza del disilluso si colloca al di sotto delle verità che ha potuto scorgere, perché essa non è preceduta dal destino; egli non è in grado di corrispondere in maniera *adeguata* a una disgrazia: non è in grado di cadere sotto i colpi che essa gli infligge o di resisterle, fino a trionfarne. La disillusione è il "semitragico ipostatizzato". Il fallimento richiede dedizione, fedeltà, volontà di spingerlo fino all'estremo limite, di trarne tutte le conseguenze con un'avidità distruttrice e quasi voluttuosa. Esso richiede, come il vuoto del resto, di percorrerlo sino in fondo, di *sfruttarlo*.

"Trovare che tutto è privo di fondamento e non farla finita, non è un'incoerenza: spinta all'estremo la percezione del vuoto coincide con la percezione del tutto, con l'*ingresso* al tutto. Si comincia finalmente a *vedere*, non si va più a tentoni, si è più sicuri, più forti. Se c'è una possibilità di salvezza fuori dalla fede, si deve cercarla nella facoltà di *arricchirsi* a contatto con l'irrealtà. Anche se fosse un inganno, l'esperienza del vuoto meriterebbe di essere fatta. Ciò che essa propone, ciò che tenta, è di ridurre a niente la morte e la vita, al solo scopo di rendercele tollerabili. Se qualche volta vi riesce, che possiamo desiderare d'altro? Senza di essa, nessun rimedio all'infermità di essere, nessuna speranza di poter reintegrare, non fosse che in alcuni rapidi istanti, la dolcezza di prima della nascita, la luce della pura anteriorità<sup>406</sup>".

Ecco la conclusione a cui approda Cioran, l'uomo *désabusé par excellence*: l'unica possibilità di salvezza al di fuori della fede risiede in questa possibilità di arricchirsi a contatto con l'irrealtà, con il vuoto che dispensa la pienezza. Avendo conosciuto tutte le declinazioni della delusione e dell'esperienza del nulla, egli parla con competenza: è talmente tanto competente da comprendere che, in materia di nulla, nulla può essere insegnato. L'esperienza del nulla, della percezione dell'irrealtà non è un'esperienza di gruppo, non può essere oggetto di scambio intellettuale. Necessita di essere sentita,

---

<sup>406</sup> *Demiurgo*, p. 114.

sperimentata, di essere lacerati da essa, di soffrire per essa. E una volta sperimentata di farne i conti ogni giorno, ogni minuto della propria esistenza: “Chi ha fatto un’esperienza analoga a quella dell’Ecclesiaste se ne ricorderà per sempre; le verità che vi avrà attinto sono irrefutabili quanto impraticabili, banalità, evidenze distruttrici dell’equilibrio, luoghi comuni che *rendono pazzi* <sup>407</sup>”, scrive ancora Cioran. Ma questi “luoghi comuni che *rendono pazzi*” sono i nostri luoghi comuni, il dramma di Cioran è il dramma del moderno <sup>408</sup>. Egli lo ha incarnato, ne ha sofferto e ha compreso: non si può vivere nella lucidità assoluta (“Per quanto disincantati siamo, ci è impossibile vivere senza alcuna speranza. Ne serbiamo sempre una, a nostra insaputa, e quella speranza inconscia compensa tutte le altre, esplicite, che abbiamo respinto o esaurito <sup>409</sup>”), ma al contempo dobbiamo resistere strenuamente alle vecchie e nuove superstizioni, dobbiamo vivere a pieno la nostra condizioni di esiliati metafisici, di bloccati nel tempo; dobbiamo essere all’altezza dell’Incurabile che abbiamo *visto* – dell’Incurabile e dell’Esilio che sono il nostro destino...

“In fondo non c’è più niente che abbia un qualche significato per me, vivo senza futuro. Il futuro mi è precluso sotto ogni aspetto; quanto al passato è davvero un altro mondo. Non vivo fuori dal tempo, ma come uno bloccato, non in senso storico, ma in senso metafisico. Per me non ci sono vie d’uscita perché non ha senso che ve ne siano. Quindi vivo in una sorta di eterno presente senza scopo, e questo non mi addolora. Gli uomini devono abituarsi a vivere senza scopo, il che non è tanto semplice quanto si crede. In ogni caso è un risultato. Credo che i miei pensieri si riducano a questo: vivere senza scopo. Perciò scrivo pochissimo, lavoro poco, sono sempre vissuto ai margini della società, sono apolide e mi sta bene così. Non ho più bisogno di patria, non voglio appartenere a niente <sup>410</sup>”.

---

<sup>407</sup> *La caduta*, p. 100.

<sup>408</sup> *Sillogismi*, p. 25: “Essere *moderni* vuol dire affaccendarsi nell’Incurabile”.

<sup>409</sup> *L’inconveniente*, p. 55.

<sup>410</sup> *Apolide*, pp. 40-41.

## **2 IL PENSIERO**

## 2.1 La piaga della conoscenza

«... Ma Elohim sa che, il giorno in cui mangerete, i vostri occhi si apriranno». Si sono appena aperti, e già comincia il dramma. Guardare *senza comprendere*, questo è il paradiso. L'inferno sarebbe dunque il luogo in cui si comprende, in cui si comprende troppo...<sup>411</sup>».

“Il Paradiso non era sopportabile, altrimenti il primo uomo vi si sarebbe adattato; neppure questo mondo lo è, visto che si rimpiange il Paradiso o se ne vagheggia un altro. Che fare? Dove andare? Semplicemente non facciamo nulla e non andiamo da nessuna parte<sup>412</sup>”.

“Il Paradiso era il luogo in cui si sapeva tutto ma in cui non si spiegava niente. L'universo di prima del peccato, di prima del *commento*...<sup>413</sup>”.

Nel capitolo precedente ci siamo soffermati a lungo sul percorso a cui la fatalità della coscienza costringe l'uomo: la *deriva*, la *fuga* causata dalla coscienza conduce, come sappiamo, fino a quella lucidità che è estremo limite della coscienza stessa. Abbiamo pertanto seguito le peripezie del *soggetto* Cioran in quanto, per così dire, emblema dell'uomo *totalmente* lucido. È ora necessario rivolgere la nostra attenzione a un tema che potremmo definire speculare al precedente: la riflessione sulla conoscenza. All'interno dell'opera cioraniana, infatti, i vocaboli coscienza e conoscenza sono spesso associati (ricordiamo, a titolo esemplificativo, una sorta di assimilazione dei due termini espressa in *Al culmine della disperazione*<sup>414</sup>), anzi, in alcuni casi, tendono addirittura a confondersi tra loro: crediamo che questo sia dovuto a una sorta di tendenza dell'autore a considerarli come declinazioni, a volte interscambiabili, del termine *consapevolezza*,

---

<sup>411</sup> *L'inconveniente*, p. 32.

<sup>412</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>414</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

avente maggior estensione. Pertanto, molte delle affermazioni che abbiamo citato nel precedente capitolo sono riferibili anche al tema che qui ci proponiamo di trattare. Per non incorrere in ripetizioni superflue, oltre che noiose, abbiamo quindi scelto di utilizzare il termine *conoscenza* in un’accezione ristretta<sup>415</sup> quale sinonimo di pensiero, sapere (più in generale *cultura*). Dedicheremo cioè la nostra attenzione al lato propriamente *intellettuale*<sup>416</sup> della conoscenza: nella fattispecie, in questo primo paragrafo, cercheremo di rendere conto di quel “*das Unbehagen in der Kultur*”<sup>417</sup>, di quel disagio nella civiltà – ma anche e significativamente nella cultura – di cui Cioran ha sempre sofferto. Come si evince dalla nota, tale disagio si declina nei termini complementari dell’esilio e della nostalgia<sup>418</sup>: nostalgia feroce per un passato irrecuperabile – quantomeno idealizzato se non addirittura inesistente<sup>419</sup> – e al contempo estraneità e sensazione di esilio all’interno del mondo *civilizzato*. Cioran coglie nella personale esperienza dello sradicamento dalla natura un riflesso dello sradicamento originario dal paradiso dell’indistinzione: o meglio incorpora nella sua personale esperienza di esiliato (metafisicamente, prima che politicamente e giuridicamente) l’universale esilio dell’uomo dall’Eden. È quindi ancora in gioco l’attenzione cioraniana all’allegoria veterotestamentaria della caduta: non a caso abbiamo scelto come punto di partenza una sorta di commento al Genesi; si tratta di un saggio contenuto in *La caduta nel tempo* dal significativo titolo *L’albero della vita*. Non indugiamo oltre: addentriamoci nel testo.

“La maledizione che ci grava addosso pesava già sul nostro antico progenitore, molto prima che egli si volgesse verso l’albero della conoscenza. Insoddisfatto di sé, lo era ancor più di Dio, che egli invidiava senza esserne consapevole; lo sarebbe diventato grazie ai buoni uffici del tentatore, coadiutore, piuttosto che autore, della sua rovina. Prima, viveva nel presentimento del sapere, in una scienza che ignorava se stessa, in una

---

<sup>415</sup> E in questa accezione ci riferiremo alla *conoscenza* in tutto il presente capitolo.

<sup>416</sup> Questo termine va usato con tutte le cautele del caso, in quanto, per Cioran, ogni manifestazione che potremmo definire ‘del pensiero’ presenta una relazione di dipendenza dal corpo. Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>417</sup> “Non credo ci sia stata un’infanzia più selvaggia della mia (*copil al naturii!*). Questo spiega molte cose, in realtà spiega tutto. Ho sempre sentito, in senso diverso da Freud, «*das Unbehagen in der Kultur*»”: citato in G. Rotiroti, *Cioran, la psicanalisi, la Romania*, pubblicazione online su «Vertici Network di Psicologia e Scienze affini», 02/05/2003.

<sup>418</sup> “In Paradiso non resisterei una «stagione» e neppure un giorno. Come spiegare allora la nostalgia che ne ho? Non la spiego, mi abita da sempre, era in me prima di me.”; in *L’inconveniente*, p. 180.

<sup>419</sup> *Storia*, p. 12: “Darei tutti i paesaggi del mondo per quello della mia infanzia. Ma devo pure aggiungere che, se ne faccio un paradiso, responsabili ne sono soltanto le prestidigitazioni o le infermità della memoria”.

*falsa* innocenza, propizia all’esplosione della gelosia, vizio generato dal contatto con chi è più fortunato di noi; ora, il nostro progenitore frequentava Dio, lo spiava ed era da lui spiato. Non poteva derivarne niente di buono<sup>420</sup>”.

Cioran esplicita sin dalla prima riga della citazione la sua opinione sulla natura umana. “Non malvagia: maledetta. L’uomo sarà anche malvagio, non ho difficoltà a crederlo, ma questo non conta molto. L’uomo non può sfuggire al suo destino<sup>421</sup>” sostiene in un’intervista. E questa maledizione, questa condanna<sup>422</sup>, oltre ad essere ineluttabile (notiamo come Cioran introduca nell’intervista la nozione di *destino* di cui torneremo a parlare nel corso del paragrafo), è originaria: essa “pesava già sul nostro antico progenitore”, ancor prima del gesto che, secondo la Bibbia, avrebbe comportato la sua cacciata dal paradiso. La notazione è interessante: non è, secondo Cioran, il gesto di Adamo a renderlo maledetto, ma esisteva già in lui, e quindi in noi, di cui egli è simbolo, una fatalità che lo ha spinto a quell’atto. Una sorta di insoddisfazione di sé e di Dio, un’invidia e una gelosia pronte ad esplodere (anche grazie al serpente coadiutore) covavano in lui nel suo permanere in “una scienza che ignorava se stessa, nel presentimento del sapere, in una *falsa* innocenza”. Spunti per noi interessanti: cosa può intendere qui Cioran con questa ignoranza della scienza nei confronti di se stessa, con questo presentimento del sapere e soprattutto con l’affermazione di una falsità dell’innocenza? Un passo successivo del testo può forse aiutarci a comprendere:

“Se fossimo decaduti da un’innocenza completa, totale, insomma *vera*, la rimpiangeremmo con una tale veemenza che nulla potrebbe avere la meglio sul nostro desiderio di recuperarla; ma il veleno era già in noi all’inizio, un male ancora indistinto che si sarebbe poi definito impadronendosi di noi e ci avrebbe segnati, caratterizzati per sempre. [...] Quel malessere è fatto di intolleranza alla pur minima forma di beatitudine durevole [...] Questa intolleranza, anzi questo orrore, impedendoci di trovare in noi stessi la nostra ragione di esistere, ci ha fatto fare un balzo fuori della nostra identità e come fuori della nostra natura. Disgiunti da noi stessi, non ci rimaneva che esserlo da Dio. [...] E, di fatto, tutti i nostri sforzi e tutte le nostre conoscenze tendono a sminuirlo, lo mettono in discussione, intaccano la sua integrità. Quanto più il desiderio di conoscere, intriso di perversità e corruzione, ci possiede, tanto più ci rende incapaci di stare *all’interno* di qualsivoglia realtà. Chi ne è posseduto agisce da profanatore, da traditore, da agente di disgregazione; sempre ai margini o al di fuori delle cose, quando gli accade di insinuarsi in esse, lo fa allo stesso modo del verme nel frutto. Se l’uomo avesse avuto

---

<sup>420</sup> *La caduta*, p. 12.

<sup>421</sup> *Apolide*, p. 195.

<sup>422</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

la minima vocazione per l'eternità, invece di correre verso l'ignoto, verso il nuovo, verso le devastazioni che porta con sé l'appetito di analisi, si sarebbe accontentato di Dio, nella cui familiarità egli prosperava<sup>423</sup>”.

Lo scarso vigore e l'altrettanto scarsa incidenza del rimpianto per la caduta è, secondo Cioran, ciò che ci permette di postulare la *falsità* – cioè l'incompletezza – della nostra innocenza: già permeati di quel veleno indistinto che si sarebbe sempre più impadronito di noi – definendosi e definendoci – siamo, per così dire, fuggiti dalla nostra identità e quasi dalla nostra natura. Il malessere indistinto – “fatto di intolleranza alla pur minima forma di beatitudine durevole” – ci impedisce di trovare la nostra ragione di esistere in noi stessi, ci ha condotto alla disgiunzione da noi stessi e, inevitabilmente, alla disgiunzione da Dio. Tutti i nostri sforzi, tutte le nostre conoscenze infatti attaccano Dio, mirano a sminuirlo, a porne in dubbio l'integrità. L'essere posseduti dal *desiderio di conoscere*, misto di perversità e corruzione, ci impedisce di acquietarci all'interno di qualsiasi realtà. Il ruolo giocato da chi è pervaso da tale desiderio è quello del traditore, del profanatore, dell'agente di disgregazione: incapace di insediarsi nelle cose, egli ne rimarrà sempre ai margini o al di fuori di esse; se vi si insinua “lo fa al modo del verme nel frutto”. Di cosa sta parlando qui Cioran? In che senso ogni nostro sforzo, ogni nostra conoscenza mira a sminuire Dio? Siamo impossibilitati a intraprendere qui un'esposizione sufficientemente esauriente del complesso rapporto di Cioran con la religiosità e, soprattutto, in che maniera egli intenda Dio. Un abbozzo di tale esposizione è stato da noi tentato nel capitolo precedente<sup>424</sup>: qui dobbiamo limitarci a mostrare come, a nostro avviso, la parola Dio sia qui interpretabile, oltre che nell'accezione biblica, anche come sinonimo di *assoluto*. Cercheremo di argomentare quest'ipotesi nel corso della nostra analisi. Ora, però, vorremmo tentare una risposta al nostro quesito. Cominciamo da una aforisma contenuto ne *L'inconveniente di essere nati*: “Disfare, de-creare, è il solo compito che l'uomo possa assegnarsi, se aspira, come tutto lascia supporre, a distinguersi dal Creatore<sup>425</sup>”. In un altro luogo Cioran parla di controcreazione. Quindi tutto ciò che l'uomo intraprende sarebbe marchiato dalla

---

<sup>423</sup> *La caduta*, pp. 13-14.

<sup>424</sup> Cfr. paragrafi 1.6 e 1.8 del presente elaborato: le nostre notazioni vertevano sulla concezione cioraniana di Dio come estremo limite, come il termine a cui si rivolge il dialogo notturno, come versione *meno pura* del Nulla.

<sup>425</sup> *L'inconveniente*, p. 12.

controcreazione, dalla de-creazione: controcreazione contraddistinta dal movente della distinzione da Dio, dall'assoluto (il movente sarebbe ancora una volta l'individuazione?). L'*opera*, l'attività dell'uomo, sarebbe cioè un disfare il creato, una sorta di ribellione che mira all'integrità di Dio:

“Ogni ribellione è atea. La non-aderenza a una frazione infinitesimale della Creazione equivale a un disintegrarsi dell'infinito divino. L'anarchia non è prevista nel progetto della Creazione<sup>426</sup>”.

Ogni nostro *atto*, con la proiezione di senso necessaria al suo compimento e quindi contenente in sé l'idea del divenire, della caduta dall'eterno presente, è una ribellione ideale contro l'inazione edenica: ogni nostro atto perpetua cioè l'atto di insubordinazione di Adamo. È sufficiente la “non-aderenza a una frazione infinitesimale della Creazione” perché “l'infinito divino” conosca la sua disintegrazione: l'uomo addirittura si prodiga per distanziarsi dal suo Creatore, dall'assoluto da cui proviene. Questo prodigarsi, questo fanatismo che è l'uomo stesso si attua attraverso il sapere: “La forma di sapere che [ l'uomo ] ha scelto è un attentato, un peccato se si vuole, un'indiscrezione criminale nei confronti della creazione, che egli ha ridotta a un ammasso di oggetti dinanzi a cui si pone, si erge come distruttore – ruolo che sostiene più per bravata che per coraggio<sup>427</sup>”, scrive Cioran, ancora ne *L'albero della vita*. Un sapere quindi che riduce la creazione “a un ammasso di oggetti” davanti i quali porsi, ai quali opporsi, anzi addirittura contro i quali ergersi per dominarli. L'uomo “non può ancorarsi a ciò che è né constatare la realtà senza volerla trasformare o forzare<sup>428</sup>” – scrive ancora Cioran: si può aggiungere senza devastarla, mediante “l'appetito di analisi” di cui si parlava nella nostra citazione di partenza. Facciamo notare come la concezione degli oggetti come *qualcosa contro cui porsi* potrebbe essere assimilabile allo *star di contro* implicito nella nozione cartesiana di *ob-jectum* (*Gegen-stand* nella lettura heideggeriana) e come tali oggetti possano essere conosciuti solo tramite una rappresentazione, un porli davanti a sé (*Vor-stellen*, ossia porre davanti a sé)<sup>429</sup>. Solo in questo modo sarebbe possibile per il soggetto *avere*

---

<sup>426</sup> *Lacrime*, p. 57.

<sup>427</sup> *La caduta*, p. 19.

<sup>428</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>429</sup> M. Vegetti, *La brocca di Heidegger. Il saggio Das Ding e la questione della svolta*, Appendice II a C.



l'oggetto, averlo cioè nella rappresentazione, cioè propriamente non averlo. Se la nostra ipotesi fosse corretta, sarebbe qui all'opera il meccanismo della scienza e della metafisica: il postulare cioè la possibilità di ridurre il mondo a oggetto di conoscenza e, in questa maniera, postulare la possibilità di sfruttarlo e di trasformarlo ai propri fini. Il sapere – questo “attentato”, “questa indiscrezione criminale”, questa impossibilità di constatare la realtà senza volerla modificare – sarebbe dunque il sapere scientifico. Non ci sembra casuale che la medesima *economia* che lega controcreazione, appetito di analisi e sapere trasformatore sia presente, secondo Cioran, nel gesto mitologico inaugurale proprio della scienza e della tecnica: nel gesto di Prometeo.

“Le «fonti della vita» che gli dèi, secondo [...] Esiodo, ci hanno nascoste<sup>430</sup>, Prometeo si è incaricato di rivelarcele. Responsabile di tutte le nostre sventure, egli non ne era consapevole, benché si gloriasse della propria lucidità. I discorsi che Eschilo gli attribuisce sono punto per punto agli antipodi di quelli che [...] sono contenuti ] in *Le opere e i giorni*: «Un tempo gli uomini vedevano, ma vedevano male; ascoltavano, ma non capivano... Agivano, ma sempre senza riflettere». Basta il tono; inutile citare oltre. Ciò che insomma egli rimproverava loro era di immergersi nell'idillio primordiale e di conformarsi alle leggi della loro natura, incontaminata dalla coscienza. Risvegliandoli all'intelligenza, separandoli da quelle «fonti» di cui prima godevano senza cercare di sondarne la profondità o il senso, non dispensò loro la felicità, ma la maledizione e i tormenti del titanismo. Della coscienza, essi facevano benissimo a meno; Prometeo venne ad infliggerla agli uomini, a costringerli ed essa suscitò in loro un dramma che si prolunga in ognuno di noi e si concluderà soltanto con la fine della specie. Più i tempi avanzano e più la coscienza ci afferra, ci domina e ci strappa alla vita; noi vogliamo aggrapparvi di nuovo e, non riuscendovi, ce la prendiamo con l'una o con l'altra, poi ne soppesiamo il significato e i dati, per finire, esasperati, col prendercela con noi stessi. Quel funesto filantropo, che non ha altra scusa se non l'illusione, quel tentatore involontario, serpente imprudente e malaccorto, non aveva previsto tutto ciò. Gli uomini *ascoltavano*; che bisogno avevano di *capire*? Egli ve li costrinse, abbandonandoli al divenire, alla storia; in altri termini, cacciandoli dall'eterno presente. [...] Primo zelatore della «scienza», un *moderno* nella peggiore accezione del termine. [...] L'aquila, ecco qualcuno che ha *capito* e che, indovinando il nostro avvenire, volle risparmiarcene le angosce. Ma l'abbrivo era stato dato: gli uomini avevano ormai preso gusto ai maneggi del seduttore che, modellandoli a sua immagine, aveva insegnato loro a frugare come lui nel *sottofondo* della vita, malgrado il divieto degli dèi. Egli è l'istigatore alle indiscrezioni e ai misfatti della conoscenza, a quella curiosità micidiale che ci impedisce

---

Sini, *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Cuem, Milano, 2004, p. 198.

<sup>430</sup> “Esiodo: «Gli dèi hanno nascosto ai mortali le fonti della vita». Hanno fatto bene, hanno fatto male? Certo è che i mortali non avrebbero avuto il coraggio di continuare dopo una simile rivelazione.”; in *Squartamento*, p. 126.

di adattarci al mondo: idealizzando il sapere e l'atto, Prometeo non ha forse rovinato nel medesimo tempo l'essere e, con l'essere, la possibilità dell'età dell'oro?<sup>431</sup>”.

Prometeo, pioniere della *scienza, moderno* nel senso peggiore del termine ha insegnato agli uomini a frugare in quello che Cioran chiama il *sottofondo* dell'esistenza, a dissotterrare le fonti della vita, sterrando le illusioni che permettono la vita stessa. Condannando l'uomo al sapere, lo estromise dall'eterno presente, dalla quiete dell'idillio primordiale in cui si guardava senza comprendere, si ascoltava senza capire, in cui si viveva in una scienza senza contenuto, che ignorava se stessa. Scienza che non necessitava di spiegazioni: come sostenuto in uno degli aforismi posti in epigrafe, in paradiso si sapeva tutto, ma non si spiegava niente; si trattava dell'universo precedente al peccato, precedente al commento. Sembrerebbe una commistione equivoca tra riferimenti biblici e mitologia quella a cui stiamo assistendo: in verità, i due racconti si corrispondono e si rinforzano a vicenda. Il *dono* prometeico incontra il suo ironico contraltare nell' "infedeltà al *dono d'ignoranza* che il Creatore ci aveva elargito<sup>432</sup>". L'abbandono al divenire e alla storia, l'istigazione ai misfatti della conoscenza, alla micidiale curiosità che non ci permette di adattarci al mondo corrisponde perfettamente a quell'orrore per la beatitudine durevole di cui è fatto quel malessere che minava la nostra innocenza sin dal giardino. Malessere "senza il quale la storia non sarebbe stata possibile, e neppure concepibile<sup>433</sup>". L'idealizzazione del sapere e dell'atto, compiuta da Prometeo, ci ha estromesso dall'eterno presente, ci ha scaraventati nel tempo. "Precipitati nel tempo del sapere, fummo simultaneamente dotati di un destino. Giacché non v'è destino che fuori dal paradiso<sup>434</sup>". Cosa intende qui Cioran, qual è il destino dell'uomo precipitato nel tempo del sapere, fuori dal paradiso, quindi nella storia?

"Il destino storico dell'uomo è di portare a consunzione l'idea di Dio. Dopo aver esaurito tutte le possibilità dell'esperienza divina e saggiato Dio in tutte le sue forme, arriveremo fatalmente alla sazietà e alla nausea; solo allora potremo respirare liberamente. Vi è tuttavia, nella lotta contro un Dio che ha trovato il suo ultimo rifugio in qualche piega della nostra anima, un malessere indefinibile, un malessere che nasce

---

<sup>431</sup> *Storia*, pp. 125-126.

<sup>432</sup> *La caduta*, p. 13

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 13

dalla nostra paura di perderlo. Come pascersi dei suoi ultimi resti, come godere tranquillamente la libertà conseguente alla sua liquidazione?<sup>435</sup>”.

Mediante la scienza e il sapere l'uomo mirerebbe a consumare il distacco da Dio in tutte le sue forme, anche dallo stesso Dio che alberga in qualche piega della sua anima. L'uomo mirerebbe quindi a disfarsi anche di se stesso, di se stesso come *creatura* per poter competere in potenza con il Creatore, per diventare egli stesso Creatore. Innanzitutto Creatore del tempo:

“Caduti senza scampo nell'eternità negativa, in questo tempo sparpagliato, che si afferma solo annullandosi, essenza ridotta a una serie di distruzioni, somma di ambiguità, pienezza il cui principio risiede nel nulla, viviamo e moriamo in ognuno dei suoi istanti, senza sapere *quando* esso è, perché in verità non è mai. Nonostante la sua precarietà, vi siamo così attaccati che, per allontanarcene, ci vorrebbe più che uno sconvolgimento delle nostre abitudini: una lesione dello spirito, un'incrinatura dell'io, attraverso cui poter vedere l'indistruttibile e accedervi, favore accordato soltanto a qualche reprobato come ricompensa del suo assenso alla propria rovina. Il resto, la quasi totalità dei mortali, pur riconoscendosi incapace di tale sacrificio, non rinunciano alla ricerca di un *altro* tempo; vi si dedicano anzi con accanimento, ma per collocarlo quaggiù, secondo le raccomandazioni dell'utopia, che tenta di conciliare l'eterno presente e la storia, le delizie dell'età dell'oro e le ambizioni prometeiche o, per ricorrere alla terminologia biblica, di rifare l'Eden con i mezzi della caduta, permettendo in tal modo al nuovo Adamo di conoscere i vantaggi dell'antico. Non significa cercare di rivedere la Creazione?<sup>436</sup>”.

I pochi reprobati dell'umanità comprendono la propria condizione e la accettano con una rassegnazione quasi voluttuosa; comprendono anche che la strada verso l'indistruttibile, verso la liberazione dal sapersi vivi e morti in ciascuno degli istanti dell'eternità negativa, verso la parodia dell'eterno presente<sup>437</sup>, passa attraverso la propria rovina. Gli altri, ossia tutto il resto dell'umanità, incapace di tale sacrificio, si adoperano, nel tempo

---

<sup>435</sup> *Lacrime*, p. 52.

<sup>436</sup> *Storia*, p. 128.

<sup>437</sup> Ivi, p. 127: “Ne siamo per sempre frustrati [dell'eterno presente], e se talvolta ci avviciniamo ad esso, il merito è di questi estremi di sazietà e atonia in cui esso, però, non è più che la caricatura di se stesso, parodia dell'immutabile, divenire prostrato, irrigidito in un'avarizia atemporale, raggrinzito su un istante sterile, su un tesoro che lo impoverisce, divenire spettrale, sprovvisto eppure colmo, in quanto sazio di vuoto. Per degli esseri ai quali l'estasi è vietata, nessuna apertura sulle loro origini se non attraverso l'estinzione della loro vitalità, l'assenza di ogni attributo, attraverso questa sensazione di infinità vacua, di abisso deprezzato, di spazio in piena inflazione e di durata suplice e nulla”.

del sapere, per *rivedere la Creazione*. Eccoci arrivati al punto focale: gli uomini, nella nostalgia del Paradiso dal quale sono caduti a causa del sapere<sup>438</sup>, mirano, attraverso il sapere stesso, a intaccare la Creazione, a cercare di rivederla, a “rifare l’Eden con i mezzi della caduta”. A cercare cioè un *altro* tempo all’interno del tempo del sapere: un tempo che sia *quaggiù*, ma che al contempo abbia gli attributi di *Lassù*, che permetta di combinare eterno presente e storia, delizie dell’età dell’oro e ambizioni prometeiche. Il tempo, al contempo illusorio e consolatorio, dell’utopia. E inoltre l’uomo, caratterizzato da un *deficit* di esistenza reale, mira a diventare Creatore di un’esistenza fittizia, intessuta delle finzioni dell’albero del bene e del male e accresciuta artificialmente:

“Tanta superbia non poteva nascere se non nello spirito di un degenerato, fornito di una carica di esistenza limitata, costretto a causa delle sue insufficienze, ad aumentare artificialmente i propri mezzi di azione e a supplire ai suoi istinti compromessi con strumenti atti a renderlo temibile. E se è diventato davvero temibile lo deve alla sua capacità di degenerare. [...] Una belva, non provando mai il bisogno di accrescere la propria forza, che è reale, non si abbassa all’utensile. Proprio perché in ogni cosa era un animale *anormale*, poco dotato per conservarsi e affermarsi, violento per fragilità e non per vigore, intransigente da una posizione di debolezza, aggressivo a causa della sua stessa inadattabilità, l’uomo doveva cercare i mezzi di una riuscita che non avrebbe potuto realizzare, e nemmeno immaginare, se la sua complessione avesse corrisposto agli imperativi della lotta per l’esistenza<sup>439</sup>”.

Maledetto da prima della caduta da un malessere che lo spinge all’inquietudine, caduto a causa di un’ “effrazione alla saggezza<sup>440</sup>” l’uomo non poteva che rivolgersi “[al]la scienza [che] è l’elusione della saggezza in nome della conoscenza del mondo<sup>441</sup>” per inebriarsi di simulacri, per vivere di irrealtà: “Inadatto a vivere, finge la vita<sup>442</sup>”, “persevera in una quella contraffazione dell’esistenza nella quale manca di basi, di consistenza, e nella quale niente di lui è in equilibrio<sup>443</sup>”. Incapace di resistere alle tentazioni di un tempo che nasce dalla sua stessa inquietudine e che si nutre delle medesime paure, l’uomo ha firmato con il proprio assenso al sapere il patto con la

---

<sup>438</sup> A causa di quell’incapacità di sopportare una beatitudine durevole, originata da una micidiale curiosità congenita, che può essere, per comodità, denominata *sapere*.

<sup>439</sup> *La caduta*, p. 16.

<sup>440</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>441</sup> *Apolide*, p. 127.

<sup>442</sup> *La caduta*, p. 23.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

scienza e la tecnica e in nome di una contro-naturalità domina un mondo irreale quanto lui:

“Non appena [...] conobbe la seduzione [del divenire], si abbandonò ad essa, ne fu stordito: stato di grazia a base di ebbrezza che solo il consenso all’irrealtà dispensa. Tutto ciò che da allora ha intrapreso partecipa dell’assuefazione all’insostanziale, dell’illusione acquisita, dell’abitudine di considerare esistente ciò che non lo è. Specializzato nelle apparenze, esercitato nei nonnulla (su che cosa e con cos’altro potrebbe mai soddisfare la sua sete di dominio?), egli accumula conoscenze che ne sono il riflesso, ma di vera conoscenza non ne possiede affatto: dato che la sua falsa scienza, riproduzione della sua falsa innocenza, lo distoglie dall’assoluto, tutto ciò che egli sa non merita di essere saputo<sup>444</sup>”.

La sentenza che Cioran pone, come un sigillo, al termine di questa citazione fa eco a un'altra *condanna* del sapere della caduta, contenuta nei *Sillogismi*: “Obiezione contro la scienza: questo mondo non *merita* di essere conosciuto<sup>445</sup>”. Dobbiamo quindi abbandonare la falsa scienza, impoverita dell’assoluto, e rivolgere lo *sguardo* a ciò che è davvero essenziale, a ciò che *merita* davvero di essere conosciuto.

## 2.2 Conoscere è *vedere*

“Percepire la parte di irrealtà in ogni cosa, segno incontestabile che si sta avanzando verso la verità...<sup>446</sup>”.

“Gli occhi non vedono niente. Katharina Emmerich ha ragione quando dice di vedere *con il cuore*! E se il cuore è la vista dei santi, come potrebbero non vedere più lontano di noi? L'occhio ha un campo ristretto, vede sempre dall'esterno. Ma poiché il mondo è all'interno del cuore, l'introspezione è l'unico metodo per approdare alla conoscenza. Il campo visivo del

---

<sup>444</sup> Ivi, p. 22.

<sup>445</sup> *Sillogismi*, p. 52.

<sup>446</sup> *Quaderni*, p. 18.

cuore? Il Mondo, più Dio, più il nulla. Cioè tutto<sup>447</sup>”.

“Per scorgere l’essenziale non bisogna esercitare alcun mestiere. Restare tutto il giorno distesi, e gemere...<sup>448</sup>”.

“In nessuna chiacchiera sulla Conoscenza, in nessuna *Erkenntistheorie*, di cui tanto si sciacquano la bocca i filosofi, tedeschi o no, vi imatterete nel minimo omaggio alla Fatica in sé, lo stato più adatto a farci penetrare fino al fondo delle cose. Quell’oblio o quell’ingratitudine discredita definitivamente la filosofia<sup>449</sup>”.

Ciò che *merita* di essere conosciuto, l’unico sapere per cui vale la pena *soffrire* è quello che ricerca la *visione* delle cose quali sono, la visione dell’*essenziale*. “La mia missione è di vedere le cose quali sono. Tutto il contrario di una missione...<sup>450</sup>”, scrive Cioran in *Confessioni e anatemi*. Una missione richiede convinzioni, pregiudizi, scopi: richiede il rifugio di una *fede*. La conoscenza, secondo Cioran, si colloca invece agli antipodi della missione in quanto si qualifica per il suo porsi allo scoperto, per il suo distruggere “il confortevole rifugio dell’esistenza falsa<sup>451</sup>”, cioè per la sua portata negativa, per la sua distruzione dei simulacri con cui l’uomo commercia quotidianamente: “Conoscere, volgarmente, è ricredersi su qualcosa; conoscere, in assoluto, è ricredersi su tutto. L’illuminazione rappresenta un passo oltre: è la certezza che non ormai non si sarà più vittime dell’inganno, è un ultimo sguardo sull’illusione<sup>452</sup>”. Ricredersi, cioè abbandonare le proprie credenze, quelle credenze, quei dogmi che permettono all’esistenza di conservarsi, se non di prosperare. E che permettono all’uomo di prosperare in essa, di avere *successo*: abbiamo già visto come per Cioran solo il fallimento sia motivo di progresso spirituale, di un progresso in direzione dell’irrealtà. Per colui che *trionfa* nell’esistenza, per il *vincente* – o più semplicemente

---

<sup>447</sup> *Lacrime*, p. 15.

<sup>448</sup> *Confessioni*, p. 37.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>450</sup> *Confessioni*, p. 61.

<sup>451</sup> *Sommario*, p. 31.

<sup>452</sup> *Confessioni*, p. 60.

per l'uomo comune, per il *lavoratore* – i simulacri che la conoscenza cioraniana fa saltare in aria sono la realtà, fuori da ogni discussione. La vita prospera all'ombra della mistificazione, del pregiudizio, della *prospettiva*, nel senso propriamente nietzschiano del termine: “Impossibile accedere alla verità tramite opinioni, giacché ogni opinione non è che un punto di vista *folle* sulla realtà<sup>453</sup>”. Pur considerando le opinioni preferibili alle convinzioni<sup>454</sup>, tipiche del credente, del fedele, – del fanatico –, Cioran afferma che per cogliere l'essenziale è necessario estromettersi da tutto, non partecipare all'inganno che perpetua il mondo, negare il culto dell'atto e del lavoro. “Per scorgere l'essenziale non bisogna esercitare alcun mestiere. Restare tutto il giorno distesi, e gemere...<sup>455</sup>”. Cercare cioè il *bianco* dei punti di vista: “È libero colui che ha riconosciuto l'inermità di ogni punto di vista, è liberato colui che ne ha tratto le conseguenze<sup>456</sup>”. Se Cioran è in grado di sfuggire agli equivoci connaturati all'umano, “lo deve a un'osservazione delle cose intatta non solo dall'ideologia ma anche dal semplice gioco delle idee, cioè all'assenza del punto di vista: questo significa, indubbiamente, porsi al di fuori di tutto, negarsi al conforto delle superstizioni umanistiche, condannarsi all'impossibilità d'una qualunque scelta; ma esiste un altro modo di decifrare, descrivere e giudicare, senza falsarlo quell'universo della contaminazione totale che sono la politica e la storia?<sup>457</sup>” – noi potremmo aggiungere, anzi riassumere, quell'universo della contaminazione totale che è la vita. Ma cosa significa qui propriamente “assenza del punto di vista”? Coincide con l'assenza di prospettiva, intesa nell'accezione nietzschiana? Perché se fosse questo il caso non potremmo accettare tale affermazione. Crediamo, però, che il discrimine sia legato proprio alla differenza che incorre tra i due termini apparentemente sinonimici. Ricordiamo di aver già sottolineato questa scarto terminologico nel capitolo precedente<sup>458</sup> in merito all'azione *frivola* e *funebre* dello spirito: per 'punto di vista' intendevamo propriamente l'operazione *metaforizzante* messa in opera dallo spirito stesso all'interno del meccanismo del linguaggio, al fine di rendere condivisibile l'esperienza individuale, altrimenti e costitutivamente incomunicabile. È il meccanismo che presiede alla formazione innanzitutto del concetto, in secondo luogo

---

<sup>453</sup> *Squartamento*, p. 98.

<sup>454</sup> “Opinioni, sì; convinzioni, no. Questo è il punto di partenza dell'orgoglio intellettuale.”: in *Confessioni*, p. 111.

<sup>455</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>456</sup> *L'inconveniente*, p. 87.

<sup>457</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 26-27.

<sup>458</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

della logica e infine dei valori che devono regolare l'esistenza<sup>459</sup> e che regolano, al contempo, il gioco delle idee. Per 'prospettiva' intendevamo, invece, il modo, personale e irriducibile, con cui ognuno di noi guarda al mondo come al *proprio* mondo – appunto dalla sua prospettiva – e che, al limite, può anche esulare dalla comunicazione. Prospettiva che è consapevole di essere tale, che non si arroga diritti di universalità, ma comprende la propria parzialità necessaria, la propria *ingiustizia* nei confronti del tutto. Il punto di vista di contro, proprio perché *metafora*, guarda al mondo *come se* egli riassumesse l'insieme delle prospettive sul mondo, cioè *come se* fosse *la* prospettiva sul mondo, l'unica esatta, l'unica *giusta*, obliando in questo modo *la sua* verità – ossia la sua parzialità – e imparando “proprio attraverso *questa incoscienza*, proprio attraverso questo oblio<sup>460</sup>” *la* verità. Ora, è impossibile che ognuno di noi sfugga alla propria prospettiva in quanto corrispondere ad essa, in qualche maniera, significa incarnare il proprio *destino*, la propria *legge*: non è in nostro potere sottrarci, almeno nella visione cioraniana, ad essa. Altrettanto impossibile è compiere un salto all'esterno della metafisica, cioè estromettersi completamente da quel meccanismo di formazione di concetti e di gerarchie assiologiche, in quanto connaturate all'uso della parola. Non è però impossibile – seppur difficile – opporsi ad essa. In Cioran questa *resistenza* si declina in svariati modi: abbiamo già visto come la lucidità sia, ad esempio, un modo per smascherare gli artifici messi in opera dallo spirito al fine di conservare la vita e di non permettere che si ponga in dubbio la realtà anch'essa metaforica dell'identità personale; vedremo come l'opposizione cioraniana all'astrazione si declinerà in una negazione spasmodica del *sistema* o come egli inoculi il germe del silenzio all'interno della parola al fine di *minacciarla*, per non parlare dell'accesso a modi di comunicazione insospettabili e esterni alla gabbia del concetto. Nel caso specifico, invece, Cioran si oppone al *gioco* delle idee – gioco di guerra, gioco che cela in sé la violenza (ci torneremo fra poco) – cercando appunto, dalla sua prospettiva, l'assenza dei punti di vista, esercitando quella che egli chiama *facoltà di indifferenza*. Ora sì che possiamo

---

<sup>459</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 234: “Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto. Nel campo di quegli schemi è possibile cioè qualcosa che non potrebbe mai riuscire sotto il dominio delle prime impressioni intuitive: costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo”.

<sup>460</sup> F. Nietzsche, *op .cit.*, p. 234.



concordare con quanto scritto da Mario Andrea Rigoni in *Contaminazione totale*. Cerchiamo di spiegare cosa, a nostro avviso, sostiene qui Cioran. In un'intervista<sup>461</sup> Cioran sostiene che la degenerazione del pensiero sia

“Inevitabile. Perché non appena si concepisce un'idea, le ci si affeziona, si è contenti di averla avuta. È il lato salottiero delle idee. Ma per il pubblico, per la massa, in fondo per tutti un'idea inevitabilmente si anima. Vi si proietta tutto, dato che tutto è affettivo. A Parigi c'è un filosofo rumeno, che si chiama Lupasco, il quale identifica l'affettività con l'Assoluto. Dal momento che c'è l'affettività, e la si proietta nelle idee, ogni idea rischia di diventare passione, e quindi un pericolo. È un processo assolutamente fatale. Non esistono idee completamente neutre, perfino i logici sono passionali. A questo proposito devo fare una piccola osservazione. Tutti i filosofi che ho conosciuto nella mia vita erano persone profondamente passionali, impulsive ed esecrabili. Da loro ci si aspetterebbe, per l'appunto, una sorta di neutralità. Invece posso affermare [...] che *tutti* erano dei passionali, e segnati dall'affettività. Quindi, se quelli che dovrebbero rimanere in uno spazio ideale o concettuale contaminano l'idea, se scivolano nella passione proprio quelli che dovrebbero esserne distaccati, come vuole che faccia la massa? Che cos'è l'ideologia, in fondo? La congiunzione dell'idea con la passione. Da qui deriva l'intolleranza. Perché l'idea in se stessa non sarebbe pericolosa. Ma non appena vi si aggiunge un po' di isteria è la fine. Su questo si potrebbe parlare all'infinito, senza approdare a nulla<sup>462</sup>”.

Il problema dunque è il “lato salottiero delle idee”, è il considerarle come una propria opera, è il proiettarvi l'affettività. Quell'affettività che Cioran, seguendo Lupasco, identifica con l'Assoluto e da cui nessuno, nemmeno coloro che si pretendono tali – cioè i filosofi – è immune. Cioran ribadisce queste affermazioni nel *poème* con cui apre il *Sommario* intitolato *Genealogia del fanatismo*:

“In se stessa ogni idea è neutra, o dovrebbe esserlo; ma l'uomo la anima, vi proietta i propri ardori e le proprie follie; impura, trasformata in *convinzione*, essa si inserisce nel tempo, assume forma di evento: il passaggio dalla logica all'epilessia è compiuto... Nascono così le ideologie, le dottrine e le farse cruente<sup>463</sup>”.

---

<sup>461</sup> Intervista con Léo Gillet, cit..

<sup>462</sup> *Apolide*, pp. 72-73.

<sup>463</sup> *Sommario*, p. 13.

Ricordiamo cosa sosteneva lo stesso Cioran riguardo alle convinzioni: “Opinioni, sì; convinzioni, no. Questo è il punto di partenza dell'orgoglio intellettuale<sup>464</sup>”. Le opinioni, infatti, pur non accedendo all'essenziale, come abbiamo sottolineato poco sopra, sono pur sempre preferibili alle convinzioni che intaccano, imputridiscono la presunta purezza originaria di ogni idea. Sono poi le convinzioni, quindi le idee contaminate dagli ardori e dalle follie dell'uomo ad assumere “forma di *evento*”, ad inserirsi nel tempo, a compiere il passaggio dalla logica (idealizzata, in quanto nemmeno tra i logici è possibile la neutralità assoluta) all'epilessia, alle convulsioni di “una razza che scoppia di ideale<sup>465</sup>”.

“Idolatri per istinto, noi convertiamo in Incondizionato gli oggetti dei nostri sogni e dei nostri interessi. La storia non è che una sfilata di falsi Assoluti, una successione di templi innalzati a dei pretesti, un avvilitamento dello spirito dinanzi all'Improbabile. [...] Perda l'uomo la propria *facoltà di indifferenza*: diverrà virtualmente assassino; trasformi la *sua* idea in dio: le conseguenze saranno incalcolabili. [...] Quando ci si rifiuta di ammettere l'intercambiabilità delle idee, scorre il sangue... Sotto le risoluzioni ferme si leva un pugnale. Gli occhi ardenti preannunciano l'assassinio. Lo spirito esitante, preso da amletismo, non è mai stato dannoso<sup>466</sup>”.

Eccoci giunti a quella *facoltà di indifferenza* di cui abbiamo parlato poco sopra: si tratta di ammettere l'intercambiabilità delle idee, la medesima inanità da parte di tutte le idee. L'uomo, idolatra per istinto, invece converte in Assoluto gli oggetti dei propri sogni e dei propri interessi: egli ha da sempre perduto la *facoltà di indifferenza*, l'ha perduta insieme al Paradiso, luogo, come abbiamo sostenuto nel paragrafo precedente, della scienza che ignora se stessa, dell'eterno presente, dell'assenza della morale: “Che cos'è la Caduta se non la ricerca di una verità e la sicurezza di averla trovata, se non la passione per un dogma, l'insediamento di un dogma? Da ciò deriva il fanatismo, tara capitale che dà all'uomo il gusto dell'efficacia, della profezia, del terrore<sup>467</sup>”. La Caduta è questa perdita, perdita che rende assassini, e la ricerca e l'insediarsi di una verità esclusiva e indimostrabile; è il dominio del dogma, è la passione per le idee trasformate in déi, personali e terribili, che esigono obbedienza assoluta e incondizionata. “Un

---

<sup>464</sup> *Confessioni*, p. 111.

<sup>465</sup> *Sommario*, p. 14.

<sup>466</sup> *Sommario* pp. 13-14.

<sup>467</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

essere che sia posseduto da una convinzione e non cerchi di comunicarla agli altri è un fenomeno estraneo alla terra, dove l'ossessione della salvezza rende la vita irrespirabile<sup>468</sup>”. Questo è il clima nel mondo della Caduta. “Vi si sottraggono solo gli scettici (o i fannulloni e gli esteti), perché non *propingono* nulla, perché – veri benefattori dell'umanità – ne distruggono i partiti presi e ne analizzano il delirio<sup>469</sup>”. La facoltà di indifferenza, l'assenza del punto di vista, il sottrarsi al gioco delle idee e ancor più significativamente a quello delle ideologie significa rifiutarsi alla scelta, evitare di prendere partito in quanto ogni risoluzione ferma nasconde una minaccia di morte e di assoggettamento. “Non aver mai l'occasione di prendere posizione, di decidersi o di definirsi: non c'è voto che io faccia più spesso di questo.<sup>470</sup>”, scrive Cioran in *Storia e utopia*. Significa conformarsi alla saggezza crepuscolare, alla superba inutilità dei fannulloni, degli esteti e degli scettici, di coloro che, proprio in quanto non propingono nulla, si adoperano alla dissoluzione dei partiti presi e all'analisi del delirio dell'uomo attivo. Lo scetticismo, il dubbio congenito, quasi un *fatum* che intacca ogni atto, ogni pensiero – che addirittura giunge a porre in dubbio anche se stesso<sup>471</sup> e i reali progressi compiuto nel cammino verso il disincanto – sono una costante nella riflessione e nella vita di Cioran: ce ne occuperemo più nello specifico in un paragrafo seguente. Per ora accontentiamoci di questo elogio dello scetticismo dei grandi crepuscoli:

“È alle epoche di dissolutezza che va il merito di mettere a nudo l'essenza della vita, di rivelarci che tutto è solamente *farsa* o *amarezza* – e che nessun evento merita di essere abbellito: esso è necessariamente esecrabile.[...] La «verità» non traspare se non quando gli uomini, dimentichi del delirio costruttivo, si lasciano andare alla dissoluzione delle morali, degli ideali e delle credenze. Conoscere è *vedere*; non è né sperare né intraprendere<sup>472</sup>”.

Il ruolo del pensatore nella nostra società, secondo Cioran, deve limitarsi a questa *visione*, può essere “soltanto quello del testimone. Il pensatore non può avere alcuna influenza sul corso delle cose. Porta una testimonianza. È come il poliziotto che constata

---

<sup>468</sup> *Sommario*, p. 15.

<sup>469</sup> *Ibidem*.

<sup>470</sup> *Storia*, p. 30.

<sup>471</sup> “Senza i dubbi che abbiamo su noi stessi, il nostro scetticismo sarebbe lettera morta, inquietudine convenzionale, dottrina filosofica.”: in *Sillogismi*, p. 11.

<sup>472</sup> *Sommario*, pp. 119-120.

un incidente. Questo ha fatto Montaigne, ma il suo messaggio è rimasto privo di effetto sui pensatori<sup>473</sup>”. Molto interessante questo parallelismo con Montaigne: in effetti Montaigne si è *limitato* a registrare su se stesso gli effetti di una crisi generale, a *guardare* il mondo dal proprio punto di vista. Montaigne rappresenta un momento di distacco con tutto il naturalismo precedente ed è l’emblema dell’assunzione della crisi (a differenza di Descartes, che mira a reagire alla crisi). Montaigne non teorizza in quanto non crede nella veracità di una soluzione o nella conclusività della stessa. Una situazione di distacco, di declino, un momento di rottura e una crisi: il parallelismo con la crisi prolungata a cui assistiamo noi moderni è evidente. La volontà di rifarsi solo a se stessi, di rifiutare il pensiero tecnico, astratto, impersonale e di attribuire valore alle proprie verità proprio in quanto vive, in quanto espressione di una soggettività accomunano Cioran e Montaigne, lo scettico con cui la Francia ha cominciato e il grande epigono con cui la Francia, almeno quella del nostro secolo, finisce. Al contempo il distacco, la convinzione di non poter in alcun modo inserirsi o modificare gli avvenimenti, di non poter evitare la catastrofe, di dover *limitarsi* a redigere il verbale di quell’incidente che è l’uomo sono altri elementi che accomunano queste due grandi personalità del pensiero. Comprendere che il ruolo del pensatore è solo quello del testimone, che estraniarsi dal gioco delle idee significa liberare le idee dalla coltre di affettività che inevitabilmente noi proiettiamo in loro, significa comprendere il meccanismo del fanatismo. Non proiettare nelle nostre idee la nostra frenesia, le nostre speranze o le nostre aspirazioni: questo vuol dire *vedere*, questo vuol dire *conoscere*. Vuol dire vedere il delirio, comprenderlo come tale, smettere di essere ingannati.

“Conoscere veramente vuol dire conoscere l’*essenziale*, penetrarvi con lo sguardo, non con l’analisi o la parola. Questo animale ciarliero, chiassoso, tonitruante, che esulta nel baccano (il rumore è la conseguenza diretta del peccato originale), dovrebbe essere ridotto al mutismo, giacché mai si avvicinerà alle sorgenti inviolate della vita se patteggerà ancora con le parole. E fino a che non sarà emancipato da un sapere metafisicamente *superficiale*, persevererà in quella contraffazione dell’esistenza nella quale manca di basi, di consistenza, e nella quale niente di lui è in equilibrio<sup>474</sup>”.

Come abbiamo visto, l’organo della conoscenza è la vista: la vista in quanto non contaminata da quell’appetito di analisi di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo –

---

<sup>473</sup> *Apolide*, p. 117.

<sup>474</sup> *La caduta*, pp. 22-23.

quindi in quanto immune dalla scienza – e neppure dalla parola – dall’apparato che inserisce una distanza tra noi e noi stessi, o meglio che ci attribuisce un supplemento di essere che ci distanzia dall’immediato, soggiogandoci alle finzioni dell’albero della conoscenza:

“Finzioni: giacché non appena consideriamo un atto buono o cattivo, esso non fa più parte della nostra sostanza, bensì di quell’essere aggiuntivo che ci è stato concesso dal sapere, causa del nostro slittamento fuori dell’immediato, fuori del vissuto. Qualificare, *nominare* gli atti significa cedere alla mania di esprimere opinioni; ora, come ha detto un saggio, le opinioni sono « tumori » che distruggono l’integrità della nostra natura e della natura stessa. Se potessimo astenerci dall’esprimerne, entreremmo nella vera innocenza e, bruciando le tappe *a ritroso*, attraverso una regressione salutare rinascerebbero sotto l’albero della vita. Invischiati nelle nostre valutazioni, e più disposti a fare a meno dell’acqua e del pane che del bene e del male, come recuperare le nostre origini, come avere ancora legami diretti con l’essere?<sup>475</sup>”.

Ma la vista di cui parla Cioran non è la vista esteriore: è la vista del *cuore*. Riprendiamo uno degli aforismi da noi scelti come epigrafe:

“Gli occhi non vedono niente. Katharina Emmerich ha ragione quando dice di vedere *con il cuore*! E se il cuore è la vista dei santi, come potrebbero non vedere più lontano di noi? L’occhio ha un campo ristretto, vede sempre dall’esterno. Ma poiché il mondo è all’interno del cuore, l’introspezione è l’unico metodo per approdare alla conoscenza. Il campo visivo del cuore? Il Mondo, più Dio, più il nulla. Cioè tutto<sup>476</sup>”.

Gli occhi hanno un campo ristretto, vedono sempre dall’esterno: “la [loro] funzione [...] non è quella di vedere, ma di piangere; e per *vedere* realmente dobbiamo chiuderli: questa è la condizione dell’estasi, della sola visione rivelatrice, mentre la percezione si esaurisce nell’orrore del *déjà vu*, di un irreparabile *risaputo*<sup>477</sup>”. Il mondo è nel cuore e l’introspezione è l’unico metodo per approdare alla conoscenza del tutto, dell’essenziale. Il campo visivo del cuore, quindi il campo visivo dell’introspezione, è onnicomprensivo, si spinge oltre Dio, nel Nulla che lo supera. In questo senso si tratta di una rivelazione estatica: ricordiamo, infatti, come per estasi Cioran intendesse il superamento di quell’estremo limite che è Dio per approdare alla visione rivelatrice del dominio del Nulla. Ma in che maniera, per un’umanità a cui l’estasi è preclusa, si può approdare alla visione essenziale? In altri termini come si declina l’introspezione, la vista del cuore?

---

<sup>475</sup> Ivi, p. 24.

<sup>476</sup> *Lacrime*, p. 15.

<sup>477</sup> *Sommario*, p. 118.

“Vi è un’antinomia totale tra il pensare e il meditare, fra il saltare da un problema all’altro e lo sviscerare un solo e medesimo problema. Con la meditazione non si percepisce l’inermità del diverso e dell’accidentale, del passato e dell’avvenire se non per sprofondare meglio nell’istante senza limiti. È cento volte preferibile fare voto di follia o suicidarsi in Dio che prosperare in virtù di simulacri. Una preghiera inarticolata, ripetuta dentro si sé fino all’ebetudine o all’orgasmo, conta più di un’idea, di tutte le idee<sup>478</sup>”.

Cioran sottolinea una differenza molto significativa tra il pensare e il meditare, tra il saltare da un pensiero all’altro e lo sviscerare un solo e medesimo problema. Si tratta di un tema che ricorre in larga parte della sua riflessione; ne *Il funesto demiurgo* ad esempio incontriamo queste parole: “La miseria del pensiero viene scavalcata fino a quando, invece di saltare da un’idea a un’altra, si resti deliberatamente all’interno di una sola che rifiuta tutte le altre e che a sua volta si annulla non appena si dia come contenuto la propria assenza. Un’ingerenza simile nel normale meccanismo dello spirito è feconda soltanto se possiamo rinnovarla a volontà: deve guarirci dall’assoggettamento al sapere, dalla superstizione di qualsivoglia sistema<sup>479</sup>”. La meditazione si qualifica quindi come un’ingerenza nel *meccanismo* dello spirito: ancora una volta si ha la conferma di come lo spirito sia inteso da Cioran nell’accezione negativa di cui abbiamo parlato sopra; lo spirito mette in atto un meccanismo che mantiene il pensiero alla superficie, permettendogli di saltare da un pensiero all’altro, di non approfondire. L’intelligenza deve invece avere il coraggio di girare in tondo – cioè di approfondire, sostiene Cioran in un altro luogo. Deve avere il coraggio di fissarsi su un’idea, di sviscerarla, di esaurirla, di *riempirla* della sua stessa assenza. A nostro avviso qui si colloca la differenza tra pensieri e ossessioni: vediamola nel dettaglio. In un aforisma Cioran scrive: “Il pensiero non è mai *innocente*. Proprio perché è senza pietà, perché è aggressione, ci aiuta a far saltare le nostre pastoie. Se si sopprimesse quanto ha di malvagio e perfino di demoniaco, bisognerebbe rinunciare al concetto stesso di liberazione<sup>480</sup>”. Ne *Il funesto demiurgo* aggiusta il tiro:

“Anche il pensiero è pregiudizio e intralcio. Libera solo all’inizio, quando ci consente di spezzare certi vincoli; in seguito, non è capace che di assorbire la nostra energia e paralizzare le nostre velleità di emancipazione. [...] Esso si nutre della propria sostanza,

---

<sup>478</sup> *La caduta*, p. 22.

<sup>479</sup> *Demiurgo*, pp. 56-57.

<sup>480</sup> *L’inconveniente*, p. 20.

gli piace manifestarsi e moltiplicarsi; a rigore può tendere verso la verità, ma ciò che lo definisce è il suo darsi da fare: pensiamo secondo il capriccio del pensiero. [...] Una febbre fra le tante finzioni, un'agitazione all'interno del non-sapere. [...] Pensare partecipa della inesauribile illusione che genera e divora se stessa, avida di perpetuarsi e di distruggersi, pensare è competere con il delirio<sup>481</sup>”.

Il pensiero pertanto libera solo all'inizio, quando serve a far saltare le nostre pastoie; ma, in seguito, si nutre di se stesso, si moltiplica, ci costringe a pensare secondo il suo capriccio: è una febbre che partecipa dell'illusione che crea la vita e che quindi permane nel non-sapere, è un competere con quel delirio che si perpetua e si distrugge incessantemente. Questo moltiplicarsi, questo darsi da fare, dà l'idea di una sorta di proliferazione *orizzontale* che, a rigore, potrebbe condurre alla verità, ma in realtà permette solo una conoscenza superficiale che ignora l'essenziale che si situa al di là dell'illusione generatrice. Le ossessioni, di contro, sono “pensieri la cui proprietà è appunto di non *fuggire*<sup>482</sup>”; e, a nostro avviso, di non espandersi, di non moltiplicarsi, di non perpetuarsi e tantomeno distruggersi: l'idea che esse rendono è una sorta di insistenza *verticale*, di logorio incessante, di approfondimento che non conduce da nessuna parte, se non al proprio esaurimento.

“La meditazione musicale dovrebbe essere il prototipo del pensiero in genere. Quale filosofo ha mai seguito un motivo fino al suo esaurimento, fino al suo limite estremo? Soltanto nella musica si dà un pensiero compiuto. Dopo aver letto i filosofi più profondi sentiamo il bisogno di ricominciare da zero. Soltanto la musica ci dà risposte definitive.<sup>483</sup>”.

Il riferimento alla musica come fonte di risposte definitive è indubbiamente molto interessante: la musica, per Cioran, è la risposta definitiva, la possibilità di cogliere veramente l'essenziale, ossia di comprendere l'assoluto, l'infinito *nel* tempo. Essa è la scusa della vita, la grande soluzione, immune dal dubbio, dallo scetticismo e dalle pastoie del pensiero rappresentativo. Ma ciò che a noi è utile nella citazione riguarda piuttosto la sua estensione a prototipo: la *meditazione* – attenzione, non il pensiero –

---

<sup>481</sup> *Demiurgo*, pp. 98-99.

<sup>482</sup> *Confessioni*, p. 22. “Briciole, pensieri fugaci, direte. Si possono chiamare fugaci quando si tratta appunto di ossessioni, la cui proprietà è appunto di non fuggire?”.

<sup>483</sup> *Lacrime*, p. 60.

musicale dovrebbe essere il prototipo del pensiero in genere. Perché? Perché essa giunge a un pensiero compiuto, seguendo un motivo fino al suo esaurimento, fino al suo limite estremo. Allora forse ora possiamo tentare di comprendere cosa si intenda per meditazione *tout court*: lo sviscerare una sola e medesima ossessione (un solo e unico problema *tenace*) fino al suo limite estremo, fino al suo esaurimento – fino a strangolarlo...<sup>484</sup> Cioran si è sempre adoperato a questa forma estrema di meditazione, con un accanimento da segugio e uno zelo da monomaniaco: egli mirava al modello musicale, al pensiero compiuto per raggiungimento di un limite. Ma raggiungere un limite riguardo a qualunque problema, al di fuori della musica, significa al contempo essere profondi (“Chi è superficiale? chi è profondo? – Spingersi molto in là nella frivolezza è cessare di essere frivoli; raggiungere un limite, sia pure nella pagliacciata, significa avvicinarsi a una estremità di cui può essere affatto incapace, nel proprio settore, un qualunque metafisico<sup>485</sup>.”) ed essere perduti, esporsi cioè alla bancarotta del pensiero (“Ogni problema quando lo si svisceri, conduce alla bancarotta e lascia l’intelletto allo scoperto: non più domande, non più risposte in uno spazio senza orizzonte. Gli interrogativi si rivoltano contro chi li ha concepiti: egli diviene la loro vittima. [...] Guai a colui che, giunto a un dato momento dell’essenziale, non si arresta!<sup>486</sup>”). Significa condannare se stessi come autori, cioè condannarsi alla sterilità<sup>487</sup> e condannare l’oggetto su cui si riflette<sup>488</sup>. Significa pervenire al silenzio e al *vuoto*: non si poteva sperare di fare meglio...

---

<sup>484</sup> *Pensieri strangolati* è il titolo di un capitolo (interamente composto di aforismi) de *Il funesto demiurgo*.

<sup>485</sup> *Demiurgo*, p. 143.

<sup>486</sup> *Sommario*, p. 106.

<sup>487</sup> *Ibidem*: “La storia mostra come i pensatori che sono saliti fino in cima alla scala delle domande e che hanno posato il piede sull’ultimo gradino, quello dell’assurdo, non hanno lasciato in eredità ai posteri nient’altro che un esempio di sterilità”.

<sup>488</sup> M.A. Rigoni, *Contaminazione totale*, cit., p. 32: “L’esito – e il prodigio – che normalmente sortisce l’impresa conoscitiva e stilistica di Cioran [è] quello di fulminare l’oggetto, togliendo la parola al critico non meno che al lettore qualunque”.



### 2.3 Le idee postume

“Quando l’Idea si cercava un rifugio, doveva essere parlata, se ha trovato soltanto l’ospitalità del cervello<sup>489</sup>”.

Emily Dickinson: « *I felt a funeral in my brain* »; potrei aggiungere, come Mademoiselle de Lespinasse, « in ogni istante della mia vita ». Funerale continuo della mente<sup>490</sup>”.

È facile essere « profondi »; basta lasciarsi sommergere dalle proprie tare<sup>491</sup>”.

“Ogni esperienza profonda si esprime in termini di fisiologia<sup>492</sup>”.

“Dovremmo parlare solo di sensazioni e di visioni: mai di idee – perché queste non emanano dalle nostre viscere, e non sono mai veramente nostre<sup>493</sup>”.

“A ogni idea che nasce in noi, qualcosa in noi marcisce<sup>494</sup>”.

Come anticipato nel precedente paragrafo, puntiamo ora la lente d’ingrandimento sul processo del pensiero in Cioran: ciò a cui miriamo è mostrare come le sue idee possano qualificarsi come *postume*, essendo nient’altro che un riflesso del sangue, l’astrazione di

---

<sup>489</sup> *Sillogismi*, p. 34.

<sup>490</sup> *Quaderni*, p. 15.

<sup>491</sup> *Sillogismi*, p. 15.

<sup>492</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>493</sup> *Confessioni*, p. 51.

<sup>494</sup> *Sillogismi*, p. 35.

una sensazione, il surrogato di un dolore<sup>495</sup>. Il nostro punto di partenza è un'affermazione cioraniana contenuta in un'intervista:

“Tutto quello che ho scritto mi è stato dettato dai miei stati d'animo, dai miei accessi di tutti i tipi. Io non parto da un'idea, l'idea viene *dopo*. Di tutto quello che ho scritto potrei ritrovare la causa o il pretesto. Le mie sintesi, le mie formule sono frutto delle veglie. Di notte uno diventa un'altra persona, è completamente se stesso, simile al Nietzsche degli ultimi tempi, sofferente e impedito. Lui sì è la dimostrazione lampante che tutto, in fondo, è provocato dalle nostre « miserie »!<sup>496</sup>”.

Come si può facilmente evincere dalla nostra citazione, faremo qui i conti con quella peculiare figura incarnata da Cioran – il *Privatdenker* – a cui abbiamo già accennato nel capitolo precedente<sup>497</sup>. In realtà questa sorta di regolamento di conti ci accompagnerà, esplicitamente, per tutto questo capitolo ed era già *in fieri* nelle riflessioni da noi svolte nel capitolo precedente. Una costante infatti accomuna quelle riflessioni e queste; costante che assurge alla dignità di *fil rouge* del nostro percorso: si tratta del riferimento alla fisiologia. In termini di fisiologia si qualificavano, almeno preliminarmente, tutte le esperienze che Cioran definiva capitali<sup>498</sup> (“Ogni esperienza profonda si esprime in termini di fisiologia<sup>499</sup>”) e che infatti si tramutano in idee, se è lecito parlare così, solo successivamente: si tratta quindi, come suggeriamo nel titolo, di idee postume. Probabilmente Cioran non gradirebbe la qualificazione di esse come *idee*, termine eccessivamente contaminato da una sorta di superstizione astrante, concettuale, impersonale. In un altro degli aforismi da noi posti in epigrafe Cioran, infatti, afferma: “Dovremmo parlare solo di sensazioni e di visioni: mai di idee – perché queste non emanano dalle nostre viscere, e non sono mai veramente nostre<sup>500</sup>”. Egli ribadisce questo concetto anche nella medesima intervista a cui abbiamo fatto riferimento poco sopra: “Il filosofo soggettivo parte da ciò che sente, da ciò che vive, dai suoi capricci e dai suoi turbamenti. Si può oggettivare ciò che si prova, si può mascherarlo. Ma perché

---

<sup>495</sup> “Le idee sono dei surrogati dei dolori”: questa citazione di Proust è stata posta da Cioran in epigrafe al *poème Il pensatore d'occasione*, a cui faremo riferimento nel corso del presente paragrafo.

<sup>496</sup> *Apolide*, pp. 175-176.

<sup>497</sup> Cfr. il paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>498</sup> Si tratta di tutte quelle esperienze di cui ci siamo occupati nel precedente capitolo e che conducono dalla *dolce incoscienza* a quello che abbiamo chiamato il *fiordello della lucidità*.

<sup>499</sup> *Sillogismi*, p. 67.

<sup>500</sup> *Confessioni*, p. 51.

dovrei? Quello che ho provato nel corso degli anni si è trasformato in libri, ed è come se quei libri si fossero scritti da sé<sup>501</sup>”; ciò significa che egli si rifiuta di utilizzare la maschera dell’obiettività – cioè si rifiuta di trasformare in idee le sue sensazioni puramente soggettive: è come se fossero le sensazioni a parlare per lui. O meglio è come se quelle sensazioni necessitassero di sfogo, di sbocco e lo trovassero, nel caso di Cioran, nel pensiero e nell’espressione letteraria. Vedremo in uno dei paragrafi successivi<sup>502</sup> come questo sia esattamente il meccanismo che spinge Cioran alla scrittura. Ora torniamo alla fisiologia, al nostro punto di partenza.

“Con Baudelaire la fisiologia è entrata nella poesia; con Nietzsche, nella filosofia. Grazie a loro le turbe organiche furono elevate al canto e al concetto: toccava ad essi, proscritti della salute, assicurare una carriera alla malattia<sup>503</sup>”.

In questo aforisma, da noi già citato precedentemente<sup>504</sup>, vengono citati due nomi molto significativi, sia per Cioran che per il nostro percorso. Abbiamo già incontrato sia Nietzsche che Baudelaire nei paragrafi precedenti e crediamo sia giunto il momento di enucleare il rapporto che intercorre tra Cioran e quelle che, a nostro avviso, si possono inserire nel novero delle maggiori personalità e dell’Occidente e del *moderno*. Ovviamente il *luogo* di questo confronto non è casuale: è evidente come sia anche in questo caso la fisiologia a stabilire le consonanze intime – prima di temperamento e di esperienze che tematiche o stilistiche – tra i nostri tre autori. Cominciamo da Baudelaire: il nostro primo incontro è avvenuto sotto il marchio della noia<sup>505</sup> e per il tramite di Fondane. Ricordiamo inoltre come Mario Andrea Rigoni accomunasse Cioran e Baudelaire sotto il profilo dello stile, della prosa poetica e come Cioran riconosca in più luoghi le sue affinità con il poeta dello *spleen*. Per tutti, uno: in *Qualche parola su Leopardi*, Cioran scrive

“A torto o a ragione immagino che Leopardi abbia dovuto affrontare lo stesso genere di sensazioni e di prove. E proprio a causa di questa illusione – o certezza – sono inadatto a

---

<sup>501</sup> *Apolide*, p. 176.

<sup>502</sup> Nella fattispecie il paragrafo 2.8.

<sup>503</sup> *Sillogismi*, p. 18.

<sup>504</sup> Cfr. nota 128 del presente elaborato.

<sup>505</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

parlare come si dovrebbe di qualcuno che ho tanti motivi di ammirare quanti di amare. Un'inibizione per eccesso di complicità... Parecchie volte sono stato sollecitato a scrivere su Pascal e su Baudelaire. Adesso mi rendo conto che, se non lo ho fatto, era per le stesse ragioni. Sono troppo legato ai tormenti di questi *tre* per poter esprimere su di loro il minimo giudizio *obiettivo*<sup>506</sup>.

Limitando, ovviamente, il discorso a Baudelaire siamo in grado di scovare una conferma alla nostra ipotesi: il rapporto Cioran-Baudelaire si declina nei termini di un "eccesso di complicità", di un legame troppo stretto, fatto di comunanza di *tormenti*, di riconoscimento in essi. Non a caso Cioran, poco sopra, scriveva: "Non contano tanto per noi gli autori che abbiamo letto molto quanto quelli ai quali non abbiamo mai smesso di pensare, che ci sono stati *presenti* nei momenti essenziali e che, con il loro martirio, ci hanno aiutato a sopportare il nostro"<sup>507</sup>. Un altro nostro riferimento a Baudelaire è presente nel paragrafo del capitolo precedente dedicato alla noia: si tratta di una citazione tratta da *La folie Baudelaire* di Roberto Calasso in cui si affermava il patto che la fisiologia stringeva con la metafisica. Non reputiamo casuale che, nella medesima pagina da cui è tratta questa citazione, Calasso sottolinei come, in Baudelaire, "l'insistenza sulla fisiologia andava anche oltre, sino a una parola che non era ancora stata ammessa nel lessico poetico: *cervello*. [...] O si parlava addirittura del cervelletto. « Nel laboratorio angusto e misterioso del cervello »... « Le misteriose avventure del cervello »... « Nella generazione di ogni idea sublime c'è una scossa nervosa che si fa sentire nel cervelletto ». [...] Quasi contemporaneamente, Emily Dickinson scriveva: « I felt a Funeral, in my Brain »"<sup>508</sup>. Due degli aforismi da noi scelti come epigrafe sembrano quasi un'esatta ripetizione di questi versi: in uno è citato il medesimo verso di Emily Dickinson, poetessa molto amata da Cioran. E anche il parallelismo tra il verso di Baudelaire citato da Calasso e quelli citati da noi è evidente, seppur non completa<sup>509</sup>. Si può apprezzare in Cioran una sorta di deterioramento, di aggravamento dei *tormenti* di queste anime a lui così affini. Aggravamento forse dovuto a quello *status* di grande epigono<sup>510</sup> che probabilmente è l'unica definizione in grado di cogliere nel segno e che

---

<sup>506</sup> E.M. Cioran, *Qualche parola su Leopardi*, cit., pp. 6-7.

<sup>507</sup> Ivi, p. 6.

<sup>508</sup> R. Calasso, *La folie Baudelaire*, cit., p. 39.

<sup>509</sup> Forse una fusione delle due citazioni cioraniane sarebbe, in qualche maniera, quasi completamente affine alla citazione baudelariana: nella prima, infatti, si fa esplicitamente riferimento a quel nuovo *luogo* del mistero che è il cervello, mentre nella seconda si afferma una variazione (una degradazione) nella fisiologia parallela allo sviluppo di un nuovo atto di pensiero.

<sup>510</sup> La *definizione* di Cioran come 'grande epigono' è stata formulata da Mario Andrea Rigoni in *Le vie*

Cioran, altrettanto probabilmente, avrebbe apprezzato. In ogni caso il patto stretto da fisiologia e metafisica – e rispettato dalla poesia – viene rispettato anche da Cioran che ha sempre incarnato, a nostro avviso, una sorta di oscillazione tra l'afflato lirico e il laconismo della prosa, se non, addirittura, dell'aforisma. Per concludere, potremmo sostenere che sia in Baudelaire che in Cioran l'elevare la fisiologia al rango del *canto* significa assumersi la responsabilità della soggettività, significa – come abbiamo già detto in precedenza<sup>511</sup> – farsi carico dell'io. Passiamo ora al lato del concetto, quindi a Nietzsche. Anche in questo caso i riferimenti cioraniani e i nostri sono, finora, stati molteplici: ne abbiamo parlato riguardo all'esordio letterario di Cioran, in merito alle affinità a nostro avviso esistenti fra i due nei termini della paradossalità della concezione dell'io, li abbiamo ancora associati nel postulare la necessità vitale dell'oblio e abbiamo, infine, sottolineato anche le divergenze tra i due in merito alla possibilità di un superamento della condizione umana. Nella riflessione cioraniana, in particolare nelle interviste, il confronto con Nietzsche prosegue, anche se in termini che esulano, momentaneamente, dal nostro discorso<sup>512</sup>. Rintracciamo, pertanto, solo le citazioni cioraniane riguardanti il nostro terreno di confronto. Come già affermato da Cioran nella citazione tratta da *Un apolide metafisico* (nota 496 del presente elaborato) Nietzsche rappresenterebbe il simbolo stesso di come tutto, in ultima istanza, sia riconducibile alle nostre *miserie*. Tutta la riflessione di Nietzsche è, secondo Cioran, “una somma di atteggiamenti<sup>513</sup>”, di atteggiamenti personali e costitutivamente incoerenti in quanto espressione dei *molti* che egli è stato. Nei *Sillogismi dell'amarezza* uno dei pochi *brani* (lungi più di una pagina) – confuso in una *bufera* di aforismi – riguarda proprio Nietzsche. Prima di svolgere alcune osservazioni, leggiamo il testo:

---

*parallele di Cioran e Leopardi*, intervista di Antonio Castronuovo allo stesso Rigoni, in parte pubblicata sulla rivista *Cartapesta*, n. 10, primavera 2004, pp. 2-3, ora in M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 61-69. Riteniamo opportuno riportare qui sia la domanda che la risposta in questione, p. 62: “Castronuovo: Leopardi e Cioran sono due pensatori radicali: con poche parole, e nella migliore tradizione dello stile aforistico, essi riescono a trovare subito il nucleo delle cose. L'impressione è che lo *Zibaldone* e le *Operette morali* di Leopardi riflettano un pensiero acuminato, ma abbastanza meditato, mentre Cioran ferisce e dissangua di colpo e in maniera diretta. È un'impressione corretta? *Rigoni*: Se capisco bene, ciò che lei osserva si ricollega in ultima analisi alla differenza che corre fra un classico e un grande epigono”.

<sup>511</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>512</sup> Si tratta infatti di notazioni riguardanti le differenze di concezione riguardo alla storia e di riferimenti a una sorta di *purezza* in Nietzsche, oltre agli ovvi paralleli in merito alla scelta dell'aforisma. Ci riserviamo di ritornare su tali questioni nel corso dell'elaborato.

<sup>513</sup> *La tentazione*, p. 141.

“Da giovani ci si cimenta nella filosofia per cercarvi più uno stimolo che una visione, ci si accanisce sulle idee, si intuisce il delirio che le ha prodotte, si sogna di imitarlo e di accrescerlo. L’adolescenza si compiace nel virtuosismo delle altitudini; in Nietzsche amiamo Zarathustra, le sue pose, la sua buffoneria mistica, vera *fiera delle cime*... La sua idolatria della forza dipende, più che da uno snobismo evoluzionista, da una tensione interiore che egli ha proiettato al di fuori, da una ebbrezza che interpreta il divenire e lo accetta. Ne doveva risultare un’immagine falsa della vita e della storia. Ma bisognava passare da lì, dall’orgia filosofica, dal culto della vitalità. Coloro che vi si sono rifiutati non conosceranno mai la ricaduta, l’antipode e le smorfie di quel culto; essi rimarranno chiusi alle fonti della delusione. Noi abbiamo creduto con Nietzsche alla perennità dell’angoscia; grazie alla maturità del nostro cinismo ci siamo spinti più lontano di lui. L’idea del superuomo non ci appare nient’altro che un’elucubrazione; ci sembrava esatta come un dato dell’esperienza. Così svanisce l’incantatore della nostra giovinezza. Ma *chi* di lui, se egli fu *molti*, rimane ancora? L’esperto di decadenze, lo *psicologo*, uno psicologo aggressivo, non un semplice osservatore come i moralisti. Egli scruta come un nemico e si crea dei nemici. Ma i suoi nemici egli li trae da sé, al pari dei vizi che denuncia. Si accanisce contro i deboli? Fa dell’introspezione, e quando attacca la decadenza, descrive la propria condizione. Tutti i suoi odi si volgono indirettamente contro di lui. I suoi cedimenti, egli li proclama e li innalza a ideale; se esecra se stesso, sono il cristianesimo o il socialismo a soffrirne. La sua diagnosi del nichilismo è irrefutabile: il fatto è che lui stesso è nichilista e lo riconosce. Libellista innamorato dei suoi avversari, non avrebbe potuto sopportarsi se non avesse combattuto con se stesso, contro se stesso, se non avesse messo le sue miserie altrove, negli altri: *si è vendicato su di loro di ciò che egli era*. Avendo praticato da eroe la psicologia, egli propone agli appassionati dell’Inestricabile una molteplicità di vie senza uscita. Misuriamo la sua fecondità dalle possibilità che egli ci offre di rinnegarlo continuamente senza mai esaurirlo. Spirito nomade, è abile nel variare i suoi squilibri. Di ogni cosa ha sostenuto il pro e il contro: è il metodo di coloro che si danno alla speculazione non potendo scrivere tragedie, non potendo disperdersi in molteplici destini. Fatto sta che, ostentando le sue isterie, Nietzsche ci ha sbarazzato del pudore delle nostre; le sue miserie ci sono state salutari. Egli ha inaugurato l’*era dei «complessi»*<sup>514</sup>”.

Si tratta di una sorta di esercizio di ammirazione; come abbiamo già sostenuto in precedenza, in Cioran gli esercizi di ammirazione vivono di un miscuglio di ammirazione e schermaglia e sono un modo per confrontarsi con esperienze essenziali incarnate<sup>515</sup>. L’esercizio su Nietzsche non è da meno: Cioran, infatti, regola in qualche maniera i conti con se stesso e, al contempo, con Nietzsche; con se stesso in quanto getta un ultimo sguardo sul *passato* del suo incanto per il grande barbaro (non a caso egli lo definisce incantatore, *enchanteur*<sup>516</sup>) e con Nietzsche in merito, ad esempio, al superuomo: prima considerato “esatto come un dato dell’esperienza” – notazione assai

---

<sup>514</sup> *Sillogismi*, pp. 38-39.

<sup>515</sup> Cfr. paragrafo 1.8 del presente elaborato.

<sup>516</sup> *Ævreus*, p. 761.

significativa – esso decade a elucubrazione, una volta che “la maturità del cinismo” abbia spinto Cioran più lontano. Al contempo, però, egli postula la necessità di quell’incanto, di quell’ “orgia filosofica” per l’apprendistato della delusione. E ribadisce come la grandezza di Nietzsche risieda nella possibilità di negarlo, senza però esaurirlo: impossibilità di esaurirlo dettata dal suo essere *molti*. E qui arriviamo al nostro obiettivo: Nietzsche non è un semplice osservatore, come i moralisti, ma è uno psicologo aggressivo. Cioran qui ci permette di apprezzare tutto il suo genio intuitivo: è da nemico che Nietzsche scruta, da nemico che trae da sé i propri nemici, così come i propri vizi. “Fa dell’introspezione” – scrive Cioran – quando attacca i deboli, “descrive la propria condizione” quando rivolge la sua aggressività contro la decadenza; idealizza i propri odi così che, esecrandosi, sono essi (nella fattispecie cristianesimo e socialismo) a soffrirne, a uscirne sminuiti e se, infine, coglie nel segno nella sua diagnosi del nichilismo è perché egli la formula *dall’interno* di un consapevole nichilismo. Ma non è stato lo stesso Cioran a sostenere, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, che “poiché il mondo è all’interno del cuore, l’introspezione è l’unico metodo per approdare alla conoscenza<sup>517</sup>?”. E non abbiamo noi azzardato l’ipotesi che Cioran negli *Esercizi di ammirazione* in qualche maniera si liberasse di esperienze essenziali che erano *in* lui, che *erano* lui? Non si tratta quindi del medesimo *metodo*? Noi crediamo di sì. Come Nietzsche si vendicava sugli altri di ciò che egli era, allo stesso modo Cioran scongiura negli altri ciò che egli è – o ciò che egli è stato. L’aggressività dello *psicologo* Nietzsche, dagli occhi mai freddi<sup>518</sup> come invece quelli dei moralisti, viene in Cioran smorzata, mitigata – attenzione, però, non cancellata – dagli artifici imparati alla scuola dei moralisti stessi: sono loro che hanno insegnato al nostro rumeno a distruggere in maniera più raffinata (forse più *francese...*), *a distruggere con l’ammirazione...* La differenza va ricercata ancora una volta nel *tono*, mentre il movimento di fondo, a nostro avviso, resta il medesimo: un movimento che parte dal sé per vendicarsi (o per liberarsi) di sé – forse per potersi *dimenticare...* “Non avrebbe potuto sopportarsi se non avesse combattuto con se stesso, contro se stesso, se non avesse messo le sue miserie altrove, negli altri”; sostituiamo alla terza persona singolare la prima persona: avremo un altro dei fulminanti aforismi cioraniani da osservare e apprezzare. Nella nostra citazione vi è

---

<sup>517</sup> *Lacrime*, p. 15.

<sup>518</sup> F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica*, in *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 2003, p. 6: “[...] ai miei occhi divenuti più vecchi, cento volte più viziati, ma nient’affatto più freddi”.

anche un riferimento alla *contraddittorietà* di Nietzsche: ci riserviamo di riprendere tale osservazione in seguito, nella fattispecie nel paragrafo dedicato al frammento. Ora finalmente possiamo concludere questo confronto: “Ostentando le sue isterie, Nietzsche ci ha sbarazzato del pudore delle nostre; le sue miserie ci sono state salutari”; Cioran si riferisce esattamente a questo testo nelle parole dell’intervista da noi citate alla nota 496. Siamo quindi tornati esplicitamente alla fisiologia anche se, in realtà, non l’abbiamo persa di vista nemmeno un minuto. Ci resta da svolgere un’ultima annotazione terminologica – utile in quanto, a nostro avviso, lascia trasparire, forse anche inconsciamente, il *valore* di tale tema nella riflessione del nostro pensatore; poco sopra abbiamo raccomandato di fare attenzione alla notazione cioraniana sul superuomo in quanto molto significativa: “ci sembrava esatta come un dato dell’esperienza”, mentre in seguito scade, degenera a “elucubrazione”. La preminenza del dato sensoriale, esperienziale è ribadita per l’ennesima volta, se ancora fosse necessario. Il dato esperienziale, fisiologico assume infatti un valore essenziale: non è ovviamente un caso che Cioran parli di *fisiologia delle essenze*. “Vita e assoluto sono parole correlative agli occhi di Cioran: non si insisterà mai troppo sulla preponderanza che si deve accordare alla nozione di esperienza. L’esperienza per antonomasia è la vertigine mistica, iniziatrice a un reale che può essere soltanto sentito, e mai colto, proprio perché tale reale deve mortificare il pensiero, ricordandogli la sua dimensione esclusivamente temporale. Questo vivere l’essere nella sua interezza, se umilia l’intelletto, restituisce in compenso al corpo i suoi titoli di nobiltà: quando ogni punto di riferimento intellettuale è annullato, il turbamento dei sensi costituisce il solo criterio di autenticità. Qui ancora Cioran accorda il primato alla verità della sensazione, più vicina del pensiero alla sfera spirituale: la potenza di ciò che perturba l’ordine della materia non può essere messa in dubbio.<sup>519</sup>”, scrive Sylvie Jaudeau. È quindi in consonanza con la sua visione verticale (sempre per utilizzare i termini della Jaudeau<sup>520</sup>) che Cioran postulerebbe il primato della sensazione, della fisiologia sul pensiero astrante. La Jaudeau sostiene anche che “nulla ci impedisce di qualificare come mistico un simile cammino, se si definisce la mistica, secondo Alain Cugno, come un ritorno al reale tramite la distruzione dell’immaginario. Questo reale si caratterizza per la sua forza nello smentire le rappresentazioni, oltrepassa l’idea che possiamo farcene e si offre

---

<sup>519</sup> S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, cit., pp. 51-52.

<sup>520</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.



soltanto in un'esperienza radicale<sup>521</sup>”: interessante interpretazione che integra ciò che abbiamo già sostenuto sulle affinità tra quella sorta di mistica profana che è la lucidità e la mistica propriamente detta, quella religiosa. Ancora più interessante il riferimento che la Jaudeau fa a Bergson: “Tale interpretazione [la mistica secondo Cugno] piacerebbe a Bergson, che definiva il misticismo come il « riconoscimento del fatto puro », quel fatto il cui mistero nessuno potrà mai penetrare, e che Bergson considerava un fenomeno inaccessibile al pensiero<sup>522</sup>”. Il riferimento è interessante in quanto potrebbe essere una conferma delle affermazioni della Jaudeau. Bergson, infatti, era stato l'autore a cui Cioran aveva dedicato la sua tesi di laurea in estetica all'Università di Bucarest<sup>523</sup>: ora, non è certo ma è comunque altamente probabile che Cioran conoscesse questo aspetto del pensiero bergsoniano; inoltre, se questo fosse l'aspetto centrale della tesi, troverebbe giustificazione il provocatorio *incipit* alla tesi stessa (“La storia della filosofia è la negazione della filosofia stessa”) in quanto le esperienze considerate essenziali sarebbero innanzitutto personali e quindi inaccessibili al concetto e, in secondo luogo e a maggior ragione, quantomeno snaturate, se non addirittura negate, dalla loro collocazione in manuali di storia della filosofia<sup>524</sup>. Si tratta qui di un'ipotesi probabilmente azzardata, ma forse non del tutto strampalata. Una conferma, seppur minima, potrebbe trovarsi in uno dei passi forse più famosi e citati di Cioran, tratto da *Al culmine della disperazione*, quindi scritto pressappoco negli stessi anni:

“Essere profondamente seri equivale a essere perduti. Non si tratta qui dello spirito pacato né della gravità superficiale di coloro che vengono definiti seri, ma di una tensione folle al punto di elevarti, in ogni momento, al piano dell'eternità. Vivere nella storia perde allora ogni significato, perché l'attimo è percepito con una tale intensità che il tempo, davanti all'eternità, diventa insignificante. Certi problemi puramente formali, per quanto difficili siano, non possono esigere troppa serietà perché, lungi dal sorgere dalle profondità del nostro essere, sono prodotti esclusivamente dalle incertezze dell'intelligenza. Solo il pensatore organico ed esistenziale è capace di questo tipo di serietà, perché solo per lui le verità sono vive, effetto di un tormento interiore e di una ferita organica, e non di una speculazione inutile e gratuita. All'uomo astratto, che pensa per il piacere di pensare, si contrappone l'uomo organico, che pensa sotto l'effetto di uno squilibrio vitale, e che è al di là della scienza e dell'arte. Amo il pensiero che conserva un profumo di sangue e di carne, e a una vuota astrazione preferisco mille volte una riflessione sorta da un'esaltazione dei sensi o da una depressione nervosa. Non si sono

---

<sup>521</sup> Ivi, p. 51.

<sup>522</sup> Ibidem.

<sup>523</sup> Cfr. *Apolide*, p. 153: “Ho studiato filosofia, ho fatto una tesi su Bergson”.

<sup>524</sup> Ritorniamo più diffusamente su questo argomento nel paragrafo 2.6 del presente elaborato.

ancora persuasi gli uomini che il tempo delle preoccupazioni superficiali e cerebrali è trascorso, e che il problema della sofferenza è infinitamente più importante del sillogismo, che un grido di disperazione è ben più rivelatore della più sofisticata delle sottigliezze, e che una lacrima ha radici più profonde di un sorriso? Perché non vogliamo accettare il valore assoluto delle *verità vive*, che si generano in noi e rivelano realtà e valori che fanno parte di noi?<sup>525</sup>.

Cioran enuncia, con parole che sono quasi diventate l'emblema del suo pensiero, le caratteristiche di quello che egli definisce qui "pensatore organico ed esistenziale": esaminiamole una alla volta. Innanzitutto tale pensatore vive costantemente quella tensione folle capace di elevarlo, ogni momento, a livello dell'eternità: questa tensione si chiama *serietà* e "essere profondamente seri equivale a essere perduti". Proprio a causa di tale tensione, poi, la storia, l'appartenenza alla storia, per lui non ha più alcun significato in quanto il tempo, nella percezione – intensa al massimo grado – dell'eternità in ogni istante, diventa insignificante. Risiedono già qui alcuni elementi di interesse e alcune conferme: come abbiamo ampiamente sottolineato, le esperienze capitali e la scoperta delle verità essenziali hanno tutte a che fare con l'esperienza, decisiva, del tempo. Più precisamente partecipano tutte della medesima esclusione dal tempo<sup>526</sup>: per non perderci in ripetizioni superflue, segnaliamo semplicemente come in questo testo con 'eternità' si intenda quella che Cioran in seguito chiamerà la *buona eternità*, mentre nelle opere successive l'eternità che caratterizzerà quelle esperienze sarà quella *cattiva*. Arriviamo ora al punto per noi cruciale: quando si esige quella serietà? La difficoltà dei problemi formali non è un criterio sufficiente per discernere se necessitino o meno di serietà: il vero criterio risiede nel comprendere se essi siano prodotti "dalle incertezze dell'intelligenza" o se piuttosto scaturiscano "dalle profondità del nostro essere". Solo questi ultimi esigono quella serietà: e solo il pensatore organico per il quale le verità sono *vive* in quanto frutto di tormenti interiori o di ferite organiche (e non di speculazioni astratte e vuote) è capace di tale serietà. Quello che Cioran qui chiama "pensatore organico ed esistenziale" è colui che pensa per effetto di uno sconvolgimento in prima istanza fisiologico-esperienziale, che trascende la scienza o l'arte. A esso Cioran oppone l'uomo astratto, colui che pensa per il piacere di pensare. Per l'uomo organico le verità sono *vive*, personali: esse si generano in lui e riguardano

---

<sup>525</sup> *Al culmine*, pp. 32-33.

<sup>526</sup> Scrive ancora la Jaudeau, *op. cit.*, p. 53: "Cioran sceglierà la via «verticale», iniziatrice, formatrice, la cui luce dà ai suoi testi un rilievo particolare: la loro profondità viene dal fatto che egli stesso è penetrato nella sfera atemporale".

“realtà e valori” che fanno parte di lui. Il pensiero in lui conserva un profumo di sangue e di carne e a una astrazione vuota preferisce mille volte una riflessione sorta da una depressione dei nervi o da un’esaltazione dei sensi. Cioran, ovviamente, descrive se stesso nel pensatore organico ed esistenziale. E quando sostiene che il tempo delle “preoccupazioni cerebrali e superficiali” è finito, che il problema della sofferenza è infinitamente più importante di quello del sillogismo ripete quasi in maniera identica ciò che abbiamo sostenuto poco sopra in merito alla fisiologia. Notiamo di sfuggita che il termine 'celebrale' non ha qui il senso *biologico* di cui parlavamo sopra, ma piuttosto il più *classico* – per il contesto – senso intellettuale, mentre il termine 'superficiale' potrebbe essere interpretato o nella sua accezione comune o addirittura come prefigurazione di quella superficialità dello spirito che mira a tagliare le radici con le sfere (fisiologiche) da cui si originano i malesseri per innalzarli al rango di astrazioni, di concetti al fine di renderli comunicabili e classificabili. Pertanto, concludendo, possiamo sostenere che Cioran esplicita già nel suo primo testo la totale identità corpo-pensiero che lo caratterizzerà per il resto della vita e che lo qualificherà come un (quasi) stereotipo del *Privatdenker*. Rivolgamoci ora al *Sommario*: vi troviamo un capitolo dal titolo, come sempre, esplicativo – *Il pensatore d’occasione*. Crediamo sia opportuno riportarlo per intero:

“Vivo nell’attesa dell’Idea; la sento, la intuisco, la delimito, la colgo – e non posso formularla, mi sfugge, ancora non mi appartiene: non l’avrò concepita in mia assenza? E come posso, da imminente e confusa, renderla presente e luminosa nell’agonia intellegibile dell’espressione? Quale stato devo sperare perché sbocci – e fiorisca? Antifilosofo quale sono, aborro qualsiasi idea *indifferente*: non sono sempre triste, dunque non penso sempre. Quando guardo le idee, mi sembrano ancora più inutili delle cose; perciò ho amato soltanto le elucubrazioni dei grandi malati, le rimuginazioni dell’insonnia, i lampi di un terrore incurabile e i dubbi attraversati da sospiri. La quantità di chiaroscuro contenuta in un’idea è l’unico indice della sua profondità, così come l’accento disperato della gaiezza è l’indice della sua fascinazione. Quante notti bianche nasconde il tuo passato notturno? Questo dovremmo chiedere a ogni pensatore. Colui che pensa *quando vuole* non ha niente da dirci: essendo al di sopra del suo pensiero – o piuttosto *accanto* a esso –, non ne è *responsabile*, non vi è impegnato fino in fondo, non guadagna e non perde nulla ad arrischiarsi in una lotta nella quale non è lui stesso il proprio nemico. Non gli costa niente credere nella Verità. Diverso è il caso di uno spirito per il quale il *vero* e il *falso* abbiano smesso di essere superstizioni; distruttore di tutti i criteri, egli si constata, come gli infermi e i poeti; pensa per accidente; la gloria di un malessere o di un delirio gli basta. Un’indigestione non è forse più ricca di idee di quanto non lo sia una sfilza di concetti? Le disfunzioni degli organi determinano la fecondità dello spirito: colui che non *sente* il proprio corpo non sarà mai in grado di

concepire un pensiero vivo; attenderà vanamente la sorpresa vantaggiosa di qualche inconveniente... Nell'indifferenza affettiva, le idee si delineano; tuttavia nessuna può prendere forma: spetta alla tristezza offrire il clima favorevole alla loro fioritura. Hanno bisogno di una certa tonalità, di un certo colore per vibrare e per illuminarsi. Essere a lungo sterili significa spiarle, desiderarle senza poterle compromettere in una formula. Le « stagioni » dello spirito sono condizionate da un ritmo organico; non dipende da « me » essere ingenuo o cinico: *le mie verità sono sofismi del mio entusiasmo o della mia tristezza*. Esisto, sento e penso a seconda del momento – e mio malgrado. Il Tempo mi costituisce; invano mi oppongo ad esso – e *sono*. Il mio presente non desiderato si svolge, *mi* svolge; non potendo comandarlo, lo commento; schiavo dei miei pensieri, gioco con loro come un buffone della fatalità...<sup>527</sup>”.

Citazione ricchissima: vediamo di saccheggiarla. Non ci sembra errato sostenere che essa sia il corrispettivo, in altro stile, del passo citato precedentemente. Vi troviamo esattamente enunciati tutti i temi su cui ci siamo soffermati in precedenza, intervallati da alcune aperture illuminanti. Cioran inizia il *poème* con una serie di verbi che restituiscono il suo rapporto con l'Idea, con ogni idea: egli le attende, le sente, le intuisce, le delimita, le coglie... Ma esse spesso gli sfuggono, non si concedono, non si lasciano catturare dalle maglie della formulazione: gli sono così *indipendenti* che si domanda se egli stesso non le abbia concepite *in sua assenza*... Si pone anche domande su come trasformarle da “imminenti e confuse” a “presenti e luminose”, su come mortificarle, trasponendole “nell'agonia intellegibile dell'espressione”. Facciamo notare come, a nostro avviso, sia qui all'opera la medesima concezione squalificante della parola di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente: sono ancora una volta le parole stesse ad aiutarci nel nostro tentativo di comprensione. L'idea, inizialmente, è *imminente* e *confusa*: l'imminenza, l'immediatezza è la caratteristica che Cioran considera precipua negli stati che partecipano ancora dell'incomunicabilità dell'esperienza individuale e irripetibile, negli stati che partecipano ancora della vita. Non a caso l'idea viene definita anche *confusa*: essa è ancora in formazione, con-fusa cioè nel ritmo stesso dell'organico. Per far sì che essa diventi *presente* e *luminosa*, ossia per innalzarla al concetto, è necessario farle consumare l'agonia intellegibile che soffoca la sua vitalità iniziale (la sua individualità incomunicabile) affinché possa, degradata dall'alto, essere comunicabile<sup>528</sup>. I termini sono ancora una volta rivelatori, anzi sono sintomi: sintomi del primato della presenza che domina l'azione dello spirito, sintomi che il meccanismo

---

<sup>527</sup> *Sommario*, pp. 125-126.

<sup>528</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

mortifero dell'espressione è costitutivamente metafisico (nell'accezione nietzschiano-heideggeriana). Ancora una volta Cioran ha scelto le parole *giuste*. Ancora non casualmente egli conclude: "quale stato devo sperare perché sbocci – e sfiorisca?". Oltre a questo omicidio dell'idea nella parola, il nostro pensatore ribadisce l'autonomia delle idee, il loro farsi attendere, il loro *farsi* in lui... Quale stato *sperare* – stato anch'esso non deciso, bensì subito dal soggetto stesso che spera sopraggiunga, ma che non ha il *potere* di farlo sopraggiungere – affinché esse sboccino? Lo stesso Cioran risponde a tale quesito nel corso della citazione: le idee si delineano nell'indifferenza affettiva, ma necessitano della tristezza per sbocciare. Essa conferisce loro una certa tonalità, un certo colore. Non a caso, poco prima, aveva sostenuto "Non sono sempre triste, dunque non penso sempre". Questo passo rimanda a un altro contenuto nello stesso *Sommario* all'interno di un capitolo piuttosto lungo intitolato significativamente *Lo scenario della conoscenza*: "Beato chi può dire a se stesso: « Ho il sapere triste »." Di per sé tale parallelismo potrebbe sembrare accidentale. Ma poco prima Cioran scrive: "Il vero sapere si riduce a veglie nelle tenebre: soltanto la quantità delle nostre insonnie ci distingue dagli animali e dai nostri simili. Quale idea ricca o insolita fu mai partorita da un dormiglione? Il vostro sonno è buono? I vostri sogni placidi? Andrete ad accrescere la massa anonima. Il giorno è ostile ai pensieri, il sole li oscura, essi non germinano se non in piena notte... Conclusione del sapere notturno: chiunque pervenga a una conclusione rassicurante su qualsiasi cosa dà prova di idiozia o di falsa carità. Chi ha mai trovato una sola verità gioiosa che avesse valore? Chi ha salvato l'onore dell'intelletto con discorsi diurni?<sup>529</sup>" che sembra un'ottima estensione delle laconiche: "Quante notti bianche nasconde il tuo passato notturno? Questo dovremmo chiedere a ogni pensatore." della nostra citazione. Il sapere essenziale, per usare termini ormai a noi familiari, è quindi un sapere notturno che si delinea nell'indifferenza affettiva, ma che si compie nella tristezza. Cioran poi pronuncia le parole-chiave del nostro paragrafo: "Antifilosofo quale sono, aborro qualsiasi idea *indifferente*". Di contro e pertanto, i filosofi, nell'accezione cioraniana, elaborano solo idee *indifferenti*: come detto nel paragrafo precedente, si fermano al momento giusto, sfuggono all'ossessione dell'essenziale. Sono specialisti nel pensiero impersonale, astratto: sono i pensatori che pensano per il piacere di pensare citati in *Al culmine della disperazione*. Cioran usa anche quasi le stesse parole: "Colui che pensa *quando vuole* non ha niente da dirci". Chi pensa quando vuole è *accanto* al suo pensiero, non se ne prende la responsabilità nel

---

<sup>529</sup> *Sommario*, pp. 184-185.

senso più profondo, cioè non guadagna e non perde nulla a ingaggiare “una lotta nella quale non è lui stesso il proprio nemico”. Non gli costa niente credere nella Verità. Il pensatore d’occasione – pensatore organico *trasfigurato*, o semplicemente più *corrotto* – invece in ogni idea mette in gioco se stesso, in ogni idea lotta con se stesso. Per un tale pensatore *vero* e *falso* non sono più superstizioni: egli ha distrutto – come i pensatori crepuscolari, suoi *antenati ideali* – tutti i criteri, tutti gli scopi, tutti i *sensi* e ora, come gli infermi e i poeti, “si *constata*”. Egli pensa *per accidente* e *sente* il proprio corpo, unica garanzia di pensiero vivo. Quando, da spettatore, *guarda* alle idee le reputa ancora più inutili delle cose: è questa *predisposizione* a fargli amare tutte le forme di pensiero *postumo*, quelle che producono idee corrose dalla “quantità di chiaroscuro” che contengono e che affasciano per “l’accento disperato della gaiezza”. Intendiamo qui tutte quelle forme di pensiero che siano precedute e *determinate* da quello che Cioran chiama “ritmo organico”, ossia dalla coscienza del corpo<sup>530</sup>, da una qualche forma di squilibrio: tutte quelle forme di pensiero che rispondano a una sorta di fatalità. A nostro avviso l’ultima parola di questa nostra ricognizione intorno alle idee postume deve rivolgersi proprio a questo tema. Tema che, in filigrana, è stato presente in tutto il paragrafo, in quanto parlare di fisiologia significa parlare di una dipendenza, di una fatalità: tutte le parole di Cioran che abbiamo scelto di citare, infatti, sono permeate di questo *accento*. Le ultime sono solo le più esplicite: “Non dipende da « me » essere ingenuo o cinico” o “Esisto, sento e penso a seconda del momento – e mio malgrado”. E ancora “il mio presente non desiderato si svolge, *mi* svolge: non potendo comandarlo, lo commento; schiavo dei miei pensieri, gioco con loro come un buffone della fatalità...” . Concludendo, Cioran ribadisce ancora una volta quella fatalità profonda che, a suo avviso, regola il destino dell’uomo<sup>531</sup>. Per il pensatore d’occasione le idee sono postume e “pensare è piegarsi alle ingiunzioni e ai ghiribizzi di una salute incerta<sup>532</sup>”. Con la consueta ironia, egli si congeda dal pensiero *teorico* e impersonale, si congeda dal ruolo di filosofo<sup>533</sup>. Marginale innamorato delle proprie piaghe, all’ombra della fatalità strizza

---

<sup>530</sup> In Cioran il livello di dipendenza raddoppia: egli patisce la dipendenza del corpo che, a sua volta, dipende dalla meteorologia: cfr. *Confessioni*, p. 59: “La mia dipendenza dal clima mi impedirà sempre di ammettere l’autonomia della volontà. La meteorologia decide il colore dei miei pensieri. Non si può essere più bassamente determinista di me, ma che posso farci? Quando dimentico di avere un corpo credo alla libertà. Smetto di credervi appena esso mi richiama all’ordine e mi impone le sue miserie e i suoi capricci. Montesquieu è qui al proprio posto: «La felicità e l’infelicità consistono in una certa disposizione organica»”.

<sup>531</sup> *Confessioni*, p. 15: “L’uomo è libero, salvo in ciò che ha di profondo. Alla superficie fa ciò che vuole negli strati oscuri, «volontà» è vocabolo privo di senso”.

<sup>532</sup> Ivi, p. 100.

<sup>533</sup> Nel paragrafo 2.6 tematizzeremo in maniera più approfondita il rapporto di Cioran con la filosofia

l'occhio ai poeti per imparare, nel rimpianto di non essere come loro, a riversare nelle parole le lacrime che affollano i suoi pensieri...

“Mentre il verso permette qualsiasi cosa, e voi potete riversarvi lacrime, onte, estasi – e soprattutto lamenti, la prosa vi impedisce di sfogarvi o di lamentarvi: ciò ripugna alla sua astrazione convenzionale. Essa esige altre verità: controllabili, dedotte, misurate. E se invece rubassimo quelle della poesia, se saccheggiassimo la sua materia e osassimo quanto i poeti? Perché non insinuare nel discorso le loro indecenze, le loro umiliazioni, le loro smorfie e i loro sospiri? Perché non essere decomposti, imputriditi, cadaveri, angeli o Satana nel linguaggio comune, e tradire pateticamente tanti slanci alati e sinistri? Assai più che alla scuola dei filosofi, è a quella dei poeti che si apprende il coraggio dell'intelligenza e l'audacia di essere se stessi<sup>534</sup>”.

## 2.4 Pensieri amari come le lacrime

“Le lacrime, criterio di verità nel mondo dei sentimenti. Lacrime, non pianti. Esiste una predisposizione alle lacrime che si manifesta in una valanga *interiore*. Ci sono degli *iniziati* in fatto di lacrime, che non hanno mai pianto *realmente*<sup>535</sup>”.

“Vi chiedono atti, prove, opere – e tutto quello che potete produrre sono pianti *trasformati*<sup>536</sup>”.

“Qualunque pensatore, all'inizio della sua carriera, sceglie, suo malgrado, fra la dialettica e i salici piangenti<sup>537</sup>”.

---

ufficiale. Alcuni spunti tratti da questo paragrafo torneranno utili.

<sup>534</sup> *Sommario*, pp. 130-131.

<sup>535</sup> *Lacrime*, p. 38.

<sup>536</sup> *Demiurgo*, p. 120.

<sup>537</sup> *Sillogismi*, p. 27.

Il dipanarsi di un rimpianto: così si dissolveva il nostro paragrafo precedente, nella sfumatura di un verso impossibile da comporre... Ma nel suo dileguarsi baluginava uno scintillio, un riflesso – un'immagine...

“Vi è in ogni autore una immagine-chiave, che corrisponde a un'ossessione profonda e rivelatrice. Tale è, in tutta l'opera di Cioran, l'immagine delle lacrime e del loro corollario, il pianto<sup>538</sup>”.

Lacrime che scorrono nelle vene<sup>539</sup>, lacrime *profonde*:

“Non si sono ancora persuasi, gli uomini, che il tempo delle preoccupazioni superficiali e cerebrali è trascorso, e che il problema della sofferenza è infinitamente più importante del sillogismo, che un grido di disperazione è ben più rivelatore della più sofisticata delle sottigliezze, e che *una lacrima ha radici più profonde di un sorriso?*<sup>540</sup>”.

Lacrime *rivelatrici*:

“Penso a un'ermeneutica delle lacrime, che tenti di scoprirne l'origine e tutte le possibili interpretazioni. Per arrivare a che cosa? A capire i vertici della storia e a liberarci degli « accadimenti », perché allora sapremmo in quali momenti e in qual misura l'uomo sia riuscito a innalzarsi al di sopra di se stesso. Le lacrime conferiscono un carattere di eternità al divenire, lo salvano. [...] Considerarle attentamente, e capirle, è trovare la chiave del procedere universale. Il senso di questo approfondimento sarebbe di guidarci nello spazio che collega l'estasi alla maledizione<sup>541</sup>”.

Il ricorrere costante, puntuale, ossessivo (non c'è opera cioraniana che non presenti almeno un'occorrenza del tema), del motivo delle lacrime conferma l'affermazione di Sanda Stolojan da noi citata in precedenza. Le lacrime e il pianto, nel loro senso metafisico, permettono di cogliere le profondità dell'uomo, altrimenti impenetrabili:

---

<sup>538</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 100.

<sup>539</sup> *Sommario*, p. 130, corsivo nostro: “Vivere accanto a [...un poeta] significa sentire il sangue impoverirsi, significa sognare un paradiso dell'anemia e udire, nelle vene, scorrere le lacrime...”.

<sup>540</sup> *Al culmine*, p. 33, corsivo nostro.

<sup>541</sup> *Lacrime*, p. 73.



facciamo notare come operi già a questo livello la critica cioraniana alla povertà e alla deficienza dell'*espressione*, di cui ci occuperemo nel capitolo seguente. Il tutto nell'orbita di quel pensiero organico di cui il giovane Cioran si fa portavoce<sup>542</sup>. Inoltre l'ermeneutica delle lacrime che Cioran auspica consentirebbe di comprendere "i vertici della storia" e di trovare "la chiave del procedere universale". Grazie ad essa sarebbe possibile muoversi "nello spazio che collega l'estasi alla maledizione", liberarsi dagli accadimenti e vedere quando e in che misura l'uomo si sia innalzato al di sopra di se stesso. Infine le lacrime sarebbero la salvezza del divenire in quanto sarebbero in grado di conferirgli caratteri di eternità. Ammettiamo che sino a qui Cioran risulta piuttosto criptico e, a un certo grado, incomprensibile. Qualcosa crediamo si possa comunque ipotizzare. Innanzitutto queste affermazioni ci fanno sovvenire l'eco di due passi de *L'albero della vita* contenuto ne *La caduta nel tempo*: ascoltiamo.

"Eppure [l'uomo] porta in sé e su di sé qualcosa di irreali, di non terrestre che si svela nelle pause della sua febrilità. A forza di vaghezza ed equivocità, egli è di qui e *non lo è*. Quando lo si osserva durante le sue assenze, in quei momenti in cui la sua corsa si rallenta o s'interrompe, non si scorge forse nel suo sguardo l'exasperazione o il rimorso di aver rovinato non solo la sua prima patria ma anche quell'esilio di cui fu così impaziente, così avido? Un'ombra alla prese con simulacri, un sonnambulo che *si vede camminare*, che osserva i propri movimenti senza scorgerne la direzione e la ragione<sup>543</sup>".

E ancora:

"Si capisce che il Creatore si sia « afflitto in cuor suo » di averlo creato. Condividiamo la sua disillusione senza rincarare la dose, senza cadere nel disgusto, sentimento che ci rivela soltanto l'esteriorità della creatura, e non ciò che vi è in essa di profondo, di sovrastorico, di *positivamente* irreali e non terrestre, di refrattario alle finzioni dell'albero della conoscenza del bene e del male<sup>544</sup>".

Come si nota, questi due stralci ci permettono una sorta di allargamento delle laconiche affermazioni riguardanti l'ermeneutica delle lacrime. Abbiamo già sostenuto come le

---

<sup>542</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato. Non a caso, lo stralcio di citazione qui ascoltato, era stato da noi già utilizzato proprio nel paragrafo precedente.

<sup>543</sup> *La caduta*, pp. 18-19.

<sup>544</sup> *La caduta*, p. 24.

lacrime siano il modo per comprendere le profondità dell'uomo: affermazioni che trovano qui la loro conferma. Esisterebbero, infatti, un'esteriorità e un'interiorità della creatura: se vogliamo cogliere quest'ultima, dobbiamo restare al livello della disillusione senza cadere nel disgusto, il quale limiterebbe le nostre possibilità di visione alla sola *superficie* esteriore dell'uomo. L'ermeneutica delle lacrime, consentendoci una sorta di viaggio nello spazio che collega estasi e maledizione, ossia nella peripezia metafisica dell'uomo, ci permetterebbe invece di rivolgerci alle sue profondità. Ora, cosa nascondono queste profondità? Esse celano la parte non terrestre, *positivamente* irreali, sovrastorica dell'essere umano: parte refrattaria alle finzioni dell'albero della conoscenza, ossia refrattarie a quella distinzione tra bene e male che permette ogni atto. Questo residuo di irrealtà, questa parziale estraneità alla terra insita nell'uomo "si svela [solo] nelle pause della sua febrilità", nei "momenti in cui la sua corsa si rallenta o si interrompe" – "durante le sue assenze": ossia, per usare i termini di *Lacrime e santi*, quando ci si libera dagli accadimenti – e, aggiungeremmo noi, dal culto e dalle illusioni inerenti ad essi – in quanto si sono compresi i vertici della storia. In questi istanti di *normalità* – in questi *accessi di lucidità* – si leggono nei suoi occhi "l'exasperazione o il rimorso" per aver rovinato sia la sua prima patria, ossia il paradiso dell'indistinzione, sia l'esilio terrestre, così avidamente cercato per sfuggire alla monotonia edenica. Ma non è proprio in questi momenti che l'uomo si innalza al di sopra di se stesso? Che *vedendosi vivere* comprende di essere solo "un'ombra alle prese con simulacri, un sonnambulo che *si vede* camminare", senza poter comprendere il senso e la direzione dei suoi movimenti<sup>545</sup>? Non è appunto in tali frangenti che l'uomo diventa *spettatore* dei suoi atti e ne capisce l'insensatezza?

"Mentre agisco credo che ciò che faccio abbia un 'senso', altrimenti non potrei farlo. Non appena smetto di agire, e da agente mi trasformo in giudice, non riesco più a trovare il senso di cui si parla. Accanto all'io che segue i miei movimenti, ce n'è un altro (l'io dell'io), che è loro superiore; per questo io, ciò che faccio, e anche ciò che sono, non implica né un significato né una realtà: è come se si trattasse di eventi lontani, finiti per sempre, di cui ricerchiamo a fatica le ragioni apparenti, senza percepirne la necessità intrinseca. Sarebbero anche potuti benissimo non essere, tanto ci sono esteriori. Questa prospettiva, applicata all'insieme di un'esistenza, porta direttamente a ruminare intorno alla stravaganza di essere nati<sup>546</sup>".

---

<sup>545</sup> *Sommario*, p. 136: "Quando ci si sente esistere, si prova la sensazione di un demente meravigliato che sorprenda la propria follia e cerchi invano di darle un nome. L'abitudine ottunde il nostro stupore di essere: noi *siamo* – e passiamo oltre, riprendiamo il nostro posto nel manicomio degli esistenti".

<sup>546</sup> *Demiurgo*, p. 83.

E questo “ruminare intorno alla stravaganza” della nascita è solo un’altra faccia di quel rimorso per aver rovinato la nostra condizione primordiale, per aver perso il “benefico caos precedente alla *ferita* dell’individuazione<sup>547</sup>”.

“Il paradiso geme al fondo della coscienza, mentre la memoria piange. Ed è così che si pensa al senso metafisico delle lacrime e alla vita come al dipanarsi di un rimpianto<sup>548</sup>”.

Ciò che risiede nelle profondità della coscienza, la parte di irrealtà, la parte non terrestre che caratterizza l’uomo potrebbe essere quindi essere compreso come nostalgia e rimpianto per il paradiso perduto. O meglio rimorso per averlo perduto e rimpianto per la luce della pura anteriorità. Il paradiso stesso geme in fondo alla coscienza e la memoria piange: la sua funzione quindi non risiederebbe nel ricordare, ma solo nel rimpiangere una condizione conosciuta prima della nascita e perduta con essa...

“Quando si tratta del nostro passato *essenziale*, dell’eternità che *precede* il tempo [...] soltanto i ricordi pre-temporali ci rendono accessibile questo passato. Esiste [ una ] memoria, sonnolenta e profonda, che ridestiamo raramente. Essa risale alle prime pulsazioni del tempo, retrocede verso le origini, ossia verso il limite superiore dei ricordi. È la *memoria intellegibile*<sup>549</sup>”.

Cioran stesso afferma l’esistenza di una *seconda* memoria, “sonnolenta e profonda”, che risvegliamo raramente e che è capace di risalire oltre le origini stesse, verso “le prime pulsazioni del tempo”: si tratta della *memoria intelligibile*, che è in grado di retrocedere verso “il limite superiore dei ricordi”, verso l’eternità che precede il tempo. Senza voler qui rientrare nella complicata questione del tempo, sottolineiamo solo come questa eternità che precede il tempo dovrebbe, a rigore, essere la buona eternità. A onor del vero, bisogna tuttavia far notare che in tutta l’opera cioraniana non si trovano ulteriori occorrenze di questa presunta memoria intelligibile; però è altrettanto vero che in altri

---

<sup>547</sup> Ivi, p. 104.

<sup>548</sup> *Lacrime*, p. 92.

<sup>549</sup> Ivi, pp. 50-51.

luoghi Cioran afferma che dobbiamo aver conosciuto tutto prima di quell'inconveniente che è la nascita, prima della rottura con l'indistinzione originaria: non sostiene, infatti, rifacendosi all'allegoria veterotestamentaria dell'Eden che il paradiso è il luogo dove si sapeva tutto senza necessità di spiegazione<sup>550</sup>? Il risveglio di questa memoria intellegibile non potrebbe coincidere con il pianto della memoria, con la valanga *interiore* di cui parla uno degli aforismi da noi scelti come epigrafe? L'ipotesi non è da escludere. Ciò che è certo è che, nella visione cioraniana, il senso metafisico delle lacrime, e anche lo svolgersi della vita, può essere colto solo in relazione a tale rimpianto per il paradiso perduto. Ce lo confermano anche alcuni aforismi dedicati alla musica:

“«Non posso fare distinzione tra la musica e le lacrime» (Nietzsche). Chi non lo capisce istantaneamente non è mai vissuto nell'intimità della musica. Ogni vera musica è sgorgata dalle lacrime, nata com'è dal rimpianto del paradiso<sup>551</sup>”.

Non esiste, secondo Nietzsche e secondo Cioran, distinzione possibile tra lacrime e musica: coloro che sono impermeabili a questa *verità* non sono mai vissuti nella vera intimità della musica, non la comprendono. La musica infatti sgorga dalle lacrime in quanto è nata anch'essa dal rimpianto del paradiso. Abbiamo già accennato alla vera e propria venerazione che Cioran nutre per la musica: egli le assegna addirittura virtù cosmogoniche e trascendenti e la considera l'unica illusione salvifica<sup>552</sup>. Ciò che a noi interessa qui è però il suo carattere di *infinito attuale*<sup>553</sup>:

“[La musica] è l'assoluto colto nel tempo, ma incapace di rimanervi, un contatto supremo e fuggevole insieme. Perché rimanesse, sarebbe necessaria una emozione musicale ininterrotta. La fragilità dell'estasi mistica è identica. In entrambi i casi la stessa sensazione di incompiutezza, accompagnata da *un rimpianto lacerante*, da *una nostalgia sconfinata*<sup>554</sup>”.

---

<sup>550</sup> Cfr. paragrafo 2.1 del presente elaborato.

<sup>551</sup> *Lacrime*, p. 16-17.

<sup>552</sup> Questa parte della riflessione cioraniana esula dal percorso della nostra analisi: rimandiamo a S. Jaudeau, *Mistica e saggezza*, in id., *op. cit.*, pp. 93-102 per ulteriori approfondimenti.

<sup>553</sup> *Sillogismi*, p. 101: “L'infinito attuale, un nonsenso per la filosofia, è la realtà, l'essenza stessa della musica”.

<sup>554</sup> *Apolide*, p. 260, corsivi nostri.

La possibilità di accedere all'assoluto, seppur in maniera effimera, concessa dalla musica è accompagnata da “un rimpianto lacerante”, da “una nostalgia sconfinata”: esattamente i medesimi sentimenti descritti da Cioran in precedenza; si tratta, ancora una volta, del rimpianto lacerante, sofferto, per la perdita di una condizione esterna al tempo colta all'interno del tempo stesso (non a caso, nella citazione riguardante l'ermeneutica delle lacrime si sosteneva che esse “conferiscono un carattere di eternità al divenire, lo salvano<sup>555</sup>”) – condizione che abbiamo sinora chiamato *paradiso* – e di una nostalgia sconfinata nei confronti di tale stato. Questo è il motivo per cui la vita altro non è che il dipanarsi di un rimpianto – questo il senso metafisico delle lacrime. Riteniamo ora importante sottolineare come non vi sia necessariamente coincidenza tra lacrime metafisiche e pianto fisico; in Cioran si tratta ovviamente del primo caso, si tratta di un *pensiero* che trae il suo *tono* dalle lacrime stesse:

“A pensarci seriamente, che senso ha tutto questo? Perché porsi dei problemi, cercare di far luce o accettare delle ombre? Non farei meglio a seppellire le mie lacrime nella sabbia in riva al mare, in completa solitudine? *Ma io non ho mai pianto, perché le lacrime sono diventate pensieri, amari come le lacrime*<sup>556</sup>”.

Non abbiamo parlato casualmente di *tono*: infatti, come vedremo nel capitolo seguente<sup>557</sup> il *tono* riguarda proprio l'interiorità, la profondità di ogni essere umano: possiamo dire qui la sua parte non terrestre. In questo caso l'impossibilità di piangere è ciò che *causa* la metamorfosi delle lacrime in pensieri – pensieri appunto amari come le lacrime.

“Le lacrime, criterio di verità nel mondo dei sentimenti. Lacrime, non pianti. Esiste una predisposizione alle lacrime che si manifesta in una valanga *interiore*. Ci sono degli *iniziati* in fatto di lacrime, che non hanno mai pianto *realmente*<sup>558</sup>”.

Come recita questo aforisma, da noi posto in epigrafe, esiste una sorta di *iniziazione* alle lacrime, assolutamente indipendente dal pianto *reale*, ossia fisico, esteriore: la predisposizione metafisica alle lacrime si manifesta piuttosto in una sorta di valanga

---

<sup>555</sup> *Lacrime*, p. 73.

<sup>556</sup> *Al culmine*, p. 48, corsivo nostro.

<sup>557</sup> Cfr. paragrafo 3.2 del presente elaborato.

<sup>558</sup> *Lacrime*, p. 38.

interiore. A nostro avviso, tale predisposizione coincide con la capacità del singolo di innalzarsi al di sopra di se stesso, di comprendere la propria irrealtà e quella del mondo, di andare nella direzione della propria sostanza interiore. Le lacrime, poi, rappresentano l'unico criterio di verità nel mondo dei sentimenti, in quel mondo che sfugge al concetto, perché coglie ed esprime le profondità dell'uomo. Questa concezione della profondità delle lacrime, della loro *verità* in merito al mondo dei sentimenti è esattamente la medesima di cui ci occuperemo nel paragrafo 3.6 del nostro elaborato: in quel caso, però, la riferiremo a un'altra forma di espressività estranea al concetto e vicina a quelle che Cioran chiama le radici della vita – l'urlo. Teniamo quindi a mente le pur sommarie notazioni qui svolte in quanto ci torneranno utili. Bisogna ora però comprendere da dove derivi l'impossibilità cioraniana al pianto, alle lacrime e che rapporto intercorra tra tale incapacità e la sua opera.

“Lo scrivere sarebbe un atto insulso e superfluo se si potesse piangere a piacimento, e imitare i bambini e le donne in preda alla rabbia<sup>559</sup>... Nella pasta di cui siamo fatti, nella sua più profonda impurità, è insito un principio di amarezza che solo le lacrime leniscono. Se ogni volta che i dispiaceri ci assalgono avessimo la possibilità di liberarcene con il pianto, le malattie vaghe e la poesia scomparirebbero. Ma una reticenza innata, aggravata dall'educazione, o un funzionamento difettoso delle ghiandole lacrimali ci condannano al martirio degli occhi asciutti<sup>560</sup>”.

Emerge già a questo livello l'idea della scrittura come terapia, come liberazione dalle proprie ossessioni e dai propri abissi di cui ci occuperemo nel finale del capitolo seguente<sup>561</sup>: l'unica terapia e l'unica liberazione possibile per i condannati “al martirio degli occhi asciutti”. Infatti se l'uomo potesse abbandonarsi liberamente al pianto e alla rabbia, allo stesso modo delle donne e dei bambini, la terapia che la scrittura rappresenta non servirebbe, sarebbe superflua e insulsa: infatti, tali risorse sono più vicine a quelle che Cioran chiama le fonti della vita<sup>562</sup> di quanto lo siano le parole, intrinsecamente superficiali. Il “principio di amarezza” insito nella “più profonda impurità” della “pasta di cui siamo fatti” non può essere lenito altrimenti che dalle lacrime. Sia “le malattie vaghe” (quei *malesseri* che permettono

---

<sup>559</sup> *Al culmine*, p. 130: “Come mai le donne non scrivono? Perché hanno la risorsa del pianto”.

<sup>560</sup> *Sommario*, pp. 62-63.

<sup>561</sup> Cfr. paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>562</sup> Ce ne occuperemo nello specifico nel paragrafo 3.6 dedicato al lirismo.

l'emergere della coscienza, anzi che *sono* la coscienza?) che “la poesia” scomparirebbero se potessimo sfruttare questa risorsa. La nostra impossibilità a servircene deriva da una “reticenza innata” o da un “funzionamento difettoso delle ghiandole lacrimali”, aggravati poi dall’educazione. Cioran ribadisce il medesimo concetto anche ne *La caduta nel tempo*:

“Quelli che cedono alle proprie emozioni o ai propri capricci, quelli che si infuriano dall’alba al tramonto sono al riparo da turbe gravi. [...] Per essere normali, per conservarsi in buona salute, non dovremmo prendere a modello il saggio bensì il bambino, rotolarci per terra e piangere tutte le volte che ne abbiamo voglia. Che cos’è più deplorabile del volerlo e non osare farlo? Per aver disimparato le lacrime, noi siamo senza risorse – inutilmente inchiodati ai nostri occhi. Nell’Antichità si piangeva; e così pure nel Medioevo e durante il Grand Siècle [...]. Successivamente, a parte l’intermezzo romantico si è gettato il discredito su uno dei rimedi più efficaci che l’uomo abbia mai posseduto. Si tratta di una disgrazia passeggera o di una nuova concezione dell’onore? Ciò che pare sicuro è che tutta una parte delle infermità che ci travagliano, tutti questi mali diffusi, insidiosi, non identificabili, derivano dall’obbligo che abbiamo di non esternare le nostre frenesie o le nostre afflizioni. E di non lasciarci andare ai nostri istinti più antichi<sup>563</sup>”.

Ancora una volta il modello risiede nel bambino che non teme di rotolarsi per terra e di piangere ogni volta che ne ha voglia e non nella rassegnazione compassata del saggio. L’aver disimparato le lacrime ci rende disarmati di fronte alla sofferenza del mondo, “inutilmente inchiodati ai nostri occhi”. Tra l’altro, questo impedimento è una prerogativa di noi moderni: nessuna delle epoche precedenti ha conosciuto, secondo Cioran, tale rifiuto. Ad ogni modo, sia che si tratti di una sorta di moda o di una concezione dell’onore, il divieto di “non lasciarci andare ai nostri istinti più antichi”, di “non esternare le nostre frenesie o le nostre afflizioni” causa la permanenza di “tutta una parte delle infermità che ci travagliano”, di molti “mali diffusi, non identificabili”. Questa notazione è molto interessante in quanto, come abbiamo sottolineato poco sopra, i mali diffusi, vaghi potrebbero, a nostro avviso, essere riconducibili a quei malesseri che risultavano essere la coscienza stessa<sup>564</sup>. Si potrebbe ipotizzare che il rifiuto che l’uomo moderno oppone al pianto sia una delle cause dell’emergere della coscienza, o quantomeno dell’exasperazione della stessa? Non crediamo sia così azzardato

---

<sup>563</sup> *La caduta*, p. 116.

<sup>564</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

sostenerlo: com'è noto, la preminenza della *coscienza* è una *conquista* moderna, così come la sua esasperazione progressiva. Purtroppo non abbiamo trovato ulteriori elementi che ci permettano di confermare o confutare tale assunto. Siamo costretti quindi a sospendere il giudizio, a limitarci a considerarla un interessante coincidenza... Ad ogni modo, dato che è impossibile per noi far uso del pianto, pur sentendone la necessità, dobbiamo trovare altre valvole di sfogo per le nostre ossessioni, per le nostre profondità. È Cioran stesso a suggerirci una soluzione: all'inizio della citazione tratta dal *Sommario di decomposizione*, Cioran sottolineava come la scrittura fosse addirittura inutile e insulsa di fronte alla risorsa del pianto. Lo aveva già affermato in *Al culmine della disperazione* in merito alla (presunta) scarsa produttività letteraria delle donne, causata, a suo avviso, dall'utilizzo di tale rimedio. Pertanto, la soluzione concessa a noi martiri dagli occhi asciutti non può risiedere in altro che nella scrittura, o meglio nella trasformazione del pianto in scritti:

“Vi chiedono atti, prove, opere – e tutto quello che potete produrre sono piante *trasformati*<sup>565</sup>”.

Oltre a tale riferimento esplicito, Cioran ne fornisce altri, solo leggermente meno evidenti. Non crediamo sia opportuno citarli tutti: ascoltiamone, a titolo esemplificativo, due – tra l'altro elaborazioni successive di un medesimo nucleo concettuale:

“Giobbe, lamentazioni cosmiche e salici piangenti... Piaghe aperte della natura e dell'anima... E il cuore umano - piaga aperta di Dio<sup>566</sup>”.

E:

“Qualunque pensatore, all'inizio della sua carriera, sceglie, suo malgrado, fra la dialettica e i salici piangenti<sup>567</sup>”.

---

<sup>565</sup> *Demiurgo*, p. 120.

<sup>566</sup> *Lacrime*, p. 20.

<sup>567</sup> *Sillogismi*, p. 27.



Com'è chiaro l'immagine dei salici piangenti evoca le nostre lacrime: nel primo aforisma, di cui ci siamo già occupati in precedenza<sup>568</sup>, vi è un accostamento con le lamentazioni cosmiche di Giobbe, mentre nel secondo Cioran mira a mostrare la radicale distanza tra due modi di vivere il pensiero che potrebbero essere riassunti nei termini a noi noti di pensiero astratto e di pensiero organico<sup>569</sup>. Pertanto si può ragionevolmente affermare che è la scrittura l'accorgimento che Cioran adotta per sfogarsi, in luogo delle lacrime desiderate, ma impossibili. Torneremo diffusamente su tale argomento nel capitolo riguardante la parola. Ora, ci resta solo un ultimo passo da compiere: o meglio ci resta una contraddizione con cui fare i conti. Ascoltiamo le ultime parole cioraniane del paragrafo prima di cercare di trarre le nostre conclusioni:

“È l'impossibilità di piangere che mantiene in noi il gusto delle cose e le fa esistere ancora: essa ci impedisce di esaurirne il sapore e di allontanarcene. Quando, lungo tante strade e tante rive, i nostri occhi rifiutavano di annegare in se stessi, preservavano, rimanendo asciutti, l'oggetto della loro meraviglia. Le nostre lacrime sperperano la natura, come le nostre angosce sperperano Dio... Ma, dopotutto, sperperano noi stessi. Giacché noi non *siamo* se non rifiutandoci di dare libero sfogo ai nostri desideri supremi: le cose che entrano nella sfera della nostra ammirazione o della nostra tristezza vi restano soltanto perché non le abbiamo né sacrificate né benedette con i nostri liquidi addii. ... Ed ecco perché, ritrovandoci dopo ogni notte di fronte a un nuovo giorno, l'irrealizzabile necessità di riempirlo ci colma di spavento; e, spaesati nella luce, come se il mondo si fosse appena messo in moto, avesse appena inventato il suo Astro, noi fuggiamo le lacrime – poiché ne basterebbe una sola per estrometterci dal tempo<sup>570</sup>”.

Questo passo contraddice quasi totalmente le nostre affermazioni precedenti: se prima, infatti, Cioran affermava la sua rabbia per l'impossibilità di piangere, qui questa impossibilità assume una connotazione positiva, in quanto permette di conservare in sé il gusto e l'esistenza delle cose. Alla frustrazione per una risorsa impraticabile si sostituisce qui il rifiuto di tale rimedio: anzi, addirittura si auspica di *fuggire* le lacrime per evitare di essere estromessi dal tempo. Se ci abbandonassimo ai nostri desideri supremi – sostiene qui Cioran – se dessimo cioè libero sfogo alla nostra indole noi non saremmo più noi stessi in quanto noi non ci qualificiamo se non per la somma dei nostri rifiuti: ecco perché, neppure di fronte allo spavento che l'impresa di affrontare

---

<sup>568</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>569</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>570</sup> *Sommario*, pp. 25-26.

ogni nuovo giorno comporta, dobbiamo cedere a questa tentazione liberatoria. Come spiegare questa discrepanza? Probabilmente essa è impossibile da spiegare: Cioran stesso crediamo eviterebbe di farlo, ricordandoci come la sua visione generale del pensiero presupponga l'assoluta autonomia di ogni frammento (e, a rigore, ogni *poème* è da considerarsi un frammento) rispetto agli altri<sup>571</sup>. Dal canto nostro, vorremmo però azzardare una possibile interpretazione: a nostro avviso, la compresenza di questi impulsi antitetici è il risultato di un paradosso di fondo della riflessione cioraniana in merito alla questione del *segreto*. Ci riserviamo di approfondire l'analisi del problema nel seguito dell'elaborato<sup>572</sup>: qui basti sapere che per Cioran *l'espressione* delle proprie profondità presenta contemporaneamente caratteri di liberazione e di svuotamento, ossia caratteri positivi e negativi. In questo potrebbe risiedere la chiave di lettura della nostra contraddizione, così come l'antitesi tra la citazione in cui si auspica un'ermeneutica delle lacrime e un'altra dove sostiene: “Versati nella chimica dei misteri, noi *spieghiamo* tutto, perfino le nostre lacrime<sup>573</sup>”. Rimane solo un certezza: sia per impossibilità o per rifiuto, Cioran resta inchiodato ai suoi occhi asciutti; nessun sollievo di lacrime invaderà quegli occhi attenti, lungimiranti: occhi che non hanno freddo, capaci di cogliere l'essenziale, capaci di abbracciare la distanza che collega i salotti ai lupanari...

## 2.5 Tra salotti e lupanari: sincretismo cioraniano

“Lo scetticismo è un esercizio di defascinazione<sup>574</sup>”.

“Tragicommedia del discepolo: ho ridotto il pensiero in polvere, per battere i moralisti che mi avevano insegnato soltanto a sbriciolarlo...<sup>575</sup>”.

---

<sup>571</sup> Cfr. paragrafo 2.7 del presente elaborato.

<sup>572</sup> Cfr. paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>573</sup> *Sommario*, p. 171.

<sup>574</sup> *Demiurgo*, p. 146.

<sup>575</sup> *Sillogismi*, p. 25.

Ci accingiamo ora a un viaggio nel tempo, nel tempo del pensiero. Lungi da noi voler ricondurre Cioran alle sue letture<sup>576</sup> o alla sua formazione intellettuale<sup>577</sup>: sarebbe inesatto, oltre che infruttuoso. Come abbiamo cercato di esplicitare nei paragrafi precedenti, si tratta in lui di predisposizioni, di impulsi che partono dal sangue e, pertanto, partire dall'idea (addirittura dalla storia delle idee<sup>578</sup>) sarebbe contraddire palesemente le nostre affermazioni. Al contempo, però, non possiamo esimerci dal rendere conto di alcune sue affinità con certe *tradizioni* filosofiche. Come si spiega questa operazione, per l'ennesima volta, paradossale? Si spiega in quanto in Cioran non si tratta mai di assunzioni letterarie o di formazione in senso intellettuale. I rimandi ricorrenti ad alcuni filosofi, non a caso sempre i medesimi, sono ancora una volta *sintomi*, nel senso semiotico del termine: rimandano cioè a concezioni che hanno permesso a Cioran di far emergere ciò che da sempre era in lui e, al contempo, tali assunti si sono incarnati in lui che li ha declinati secondo la sua peculiare figura. Nella sua marginalità *essenziale* i temi tipici di quello che egli stesso definisce il *pensiero crepuscolare* si confondono tra loro e si trasformano sotto il suo caleidoscopico occhio da moralista. Dai lupanari scettici, passando per i salotti sei-settecenteschi, si approda alla minuscola mansarda di rue de l'Odéon in cui tutto questo, come in un laboratorio, si trasfigura, si *compie* in un'unica, estrema e irriproducibile formula. Ciò che Cioran elabora e imprime nel firmamento del pensiero contemporaneo è propriamente la formula di un *pharmakòn*, nella sua duplice accezione di veleno e di antidoto: un veleno che si insuffla goccia a goccia nella nostra anima, demolendo con dedizione, con abnegazione diabolica ogni simulacro che si frappone fra noi e la verità nuda e selvaggia. Ma non si tratta del veleno di *Thánatos*, non è il veleno della morte: è piuttosto il veleno di Esculapio, del “buon Esculapio del Sesto Arrondissement<sup>579</sup>” che funge da “antidoto contro le stregonerie, contro le intossicazioni del secolo<sup>580</sup>”, che ci guarisce, ben più della morte, dall'inganno connesso al vivere. “Ti offro questo gallo, questa tavoletta votiva<sup>581</sup>”, scrive Ceronetti nel suo meraviglioso *Cioran, lo squartatore misericordioso*. Perché Cioran è malattia e guarigione al contempo, come Nietzsche. Ti

---

<sup>576</sup> *Confessioni*, p. 30: “La critica è un controsenso: bisogna leggere non per comprendere gli altri, ma per comprendere se stessi”.

<sup>577</sup> In un altro luogo Cioran sottolinea l'inesattezza di principio del tentativo di *comprenderlo* e di *spiegarlo* attraverso le sue letture, ipotizzando la possibilità di farlo attraverso i suoi malesseri.

<sup>578</sup> Incontreremo nel paragrafo successivo le provocatorie affermazioni cioraniane in merito alla concezione storiografica – e per esteso professionale – della filosofia.

<sup>579</sup> G. Ceronetti, *Lo squartatore misericordioso*, cit., p. 18.

<sup>580</sup> *Ibidem*.

<sup>581</sup> *Ibidem*.

spinge a demolire tutto, ti soggioga con la mania dell'estremo, nulla sfugge alla sua lucida condanna, neppure se stesso. Ma in questo non c'è nulla del compiacimento del pessimista o della depressione di rito del nostro secolo. C'è il "respiro infuocato di una misantropia disperata, [...] l'energia febbrile di una rivelazione negativa dell'uomo"<sup>582</sup>, che, ancora una volta paradossalmente, ci corroborano, ci liberano, ci *animano*. Si tratta di una negazione che mette in moto le cose, di una negazione diabolica... Nell'intervista contenuta in *Un apolide metafisico*, lo stesso Savater sottolinea questo paradosso, facendolo notare a Cioran<sup>583</sup>. La risposta di Cioran è molto interessante ai fini della nostra analisi:

"Penso che ciò sia dovuto alla *passione*: io non sono pessimista, ma *violento*... è questo che rende vivificante la mia negazione. Infatti, quando prima parlavamo di ferita<sup>584</sup>, non consideravo la cosa in una luce negativa: ferire qualcuno non equivale affatto a paralizzarlo! I miei libri non sono né depressivi né deprimenti. Li scrivo con rabbia e con passione. Se potessero essere scritti *a freddo*, allora sì che sarebbe pericoloso. Ma non posso scrivere a freddo, sono come un malato che, in ogni circostanza, supera febbrilmente la propria infermità. La prima persona che ha letto il *Sommario di decomposizione*, ancora in manoscritto, è stato il poeta Jules Supervielle. Era già molto anziano, profondamente incline alla depressione, e mi ha detto: « È incredibile quanto mi abbia stimolato il suo libro ». In questo senso, se vuole, sono simile al diavolo, che è un essere attivo, un negatore che mette in moto le cose...<sup>585</sup>."

Queste parole ci servono da bandolo per dipanare una matassa piuttosto intricata nel pensiero cioraniano: la differenza fondamentale che intercorre tra lo scettico e il negatore, simboleggiato, per ora, dal demonio. Per quella che già in un altro luogo abbiamo denominato la *vulgata cioraniana* il collegamento Cioran-scetticismo è immediato e automatico. Questa opinione non può dirsi errata: in tutta la riflessione cioraniana, infatti, il motivo dello scetticismo è a dir poco ricorrente e questo indubbiamente è un punto a favore della teoria comunemente accettata. A nostro avviso,

---

<sup>582</sup> Ivi, p. 11.

<sup>583</sup> *Apolide*, p. 26: "In tutti i suoi libri – sostiene Savater – accanto all'aspetto che potremmo definire pessimista, tetro, brilla una strana *esultanza*, una gioia inspiegabile ma corroborante, e persino vivificante".

<sup>584</sup> La domanda precedente rivolta da Savater a Cioran riguardava il commento di questo aforisma cioraniano: "Un libro deve frugare nelle ferite, anzi deve allargarle. Un libro deve essere un pericolo". Cioran afferma che "io credo che un libro debba essere davvero una ferita, che debba cambiare in qualche modo la vita del lettore. Il mio intento, quando scrivo un libro, è di svegliare qualcuno, di fustigarlo. [...] Non mi piacciono i libri che si leggono come si legge un giornale. Un libro deve sconvolgere tutto, rimettere tutto in discussione": in ivi, p. 25.

<sup>585</sup> Ivi, pp. 26-27.

però, essa resta insufficiente, in quanto non tematizza fino in fondo il motivo della negazione, altrettanto ricorrente, sia per numero di occorrenze sia per importanza attribuitagli dallo stesso Cioran. Accordare una preminenza al momento del dubbio ci pare, pertanto, eccessivamente arbitrario. La questione, ovviamente, è costitutivamente irrisolvibile, così come quella, ad essa collegata, *dell'inserimento* di Cioran stesso all'interno della storia del pensiero. Come abbiamo già affermato all'inizio del paragrafo, non oseremmo mai compiere una tale operazione: convinti dell'assoluta inattualità e straordinarietà dell'apparizione e dell'opera del pensatore transilvano, oltre che della scorrettezza – non solo su un piano morale, il che di per sé sarebbe già stato di cogenza imperativa, ma anche filosofico – di tale tentativo, ci limiteremo a mostrare come scetticismo, cinismo e nichilismo si siano incarnati e *confusi* in Cioran sotto il *nume* della lucidità. E in seguito ci adopereremo affinché sia restituita anche l'immagine dei moralisti, di coloro che hanno donato al nostro apolide la *cittadinanza* nel francese *cartesiano*. Queste cautele suoneranno forse eccessive, ma la nostra probità ce le impone a ogni passo. A volte non possiamo fare a meno di farle defluire sulla carta. Affrontiamo ora, come promesso, le insormontabili questioni crepuscolari. Lo scetticismo, innanzitutto. Seguiremo, in parte, il percorso che Cioran compie in un saggio contenuto ne *La caduta nel tempo* intitolato *Lo scettico e il barbaro*. Il saggio è rivolto a una sorta di analisi dello scetticismo come fenomeno storico, come problema di civiltà. Ma, dato che “prima di essere un problema di civiltà, è una faccenda individuale<sup>586</sup>”, possiamo trarre indicazioni utili nell'immediato. Tratteremo lo scetticismo nella sua accezione *sociale* nel seguito dell'elaborato, nella fattispecie in relazione alla decadenza di cui è, secondo Cioran, corollario quasi necessario. Torniamo a noi:

“Per vivere, per poter anche solo respirare, dobbiamo fare lo sforzo insensato di credere che il mondo o i nostri concetti racchiudano un fondo di verità. Non appena, per una ragione o per l'altra, lo sforzo si allenta, ricadiamo in quello stato di pura indeterminazione in cui, dato che la minima certezza ci appare come un errore, ogni presa di posizione, tutto ciò che lo spirito asserisce o proclama, assume la forma di un vaneggiamento. Qualsiasi affermazione ci sembra allora azzardata o degradante; come pure qualsiasi negazione<sup>587</sup>”.

---

<sup>586</sup> *La caduta*, p. 46.

<sup>587</sup> *Ivi*, p. 47.

Ci troviamo qui di fronte a una vera e propria fenomenologia dello scetticismo: Cioran ci mostra come, all'interno di un'esistenza normale – quindi di un'esistenza *ingannata* – possa venir meno quello sforzo insensato e inconsapevole che ci permette di vivere. Una volta venuto meno tale sforzo – e questo può accadere per i motivi più disparati –, ogni presa di posizione ci appare come un vaneggiamento insostenibile e ogni affermazione e ogni negazione si qualificano come azzardi e sconfitte. Cioran, poi, si impegna a mostrare le differenze tra negazione e dubbio che, tra l'altro, egli considera correlati. Seguiremo quindi la sua argomentazione che, nello specifico, coincide perfettamente con la nostra indagine.

“Per cominciare, è stato un errore mettere sullo stesso piano affermazione e negazione. Negare, ne conveniamo, significa affermare all'inverso. C'è però qualcosa di più nella negazione, un supplemento di ansia, una volontà di distinguersi e quasi un elemento antinaturale. La natura, se conoscesse se stessa e potesse sollevarsi fino alla formula, elaborerebbe una serie interminabile di giudizi di esistenza. Soltanto lo spirito possiede la facoltà di rifiutare ciò che è e di amare ciò che non è, esso solo produce, esso solo fabbrica assenza. Io non prendo coscienza di me stesso, io non *sono* se non quando nego; non appena affermo, divento intercambiabile e mi comporto da oggetto. Dato che il *no* ha presieduto alla frantumazione dell'Unità primitiva, un piacere inveterato e malsano si unisce a ogni forma di negazione, fondamentale o frivola che sia. Noi ci ingegnamo a demolire reputazioni, e in primo luogo quella di Dio; ma bisogna dire a nostra discolpa che ci accaniamo ancora di più a rovinare la nostra, mettendo in questione le nostre verità e screditandole, operando in noi lo slittamento dalla negazione al dubbio<sup>588</sup>”.

Cioran individua innanzitutto una differenza di piano tra l'affermazione e la negazione: pur ammettendo che affermare e negare sono gesti antitetici (presupponendo così che partecipino del medesimo principio), egli attribuisce alla negazione un *surplus*, un “qualcosa di più”. Si tratterebbe di “un supplemento di ansia, [di] una volontà di distinguersi e quasi [di] un elemento antinaturale”, scrive Cioran. È nell'*antinaturalità* che va cercata la chiave per comprendere cosa egli intenda qui. Il termine *antinatura* è un termine che Cioran utilizza spesso, in particolare all'interno de *La caduta*. Se ne trovano varie occorrenze anche all'interno del saggio *L'albero della vita* di cui ci siamo occupati nei paragrafi precedenti<sup>589</sup>: l'orizzonte è infatti il medesimo, ossia quello della rottura della quiete originaria, della caduta dal Paradiso. Sia che utilizzi le allegorie

---

<sup>588</sup> *La caduta*, p. 47.

<sup>589</sup> Cfr. ad esempio *ivi*, p. 18.

bibliche sia che si situi in un contesto biologico, il discorso cioraniano verte comunque sull'opposizione natura-spirito: la natura, se si conoscesse e potesse *esprimersi*, pronunciarebbe ininterrottamente giudizi di esistenza, potrebbe cioè solo affermarsi; lo spirito, di contro, possiede la facoltà di rifiutarsi, di rivolgersi *altrove*, verso l'altro da sé e di "amare ciò che [esso] non è": ossia è in grado, lui solo, di produrre, di fabbricare *assenza*. Trova giustificazione qui una delle affermazioni ricorrenti di Cioran: "io non sono se non quando nego", scrive qui Cioran (in altri luoghi ascoltiamo affermazioni del medesimo tenore come, ad esempio, "Un uomo si qualifica per la somma dei suoi rifiuti."): cerchiamo di spiegarci. L'affermazione, il giudizio di esistenza, non ci distingue dalla natura: nell'affermazione non prendiamo coscienza di noi stessi come soggetti, ma ci comportiamo da oggetti, *intercambiabili* con tutti gli altri oggetti della natura (impossibilitati a rifiutare se stessi e ad amare ciò che essi non sono, *costretti* ad affermare). È solo nella negazione, regno dello spirito, che noi ci separiamo dalla natura, dalla nostra condizione di oggetto naturale e assurgiamo a soggetto: solo grazie allo spirito possiamo inserire un'assenza frantumatrice nell'"Unità primitiva". Assenza originaria, assenza che ci ha *creati*: trova riscontro qui quella "volontà di distinguersi" di cui si parlava poco sopra. Ed è proprio nel ruolo contro-creatore dell'assenza (assenza che ci ha reso uomini) che trova fondamento quel "piacere inveterato e malsano" connesso al *no*, ad ogni *no* – il piacere di demolire reputazioni. Anche qui riposa una corrispondenza con un assunto da noi già esaminato in precedenza: ogni atto umano mira ad inficiare il prestigio divino, la sua integrità, il suo *nome*. Ma questa alacrità della distruzione, una volta messa in moto, non accetta limiti, neppure estremi, neppure divini. Inevitabilmente, e forse a nostra discolpa, essa si rivolge contro di noi, contro quelle verità che sono la nostra reputazione, gettandole nel discredito: si opera così, in noi, lo slittamento dalla negazione al dubbio.

"Mentre si nega sempre in nome di qualcosa, qualcosa di esterno alla negazione, il dubbio, senza avvalersi di nulla che lo ecceda, attinge ai propri conflitti, alla guerra che la ragione dichiara a se stessa quando, disgustata di sé, attacca i propri fondamenti e li rovescia, per sfuggire – finalmente libera – al ridicolo di dover affermare o negare alcunché. E mentre la ragione si oppone a se stessa, noi ci erigiamo a giudici e crediamo di poterla esaminare o contrastare in nome di un *io* sul quale essa non avrebbe presa o del quale non sarebbe che un accidente, senza tener conto che è logicamente impossibile mettersi al di sopra di essa per riconoscere o contestare la sua validità, giacché non c'è istanza che le sia superiore né decisione che non promani da essa. Praticamente, però, è come se, per un sotterfugio o per un miracolo, noi riuscissimo a emanciparci dalle sue

categorie e dai suoi intralci. È poi un'impresa così straordinaria? In realtà essa è riconducibile a un fenomeno semplicissimo: chiunque si lasci trasportare dai suoi ragionamenti *dimentica* di far uso della ragione, e tale dimenticanza è la condizione di un pensiero fecondo, anzi del pensiero stesso. Pur seguendo il moto spontaneo dello spirito e pur collocandoci, mediante la riflessione, direttamente *dentro la vita*, non possiamo pensare che pensiamo; non appena ci riflettiamo, le nostre idee si combattono e si neutralizzano le une con le altre all'interno di una coscienza vuota. Questa condizione di sterilità in cui non avanziamo né indietreggiamo, questo eccezionale ristagno è appunto quello a cui ci porta il dubbio e che, per molti aspetti, si apparenta all'« aridità » dei mistici. Abbiamo creduto di approdare al definitivo e di insediarcì nell'ineffabile; veniamo precipitati nell'incerto e divorati dall'insipido. Ogni cosa si degrada e si sgretola in una torsione dell'intelletto su se stesso, in uno stupore rabbioso<sup>590</sup>.

La negazione trova sempre un pretesto esterno a essa in nome del quale negare: da qui la sua attività, la sua energia. Il dubbio, di contro, non si avvale di nulla che gli sia eccedente: attinge ai propri conflitti, ai conflitti interni a una ragione che parte dal disgusto di sé per approdare a liberarsi dal ridicolo di ogni atto, affermazione o negazione che sia. Mediante un artificio involontario e necessario<sup>591</sup> dell'intelletto, ossia il *dimenticare* di far uso della ragione nel trasporto dei ragionamenti, il soggetto presume di ergersi al di sopra della disputa che la ragione ingaggia contro se stessa, appellandosi a un *io* che essa non intaccherebbe. Si tratta, come detto, di un artificio dato che la ragione – scrive Cioran con accenti da razionalista – non conosce un'istanza ad essa superiore o “decisione che non promani da essa”. In ogni nostro pensiero è quindi esclusa la riflessione sulle operazioni dell'intelletto – noi “non possiamo pensare che pensiamo”; se ci fermassimo a riflettere su di esse, le nostre idee si combatterebbero e si neutralizzerebbero vicendevolmente “all'interno di una coscienza vuota”. Ciò che ci conduce a “questo eccezionale ristagno”, a questa immobilità bloccata paragonabile all'aridità dei mistici, è il dubbio. La nostra illusione era l'approdo al definitivo e l'insediamento nell'ineffabile: la nostra realtà è ben meno gloriosa, in quanto siamo “precipitati nell'incerto e divorati dall'insipido”, là dove ogni cosa “si degrada e si sgretola” in “uno stupore rabbioso”. Resta da capire se si tratta di un percorso che si può scegliere o qualcosa a cui si deve sottostare, a qualcosa – ancora una volta – come una fatalità...

---

<sup>590</sup> *La caduta*, p. 48.

<sup>591</sup> Necessario in quanto condizione di “un pensiero fecondo, anzi del pensiero stesso”.



“Il dubbio si abbatte su di noi come una calamità; altro che sceglierlo: vi precipitiamo dentro. E per quanto cerchiamo di allontanarcene o di eluderlo, esso non ci perde di vista, perché non è nemmeno vero che si abbatte su di noi: era in noi e noi vi eravamo predestinati. Nessuno sceglie la mancanza di scelta né si sforza di optare per l’assenza di opzione, dato che niente di quello che ci tocca in profondità è *voluto*. Padronissimi di inventarci dei tormenti; in quanto inventati, essi non sono altro che una posa; contano solo quelli che sorgono da noi nostro malgrado. Ha valore soltanto l’inevitabile, ciò che deriva dalle nostre infermità e dalle nostre prove, insomma dalle nostre impossibilità. Mai il vero dubbio sarà volontario; anche nella sua forma elaborata, che cos’è se non il travestimento speculativo assunto dalla nostra intolleranza all’essere? Così, quando ci afferra e ne subiamo le angosce, non c’è nulla di cui non possiamo concepire l’inesistenza. Bisogna immaginare un principio autodistruttivo di essenza *concettuale*, se si vuole capire il processo attraverso cui la ragione arriva a scalzare le proprie basi e a corrodere se stessa. Non contenta di dichiarare impossibile la certezza, essa ne esclude persino l’idea, e andrà anche oltre, respingerà qualsiasi forma di evidenza, giacché le evidenze procedono dall’essere, da cui si è distaccata; e questo distacco genera, definisce e consolida il dubbio. Non c’è giudizio, sia pure negativo, che non abbia radici nell’immediato o che non presupponga un desiderio di accecamento, senza il quale la ragione non scopre niente di evidente a cui potersi ancorare. Più essa è restia ad obnubilarsi, più ritiene questa o quella proposizione gratuite e inconsistenti. Dato che la minima adesione, l’assenso, sotto qualsiasi aspetto si presentino, le appaiono inesplicabili, inauditi, soprannaturali, essa coltiverà l’incerto e ne amplierà il campo con uno zelo in cui entra un’ombra di vizio, e per quanto strano possa sembrare, di vitalità. E lo scettico se ne rallegra, perché senza questa ricerca affannosa dell’improbabile in cui traspare malgrado tutto una certa complicità con la vita, egli non sarebbe che uno spettro. D’altronde non è molto lontano dall’abbracciarne la condizione, poiché deve dubitare fin quando non ci sia più *materia* di dubbio, fino a quando tutto non svanisca e si volatilizzi, e lui, equiparando la vertigine stessa a un residuo di evidenza, a un simulacro di certezza, non percepisca con un’intensità micidiale l’assenza dell’inanimato e del vivente, e in particolare delle nostre facoltà che, per suo tramite, denunceranno anch’esse le loro pretese e le loro insufficienze<sup>592</sup>”.

Il dubbio è indesiderato e ineludibile in quanto era in noi e noi vi eravamo predestinati: impossibile “scegliere la mancanza di scelta” o “optare per l’assenza di opzione”. Del resto, tutto ciò che ci tocca davvero, tutto ciò che ci tocca in profondità non è *voluto*: contano solo i tormenti che ci sorprendono, ci dominano, che “sorgono da noi nostro malgrado”: il resto è posa (e atteggiamento<sup>593</sup>). Ciò che ha valore è soltanto l’inevitabile, “ciò che deriva dalle nostre impossibilità”. Il vero dubbio quindi non sarà mai cercato e volontario: anche nella sua forma più raffinata esso non è altro che “il travestimento speculativo” che riveste “la nostra intolleranza all’essere”. Il dubbio totale si qualifica

---

<sup>592</sup> *La caduta*, pp. 48-50.

<sup>593</sup> *Œuvres*, p. 1099: “Libre à nous de nous inventer des tourments; comme tels, ce ne sont qui pose et attitude”, corsivo nostro.

quindi come un progressivo avanzare nell'inesistenza, nell'assenza. Partendo, come abbiamo visto, dalla negazione che richiede ancora una realtà esterna da negare si approda quindi al dubbio che non necessita di nulla di eccedente, che si ritorce contro se stesso, contro la ragione stessa. Se abbandoniamo la *superficie* di questo discorso, se ci rivolgiamo alle sue caverne, ci si rivela un parallelismo – sotterraneo quanto essenziale – con quella sorta di *percorso*, da noi abbozzato nel capitolo precedente, che dalla scoperta del vuoto del tempo (“Se, per disgrazia, rapportiamo i nostri atti al Tempo, tempo e atti si eclissano; ed è l'avventura nel *nulla*, la genesi del No<sup>594</sup>.”) conduceva fino a quella zona di sterilità assoluta, in cui la coscienza chiude i conti con se stessa e con la vita, che abbiamo chiamato *lucidità*. Anche in questo caso la coscienza, infatti, *cominciava* la sua peripezia rivolgendosi a oggetti *esterni* quali il tempo e l'essere per poi ritorcersi contro se stessa in un vuoto essenziale, scoperto dentro e fuori di sé. Non intendiamo qui sostenere che si tratti di un risultato eccezionale e tantomeno insospettato: abbiamo semplicemente mostrato come la *peripezia* su cui abbiamo posato gli occhi sia la medesima, benché giocata su piani diversi e corrispondenti. La *peripezia* in questione è l'avanzamento, per spoliazioni successive, nell'irrealtà e nell'incertezza, è il *destino* dell'uomo predestinato al dubbio e alla lucidità, dell'uomo condannato e chiaroveggente: essa si dipana sia sul piano della fisiologia delle essenze sia sul piano degli idee postume (come ormai sappiamo, strettamente dipendenti) rispondendo al medesimo *ritmo di autodistruzione*. Tornando al piano delle idee, infatti, troviamo una nozione significativa come “principio autodistruttivo di essenza *concettuale*”, secondo Cioran necessario per comprendere il processo attraverso cui la ragione scalza le proprie basi e corrode se stessa: principio rispondente a quella “intolleranza all'essere” di cui il dubbio sarebbe solo *déguisement*<sup>595</sup>, travestimento, dissimulazione sul piano speculativo. Rispondendo a tale intolleranza, quindi, la ragione non solo dichiara impossibile la certezza, ma si spinge oltre fino ad escluderne anche l'idea stessa e a inficiare anche qualsiasi forma di evidenza, ancora troppo connessa all'essere di cui il dubbio è distacco progressivo e tendenzialmente completo. In ogni giudizio, sia esso negativo o positivo, esiste un radicamento nell'immediato e un desiderio di accecamento da parte della ragione: senza di essi la ragione non può scoprire niente di evidente e definito a cui potersi ancorare. Più la ragione rifiuta di obnubilarsi, più sarà impossibile per essa pronunciare assensi: si rifugerà allora nell'incerto, ampliandole il campo con

---

<sup>594</sup> *Sillogismi*, p. 47. Cfr. paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>595</sup> *Œuvres*, p. 1099.

uno zelo vizioso e, paradossalmente, vitale. Il paradosso risiede in una sorta di complicità con la vita che, malgrado tutto, sopravvive in questa affannosa ricerca dell'improbabile: residuo di vita che separa lo scettico dallo stato a cui inesorabilmente tende, quello dello spettro. Vi tende in quanto il dubbio, una volta messo in moto, non si ferma fino a quando non esiste più *materia* di dubbio, fino a quando tutto si sia volatilizzato: addirittura fino a quando si arriva ad equiparare anche la vertigine a un simulacro residuo di evidenza e si riesce a percepire il più intensamente possibile l'assenza totale – assenza cioè del vivente, dell'inanimato e anche delle nostre facoltà.

“Chiunque tenga all'equilibrio del proprio pensiero si guarderà bene dal toccare certe superstizioni essenziali<sup>596</sup>. È questa, per uno spirito, una necessità vitale, che soltanto lo scettico disprezza, lui che, non avendo niente da preservare, non rispetta né i segreti né i divieti indispensabili alla durata delle certezze. E proprio di certezze si tratta! La funzione che egli si arroga è di esplorarle per svelarne l'origine e per comprometterle, per identificare il dato su cui si fondano e che, al minimo esame, si rivela indistinguibile da un'ipotesi o da un'illusione. Non avrà maggiori riguardi per il mistero, in cui scorge soltanto un limite fissato dagli uomini, per timidezza o per pigrizia, ai loro interrogativi e alle loro inquietudini. Qui, come in ogni cosa, ciò che questo antifanatico persegue con intolleranza è la *rovina dell'inviolabile*<sup>597</sup>”.

Lo scettico intraprende, con quello zelo voluttuoso e vitale di cui abbiamo parlato poco sopra, la rovina metodica e infaticabile di tutte le superstizioni, divenute *certezze*, che permettono e conservano la vita dello spirito – si dedica cioè, con tutta la solerzia di cui è capace, alla “rovina dell'inviolabile”. Egli non ha niente da preservare e si arroga il compito di esplorare l'origine di quelle *certezze*, di svelare quanto tali fondamenta, a un minimo di analisi, si rivelino nient'altro che ipotesi e illusioni. Neppure il mistero rappresenta per lui uno scoglio, in quanto lo considera solamente un limite che gli uomini si impongono per timidezza o per pigrizia. Solo un passo lo separa dal dubitare del dubbio stesso:

“Poiché la negazione è un dubbio aggressivo, impuro, un dogmatismo alla rovescia, è raro che neghi se stessa, che si emancipi dalle proprie frenesie e se ne dissoci. È in

---

<sup>596</sup> Cfr. *Sommario*, p. 106: “Prosperano nella filosofia soltanto coloro che si fermano al momento giusto, che accettano la limitazione e l'agio di uno stadio ragionevole dell'inquietudine”.

<sup>597</sup> *La caduta*, p. 50.

compenso frequente, è persino inevitabile, che il dubbio metta in causa se stesso, e che voglia annullarsi piuttosto che vedere le proprie perplessità degenerare in articoli di fede. Se tutto si equivale, in virtù di che cosa dovrebbero esse sfuggire a questa equivalenza universale, che necessariamente le invalida? Se lo scettico facesse un'eccezione per le perplessità, si autocondannerebbe, infirmerebbe le proprie tesi. Ma, poiché intende restarvi fedele, e trarne le conseguenze, arriverà all'abbandono di ogni ricerca, alla disciplina dell'astensione, alla sospensione del giudizio<sup>598</sup>”.

Il dubbio mette in causa se stesso per evitare di elevare le proprie incertezze a rango di dogmi: se resta fedele al suo metodo, arriverà all'assenza di certezze e di ricerca, alla “disciplina dell'astensione”, al punto estremo della sospensione del giudizio. Il negatore, di contro, è animato da un “dubbio aggressivo, impuro, [da] una sorta di dogmatismo alla rovescia” ed è troppo legato al piacere della negazione per emanciparsene e dissociarsene. Per un'ulteriore chiarimento dei rapporti dubbio-negazione rivolgiamoci ora a un altro saggio sempre contenuto ne *La caduta nel tempo* dal titolo *È scettico il demonio?* Ricordiamo come Cioran stesso facesse cenno al diavolo nell'intervista con Savater da noi citata poche pagine fa<sup>599</sup>: una giustificazione, o un pretesto, per i nostri riferimenti.

“Il dramma del dubitatore è più grande di quello del negatore, perché vivere senza scopo è di gran lunga più difficile che vivere per una cattiva causa. Ora, di scopi, lo scettico non ne conosce nessuno: dato che sono tutti ugualmente fragili o inconsistenti, quale scegliere? La negazione, in confronto, è un programma; può occupare, può persino riempire l'esistenza più esigente, senza contare che è *bello* negare, soprattutto quando ne è vittima Dio: la negazione non è vacuità, è pienezza, una pienezza inquieta e aggressiva. Se si ripone la salvezza nell'atto, negare è salvarsi, è perseguire un disegno, svolgere un ruolo. Si capisce perché lo scettico, quando si pente di essersi spinto su una strada pericolosa, invidia il demonio; il fatto è che, malgrado le riserve che ispira la negazione, niente potrà impedire che essa sia fonte di azione o di certezza: quando si nega, si sa quel che si vuole; quando si dubita, si finisce col non saperlo più<sup>600</sup>”.

Crediamo di avere ora elementi sufficienti per tirare le somme: ciò che abbiamo cercato di mostrare è la differenza tra dubbio e negazione. Ricapitolando brevemente: la negazione si qualifica come una sorta di dubbio aggressivo, impuro, dinamico,

---

<sup>598</sup> *La caduta*, pp. 50-51.

<sup>599</sup> Cfr. nota 585 del presente elaborato.

<sup>600</sup> *La caduta*, p. 62.

addirittura dogmatico. Non è certamente un caso che Cioran abbia scelto il demonio come suo emblema. “Distuggere significa agire, creare alla rovescia; significa, in un modo tutto speciale, manifestare la propria solidarietà con ciò che è. Quale agente del non essere, il Male si inserisce nell’economia dell’essere, è dunque necessario, adempie una funzione importante, anzi vitale”. È quindi un fattore di attività, rivolto all’esterno, ancora, in qualche misura, legato alla certezza, fosse anche la certezza di sé, del proprio potere: inoltre la negazione contiene in sé un elemento di distinzione e una sorta di piacere. Il dubbio, invece, trova in sé le sue ragioni, non si rivolge all’esterno, ma si giova dei propri conflitti – dei conflitti della ragione: mira alla sospensione del giudizio e quindi dell’atto, all’invalidamento di tutte le certezze, alla totale inazione. Esso porta alla rottura con tutto ciò che fingiamo esista e anche con noi stessi: il suo limite è l’esaurimento della materia del dubbio e, infine, l’esaurimento del dubbio stesso mediante le sue stesse armi. Crediamo di aver fissato in maniera abbastanza precisa e sufficientemente esauriente le caratteristiche inerenti alla negazione e al dubbio. Ora, ciò che dobbiamo comprendere è come si pone Cioran rispetto all’una e all’altra: ossia, tornando alla nostra domanda di partenza, Cioran è uno scettico o un negatore? E, inoltre, cosa si intende qui per negatore? Cinico, nichilista? Cioran stesso potrebbe venirci in aiuto almeno per risolvere questa seconda questione:

“Il cinico è spinto da una sete di negazione quasi viziosa, da una volontà di smascherare. C’è in lui qualcosa di diabolico, un gioco perverso dello spirito, estraneo alla ponderazione che è propria dello scettico<sup>601</sup>”.

Tralasciando l’ormai assodata ponderatezza dello scettico, è qui al cinico che va la nostra attenzione. Il cinico è mosso da una brama di negazione che sfiora il vizio: c’è in lui un elemento diabolico, “un gioco perverso dello spirito”, estraneo alla quiete dello scettico. Il cinico è qui in un certo qual modo assimilabile al diavolo: incarna cioè quella negazione attiva di cui parlavamo sopra, negazione quasi viziosa; entrambi infatti mirano a distuggere – il diavolo distugge il creato, il cinico il fittizio ossia le illusioni che lo sorreggono. Cioran, come vedremo nel seguito dell’elaborato<sup>602</sup>, dimostrerà

---

<sup>601</sup> *Apolide*, pp. 257-258.

<sup>602</sup> Ci occuperemo di cinismo sia nel paragrafo 2.5 che nel paragrafo 3.1 del presente elaborato.

interesse costante per la scuola cinica. Un discreto numero di aforismi e di riflessioni li riguarda:

“Perché si pensa così di rado ai cinici? Non sarà perché hanno *saputo tutto*, e hanno tratto tutte le conseguenze di questa suprema indiscrezione? Forse è più comodo dimenticarli. Perché la loro mancanza di riguardi per l'illusione ne fa delle menti avidi di insolubile<sup>603</sup>”.

Per quanto riguarda il nichilismo, ricordiamo come Cioran abbia sempre rifiutato questa qualificazione in quanto contaminata da una visione negativa del nulla, mentre egli preferisce riferirsi alla nozione di vuoto di ispirazione orientale<sup>604</sup>. Esulando ora dalle questioni terminologiche e ribadendo come l'intera opera cioraniana sia permeata dalla *presenza* del Nulla, cerchiamo di rivolgerci ad alcuni riferimenti al nichilismo che ci permettano di comprendere cosa intendesse Cioran a riguardo. Innanzitutto ricordiamo come all'interno del saggio su Valéry si parlasse del nichilista come di un mistico bloccato: crediamo sia opportuno riascoltare quelle parole.

“Ogni analista implacabile, ogni denunciatore delle apparenze e, a maggior ragione, ogni «nichilista», è solo un mistico bloccato, e ciò unicamente perché rifiuta di dare un contenuto alla propria lucidità, di piegarla nel senso della salvezza, associandola a un'impresa che la oltrepassa<sup>605</sup>”.

Ci siamo già soffermati a lungo su tale questione<sup>606</sup>: ciò che ci interessa qui è l'assimilazione tra il nichilismo e la denuncia delle apparenze sotto il *nume* della lucidità. Quindi sia lo scetticismo che il cinismo sono assimilabili al nichilismo in quanto mirano a mostrare l'irrealtà del tutto, il vuoto sotteso alle apparenze. È proprio in questa comunanza che va ricercata, a nostro avviso, la peculiarità della posizione

---

<sup>603</sup> *Lacrime*, p. 48.

<sup>604</sup> Cfr. ad esempio il paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>605</sup> *Esercizi*, p. 82.

<sup>606</sup> Cfr. paragrafo 1.8 del presente elaborato.

cioraniana: pur avendo la negazione nel sangue<sup>607</sup>, essa non raggiunge mai il rango di una *grazia*, non è cioè mai capace di scuotere definitivamente i dubbi di Cioran:

“Con un po’ più di fervore nel nichilismo, mi sarebbe possibile – negando tutto – scuotere i miei dubbi e trionfarne. Ma della negazione ho soltanto il gusto, non ne ho la *grazia*<sup>608</sup>”.

Di contro, nonostante la costante permanenza di un fondo scettico<sup>609</sup>, il suo temperamento e la sua indole sono troppo violenti per accettare la ponderatezza dello scettico stesso:

“Uno scettico e al tempo stesso un entusiasta...<sup>610</sup>”.

O l’assenza di desiderio dello stoico:

“Stoicismo di facciata: essere un appassionato del *Nil admirari*, un isterico dell’atarassia<sup>611</sup>”.

E neppure l’indifferenza dell’epicureo<sup>612</sup>:

---

<sup>607</sup> *L’inconveniente*, p. 34: “La negazione non proviene mai da un ragionamento, ma da un non so che di oscuro e di antico. Le argomentazioni vengono dopo, per giustificarla e provarla. Ogni *no* scaturisce dal sangue”.

<sup>608</sup> *Sillogismi*, pp. 34-35.

<sup>609</sup> *Apolide*, pp. 255-256, corsivo nostro: “Lo scetticismo è un atteggiamento prettamente filosofico, ma paradossalmente non è il risultato di un processo: è innato. In effetti, scettici si nasce. Il che non impedisce manifestazioni superficiali di entusiasmo, [...] ma il *fondo* resta scettico. Ci sono individui che non possono superare il dubbio, affetti come sono da un’inattitudine organica a credere. È quello che succede a me. Io sono un dubitatore incurabile”.

<sup>610</sup> *Quaderni*, p. 34. Cfr. *Confessioni*, p. 124: “Aver strombazzato i propri dubbi, invocando quella scuola di discrezione che è lo scetticismo”.

<sup>611</sup> *Sillogismi*, p. 33.

<sup>612</sup> *Confessioni*, p. 124; “Fra epicureismo e stoicismo, per chi optare? Passo dall’uno all’altro, e più spesso sono fedele a entrambi – è la mia maniera di sposare le massime che amò l’antichità prima dell’irruzione dei dogmi”.

“Pretendersi più distaccato, più di chiunque estraneo a tutto, ed essere solo un forsennato dell’indifferenza!”<sup>613</sup>”.

Chiudiamo qui i nostri riferimenti alla filosofia antica: crediamo di aver dimostrato come Cioran pratici una sorta di *sincretismo* rischiarato dalla luce della demistificazione, della lucidità: è infatti sotto la sua tutela e sotto la sua condanna che egli si rivolge ora agli scettici ora ai cinici, ora agli stoici ora agli epicurei. Cioran è affamato, al contempo, di rivelazioni insostenibili e di medicine per le sue scoperte: infaticabile nei suoi esercizi di delusione, egli pesca a piene mani nella dissoluzione delle apparenze praticata dagli antichi; saggio incostante, non crede alla quiete dei rimedi che eppure cerca, né tantomeno ai piaceri che insegue<sup>614</sup>. Rivolgamoci ora, brevemente, alla modernità: quasi impossibile scoprire qui modelli di superba inutilità; si trova però il disincanto di uomini abbastanza corrotti per conoscere l’Uomo...

“Mi sento affine a La Rochefoucauld, ai moralisti francesi, a quella gente lì. Secondo me sono loro che hanno capito l’uomo, perché hanno fatto vita di società. Io non l’ho fatta, però ho conosciuto molti uomini, ho una grande esperienza dell’essere umano, nonostante tutto”<sup>615</sup>”.

“La vera esperienza dell’uomo la si trova in Chamfort, o in La Rochefoucauld”<sup>616</sup>”, ribadisce Cioran che alla scuola dei moralisti impara la spietatezza del giudizio sui contemporanei, l’ammirazione velenosa, l’arte di fare il pensiero in briciole, maneggiando le formule e le massime. Egli scorge attraverso l’occhio freddo del moralista quanto sia dannosa l’attenzione, quanto la lucidità possa essere contraria alla vita:

“Non c’è *attenzione* il cui esercizio non conduca a un atto di annientamento: è la fatalità dell’osservazione, con tutti gli inconvenienti che ne derivano per l’osservatore [...]. Tutto si dissolve sotto l’occhio scrutatore: le passioni, i legami a tutta prova, gli entusiasmi sono propri degli spiriti semplici, fedeli agli altri e a se stessi. Una traccia di

---

<sup>613</sup> *L’inconveniente*, p. 42.

<sup>614</sup> Cfr. *Sommario*, p. 54.

<sup>615</sup> *Apolide*, p. 66.

<sup>616</sup> *Ivi*, p. 67.



lucidità nel « cuore » ne fa la sede di sentimenti finti. [...] Chi ama non esamina l'amore, chi agisce non medita sull'azione: se studio il mio « prossimo » è perché ha cessato di esserlo, e io non sono più « io » se mi analizzo: divento *oggetto* allo stesso titolo degli altri. Il credente che soppesa la propria fede finisce col mettere Dio sulla bilancia, e salvaguarda il proprio fervore soltanto per timore di perderlo. Situato agli antipodi dell'ingenuità, dell'esistenza integra e autentica – il moralista si esaurisce in un *faccia a faccia* con se stesso e con gli altri: commediante, microcosmo di sottintesi, non tollera l'artificio che gli uomini, per vivere, accettano *spontaneamente* e incorporano nella loro natura. Tutto gli sembra convenzione: egli svela i moventi dei sentimenti e degli atti, smaschera i simulacri della civiltà in quanto soffre di averli intravisti e sorpassati: giacché questi simulacri fanno vivere, *sono* la vita, mentre la sua esistenza, contemplandoli, si perde nella ricerca di una « natura » che non esiste, e che, se anche esistesse, gli sarebbe altrettanto estranea degli artifici che a essa sono stati aggiunti. Ogni forma di complessità psicologica ridotta ai suoi elementi, spiegata e sezionata, comporta un'operazione assai più nefasta per l'operatore che per la vittima. Liquidiamo i nostri sentimenti se ne seguiamo i meandri, come i nostri slanci se ne spiamo la traiettoria; quando poi consideriamo nei particolari gli impulsi degli altri, non sono loro a smarrirsi per via... Tutto quello a cui non si partecipa sembra irragionevole; ma coloro che si muovono non possono non avanzare, mentre l'osservatore, da qualunque parte si volga, registra il loro inutile trionfo soltanto per scusare la propria sconfitta. Il fatto è che non c'è vita se non nella disattenzione alla vita<sup>617</sup>.

Crediamo non sia necessario commentare queste parole cioraniane: conosciamo ormai quanto possa essere dannoso per la vita l'occhio scrutatore. Puntiamo la nostra attenzione solo su alcune parole pronunciate da Cioran: esse sono già *oltre* il moralista, in esse traspare già lo sguardo di Cioran puntato sulle loro (e forse in parte sulle sue) profondità. L'osservatore è fuori dalla vita e smaschera i simulacri che la garantiscono solo perché soffre di averli sorpassati. La sua vita si rivolge – per reazione, per difesa – alla ricerca di una natura che non esiste e che, se anche esistesse, non sarebbe per lui più familiare di quella civiltà che egli condanna come artificiosa. Incapace di vivere e invidioso dell'ingenuità di coloro che *possono* vivere, il moralista non può che registrare e condannare il trionfo inutile di coloro che non possono che avanzare al fine di scusare la propria sconfitta.

“Quando abbiamo riempito l'universo di tristezza, non ci resta altro, se vogliamo ravvivare lo spirito, che la gioia, l'impossibile, la rara, la folgorante gioia; ed è proprio quando non speriamo più che subiamo la fascinazione della speranza: la Vita – dono offerto ai vivi da coloro che sono ossessionati dalla morte... Poiché l'orientamento dei nostri pensieri non è quello dei nostri cuori, coltiviamo un'inclinazione segreta verso

---

<sup>617</sup> *Sommario*, pp. 200-201.

tutto ciò che calpestiamo. Se uno rivela lo scricchiolio della macchina del mondo è perché ha troppo sognato le risonanze delle sfere celesti: non potendo udirle, si umilia ad ascoltare soltanto il baccano circostante. Le parole amare emanano da una sensibilità esulcerata, da una delicatezza ferita. Il veleno di un La Rochefoucauld o di uno Chamfort furono la rivincita che essi si presero contro un mondo fatto per i bruti. Ogni amarezza nasconde una vendetta e si traduce in un sistema: il pessimismo è la *crudeltà dei vinti* che non possono perdonare alla vita di avere ingannato le loro attese<sup>618</sup>”.

Neppure i moralisti sfuggono all’umanità della vendetta, forse solo in questo essi sono uomini... Era necessario che un *discepolo* andasse più lontano di loro perché il loro segreto venisse svelato: era necessaria la saggezza della cenere... Dalla finestra del suo *laboratorio* sospeso sopra il tempo del pensiero, Cioran guarda lontano verso la dissolutezza dei lupanari e verso i sottintesi che consumavano i salotti; noi invece guardiamo in basso, verso i marciapiedi della terra...

## 2.6 Sui marciapiedi della terra

“Vago attraverso i giorni come una puttana in un mondo senza marciapiedi<sup>619</sup>”.

“I pensatori di prima mano meditano su cose; gli altri, su problemi. Bisogna vivere faccia a faccia con l’essere, non con lo spirito<sup>620</sup>”.

“Lo storico della filosofia non è un filosofo. Lo è di più una portinaia che si ponga delle domande<sup>621</sup>”.

“L’*intellettuale* rappresenta la disgrazia più grande, il culmine del fallimento per *l’homo sapiens*<sup>622</sup>”.

---

<sup>618</sup> *Sommario*, pp. 199-200.

<sup>619</sup> *Sillogismi*, p. 49.

<sup>620</sup> *L’inconveniente*, p. 45.

<sup>621</sup> *Quaderni*, p. 55.

<sup>622</sup> *Sillogismi*, p. 75.

In questo paragrafo ci occuperemo di restituire un carattere peculiare della speculazione cioraniana – forse uno dei più affascinanti: la sua assoluta refrattarietà e intolleranza a qualsiasi forma di professionismo intellettuale. Cercheremo cioè di esplicitare i rapporti tra Cioran e la cosiddetta filosofia ufficiale, quella che egli chiama la filosofia dell'università. Tale rapporto si declina, come crediamo si possa facilmente supporre, in una serie ininterrotta di prese di distanza, a volte esplicitate in maniera molto provocatoria, oltre che perentoria. Altre volte, invece, è sotto il segno dell'ironia che Cioran consuma tutto il suo distacco da quell'esito tecnico e specialistico a cui, secondo lui, è approdata oggi la filosofia. Ciò con cui cercheremo quindi di fare i conti sono due modi opposti di filosofare, o meglio di *vivere* la filosofia. A nostro avviso, si possono rintracciare tracce di questa opposizione in tutti i paragrafi di questo capitolo: dalla differenza che Cioran istituisce tra il meditare e il pensare del paragrafo 1.2 passando per lo scarto ineliminabile tra pensatore organico e pensatore astratto del paragrafo 1.3 fino ai riferimenti filosofici del paragrafo precedente, tutti appartenenti a una sorta di corrente sotterranea, estranea, se non addirittura osteggiata dalla tradizione ufficiale. Quello che ci preme sottolineare, prima di ingenerare facili equivoci, è come, anche in questa critica così *comune* e ormai così diffusa come quella che si rivolge all'eccessiva specializzazione e al tecnicismo della filosofia, Cioran non possa essere assimilato alla corrente, in quanto i moventi della sua critica differiscono radicalmente rispetto a quelli che potremmo definire *canonici*. Infatti, in Cioran, la radicale condanna dello specialismo e del tecnicismo filosofico non è pronunciata in nome dell'universalismo perduto (bandiera sotto cui si possono assimilare le posizioni più disparate), ma è piuttosto condanna di una distanza costitutiva dello spirito dai veri problemi e, al contempo, rivendicazione di un *dilettantismo* connotato in maniera originale. Vedremo nel corso del paragrafo come Cioran approderà a tale conclusioni e come esse siano, in realtà, il necessario corollario a una visione del mondo come quella cioraniana. Ora, però, rivolgiamoci alle critiche che Cioran muove all'università, alla filosofia dei professori. Cominciamo a tastare il polso della discussione con alcuni stralci tratti dalle interviste:

“Sono addirittura nemico dell'università. La considero pericolosa, la morte dello spirito. Tutto ciò che è insegnamento – anche buono! anche eccellente! – in fondo è nocivo allo

sviluppo intellettuale dell'individuo. Proprio per questo ritengo che una delle migliori cose mai fatte in vita mia sia stata quella di rompere definitivamente con l'università<sup>623</sup>”.

La prima accusa che Cioran muove all'università riguarda il suo scopo pedagogico, la sua sorta di missione, il suo tentativo di migliorare *l'uomo*. In realtà questa critica, nella visione cioraniana, investe praticamente tutta la nostra società e la sua “vocazione municipale”. Contro di essa Cioran scaglia alcune delle sue invettive più ispirate. Ascoltiamone una:

“Da Adamo in poi ogni sforzo degli uomini ha mirato a modificare *l'uomo*. Gli intenti riformatori e pedagogici, esercitati a spese dei *dati* irriducibili, snaturano il pensiero e ne alterano il movimento. La conoscenza non ha nemico più accanito dell'istinto educatore, ottimista e virulento, a cui i filosofi non possono sfuggire: come potrebbero i loro sistemi esserne indenni? Fuorché l'Irrimediabile, tutto è falso: falsa quella civiltà che vuole combatterlo, false le verità di cui si arma. Ad eccezione degli scettici antichi e dei moralisti francesi, sarebbe difficile citare un solo pensatore le cui teorie, segretamente o esplicitamente, non tendano a modellare l'uomo. Ma questi rimane inalterato, nonostante abbia seguito la serie di nobili precetti proposti alla sua curiosità, offerti al suo ardore e al suo smarrimento<sup>624</sup>”.

I dati irriducibili, la natura *maledetta* dell'uomo non possono, secondo Cioran, essere sminuiti né tantomeno inficiati dall'azione pedagogica. Anzi, gli intenti di tale azione, gli sforzi rivolti al miglioramento dell'uomo, sono anche dannosi al pensiero in quanto “ne alterano il movimento”, in quanto frappongono un ulteriore ostacolo tra l'uomo e il *vero* – quel *vero* che risiede solo nell'Irrimediabile. L'istinto educatore, con il suo ottimismo virulento (potremmo aggiungere anche *obbligatorio*), è il nemico più accanito della conoscenza essenziale: la civiltà che si oppone ad essa è *falsa*, così come sono *false* le verità che essa brandisce contro l'intollerabile *verità*<sup>625</sup>. Esse sono false in quanto si rifugiano nel plurale, in quanto occultano la solitudine senza appello dell'uomo mediante gli artifici del noi:

---

<sup>623</sup> *Apolide*, p. 47.

<sup>624</sup> *Sommario*, p. 41.

<sup>625</sup> Ci occuperemo nel paragrafo seguente della nozione di *verità* e del suo ruolo all'interno della riflessione cioraniana. Per ora, pertanto, assumiamo questi termini nella loro accezione comune.

“Il plurale implicito del « si » e quello esplicito del « noi » costituiscono il confortevole rifugio dell'esistenza falsa. Soltanto il poeta si assume la responsabilità dell' « io », soltanto lui parla a nome di se stesso, soltanto lui ha il diritto di farlo. La poesia s'imbastardisce quando diviene permeabile alla profezia o alla dottrina: la « missione » soffoca il canto, l'idea intralcia il volo. [...] Il trionfo della non autenticità si attua nell'attività filosofica, questo compiacimento nel « si » e nell'attività profetica (religiosa, morale o politica), questa apoteosi del « noi ». La *definizione* è la menzogna dello spirito astratto, la *formula ispirata* la menzogna dello spirito militante: c'è sempre una definizione all'origine di un tempio; una formula vi raduna ineluttabilmente dei fedeli. È il modo in cui cominciano tutti gli insegnamenti. Come non orientarsi allora verso la poesia? Essa ha – al pari della vita – la scusante di non dover dimostrare nulla<sup>626</sup>”.

Un « noi » falso come i risultati a cui mira, che cela sempre una volontà di dominio, di livellamento e a cui Cioran si ribella, da *liberale intrattabile*:

“Mi basta sentire qualcuno parlare sinceramente di ideale, di avvenire, di filosofia, sentirlo dire « noi » con tono risoluto, invocare gli « altri » e sentirsene l'interprete – perché io lo consideri mio nemico<sup>627</sup>”.

Entra qui in gioco anche la nozione di responsabilità, di cui ci occuperemo nei capitoli successivi. In ogni caso, anticipiamo come la responsabilità per Cioran debba essere intesa come la responsabilità dell'io, di colui che parla a nome di se stesso, di colui che *si constata* e non propone ricette di salvezza. In questa critica al « noi » è implicita anche la critica allo scientismo, all'impresa della scienza intesa come lavoro di *equipe*, come possibilità di lavoro collettivo idealmente infinito e idealmente progressivo: Cioran non può che essere contrario a questa visione in quanto l'unica esperienza che conti, l'esperienza del nulla, non è un'esperienza di gruppo<sup>628</sup>, così come neppure la vera filosofia, a suo avviso, è insegnabile né tantomeno trasmissibile. Di qui la sua decisa condanna della storia della filosofia, pronunciata con termini provocatori:

---

<sup>626</sup> *Sommario*, pp. 31-32.

<sup>627</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>628</sup> *Apolide*, p. 248: “La liberazione la si scopre in sé, e non divenendo discepoli di qualcuno o aderendo a una comunità spirituale. L'unica esperienza profonda è quella che si fa in solitudine. Quella che è effetto di un contagio rimane superficiale – l'esperienza del nulla non è un'esperienza di gruppo”.

“Lo storico della filosofia non è un filosofo. Lo è di più una portinaia che si ponga delle domande<sup>629</sup>”.

O ancora:

Perché ricamare su ciò che esclude il commento? Un testo spiegato non è più un testo. Con un’idea si vive, non la si disarticola; si lotta con essa, non se ne descrivono le tappe. La storia della filosofia è la negazione della filosofia<sup>630</sup>”.

In questi aforismi traspare la motivazione del distacco cioraniano da quello che egli considera il *professionismo* intellettuale: cerchiamo di comprendere meglio di cosa si tratta. A nostro avviso, prima di intraprendere l’impresa di un tentativo di comprensione è però necessario ascoltare ancora due aforismi cioraniani che, per *tono* e argomento, possono essere considerati affini ai precedenti. Il primo è tratto dai *Sillogismi dell’amarezza*: si tratta di un aforisma molto famoso, a dir poco infuocato, indubbiamente eccessivo (Cioran stesso probabilmente direbbe che si tratta di “cattivo gusto balcanico<sup>631</sup>”):

“Non si biasimerà mai abbastanza il XIX secolo per aver favorito questa genia di glossatori, queste macchine da lettura, questa malformazione dello spirito incarnata dal Professore – simbolo del declino di una civiltà, dell’avvilimento del gusto, della supremazia della fatica sul capriccio. Vedere tutto dall’esterno, ridurre a sistema l’ineffabile, non guardare niente in faccia, fare l’inventario delle opinioni altrui!... Qualsiasi commento a un’opera è cattivo o inutile, perché tutto ciò che non è diretto è senza valore. Un tempo i professori si accanivano piuttosto sulla teologia. Per lo meno avevano la scusa di insegnare l’assoluto, di essersi limitati a Dio, mentre nella nostra epoca nulla sfugge alla loro competenza assassina<sup>632</sup>”.

Cioran qui pronuncia con parole di fuoco la sua condanna del Professore: “macchina da lettura”, “malformazione dello spirito”, “simbolo del declino di una civiltà,

---

<sup>629</sup> *Quaderni*, p. 55.

<sup>630</sup> *L’inconveniente*, p. 138.

<sup>631</sup> Cfr. *Apolide*, pp. 237-238.

<sup>632</sup> *Sillogismi*, p. 21.

dell'avvilimento del gusto" sono, come si può vedere, solo alcune degli epiteti rivolti a questa figura professionale. Ciò che Cioran gli imputa, oltre la coltre della provocazione balcanica, è l'assenza di coinvolgimento personale, la distanza e l'impersonalità delle sue indagini, il carattere fittizio e libresco delle sue ossessioni – in una parola l'esteriorità. "Vedere tutto dall'esterno", sistematizzare anche l'ineffabile, fare l'inventario delle opinioni altrui significa "non guardare niente in faccia".

"I pensatori di prima mano meditano su cose; gli altri, su problemi. Bisogna vivere faccia a faccia con l'essere, non con lo spirito<sup>633</sup>".

Ecco il punto fondamentale: i pensatori di seconda mano, per dirla con Cioran, meditano su problemi, non su cose (come invece fanno i pensatori di prima mano). Con un'idea si vive, si lotta, ci si mette completamente in gioco – si *rischia*: non la si disarticola, non se ne descrivono le tappe, non se ne fa l'inventario. È in gioco qui tutta la differenza tra le *verità vive* del pensatore organico e i *morti concetti*, riposti come in un colombario romano dalla logica, del pensatore astratto di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti<sup>634</sup>. Si tratta di "vivere faccia a faccia con l'essere, non con lo spirito"; lo spirito, come sappiamo, allontana dall'immediatezza dell'esistenza, metaforizza e rende le esperienze comunicabili, *categoriali*: in questo senso vede tutto dall'esterno, non guarda niente in faccia, perché ciò con cui bisogna confrontarsi, ciò con cui bisogna combattere, a costo della propria esistenza, è l'essere. In questo senso una portinaia che si pone delle domande è più *filosofo* di uno storico della filosofia e la storia della filosofia sarebbe la negazione della filosofia stessa: il commento a un testo si rivela infatti inutile o cattivo, proprio in quanto indiretto, poiché "tutto ciò che non è diretto è senza valore". Anzi, il commento a un'opera potrebbe, almeno potenzialmente, considerarsi doppiamente indiretto: a un primo livello, infatti, se composto da un pensatore astratto sarebbe indiretto in quanto non sarebbe il frutto di un confronto vitale con le idee, con l'essere, ma solo di un innocuo gioco con i concetti; a un secondo livello, poi, il commento a un'opera già di per sé indiretta sarebbe doppiamente distante dall'essere in quanto resterebbe totalmente nel dominio dello spirito<sup>635</sup>. Una filosofia

---

<sup>633</sup> *L'inconveniente*, p. 45.

<sup>634</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>635</sup> Proprio queste affermazioni cioraniane sembrano squalificare tutto il nostro lavoro. Rimandiamo

professionale, pedagogica che si limita a un confronto di superficie con i concetti (cioè con sensazioni edulcorate, rese innocue) è sempre stata osteggiata da Cioran. Le sue scelte esistenziali, oltre che professionali, ne sono la testimonianza<sup>636</sup>: non ha mai insegnato (se escludiamo l'anno in cui è stato professore di liceo a Braşov, in Romania: un *peccato* giovanile...) e, pur non vivendo nell'agio, non ha mai accettato premi letterari, anche piuttosto cospicui, "perché non poteva ammettere che una vocazione venisse degradata all'orrore di un mestiere<sup>637</sup>". In varie interviste, poi, egli afferma a chiare lettere la sua posizione:

"Senza andare tanto in cerca di modelli, credo che soltanto i greci siano stati i veri filosofi, quelli che hanno vissuto la loro filosofia. È per questo che ho sempre ammirato Diogene e i cinici in generale. Questa identità è poi scomparsa. Mi convinco sempre più che l'università abbia ucciso la filosofia. Magari non del tutto, ma quasi... Non voglio arrivare alle esagerazioni di Schopenhauer, ma c'è molto di vero nelle sue critiche. A parer mio la filosofia non è affatto un oggetto di studio. La filosofia dovrebbe essere qualcosa che si vive di persona, un'esperienza personale. Si dovrebbe fare filosofia per la strada, intrecciare la filosofia con la vita. Sotto molti aspetti io mi considero effettivamente un filosofo da strada. Una filosofia ufficiale, una carriera di filosofo? Mai e poi mai! Per tutta la vita mi sono opposto a questo, e mi ci oppongo tuttora<sup>638</sup>".

Il riferimento ai cinici in generale, e a Diogene in particolare, è molto significativo: essi rappresentano per Cioran i veri filosofi, ossia la perfetta identità tra vita e filosofia. Che la filosofia sia divenuta oggetto di studio, che si sia in qualche modo allontanata dalla vita vissuta, dalla singolarità di un'esperienza personale è ciò che Cioran non accetterà mai. Proprio per questo motivo, per una sorta di fedeltà a questo *ideale*, Cioran si richiama volontariamente alla tradizione dei socratici minori a cui i cinici appartengono e rifiuta, esplicitamente e implicitamente, il filone platonico-aristotelico impostosi come dominante nella storia del pensiero occidentale. Una tradizione di

---

all'introduzione al presente elaborato per la nostra *risposta* in merito.

<sup>636</sup> Per un approfondimento della vicenda biografica cioraniana cfr. F. Rodda, *Cioran l'antiprofeta*, cit., oltre che alle stesse interviste di *Apolide*.

<sup>637</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 16-17. Consideriamo questo testo illuminante per farsi un'idea dell'uomo Cioran: si tratta, del resto, di una raccolta di testi scritti da un amico (il fatto che Mario Andrea Rigoni sia *anche* uno studioso è, in parte, secondario): non c'è nulla di libresco, di intellettualistico in questi stralci che hanno avuto il merito di far conoscere Cioran in Italia, ma siamo di fronte a una preziosa testimonianza fatta di ricordi, di incontri – insomma, per dirla con le parole di Cioran, si tratta di una "cosa viva".

<sup>638</sup> *Apolide*, pp. 290-291.



marginalità sociale e culturale che intrecciava strettamente vita e filosofia, che portava la filosofia nelle strade, sulle piazze, nei mercati non poteva che attirare un uomo e un pensatore come Cioran. “Sotto molti aspetti io mi considero effettivamente un filosofo da strada”, scrive Cioran. Come Diogene, a cui dedica molto interesse, Cioran non propone nulla, non mira a insegnare né tantomeno ad educare: si limita piuttosto a svegliare, a mostrare il vero volto dell’uomo vivente, nascosto dalla maschera rassicurante del Cittadino. Come Diogene, egli sceglie la piazza per dar sfogo al suo disgusto<sup>639</sup> – per mettersi ad *abbaiare*. Come Diogene, Cioran – come crediamo di aver ampiamente dimostrato – intreccia filosofia e vita, in modo così stretto da renderle inseparabili. Ma è ora arrivato il momento di chiedersi: cosa intende propriamente Cioran per filosofia? Abbiamo visto come egli si opponga alla filosofia dell’università e come, però, egli si richiami al concetto di filosofia dei socratici minori, una filosofia da strada che non teme di sporcarsi in quel fango che è la vita. Crediamo sia opportuno ascoltare la viva voce del nostro pensatore in merito a tale questione:

“E, in tutto questo, che cosa c’è di filosofia? Mi ha chiesto di dirle brevemente qual è la concezione esatta che me ne faccio. È evidente che non sono un filosofo, ma è giusto dire che il mio risveglio alla coscienza ha coinciso con il culto fanatico della filosofia. Da studente, non leggevo altro che filosofia e non credevo ad altro che nei sistemi. Poi, tutto quello che ho potuto sperimentare o pensare non è stato che una lotta contro ogni forma di sistema, in qualsiasi campo. Lei avrebbe potuto mettere come sottotitolo alla sua tesi: *Dell’antisistema*. Siamo arrivati a un punto della storia in cui è necessario, credo, ampliare la nozione di filosofia. Chi è filosofo? Il primo che arrivi *rosso* da interrogativi essenziali e contento di essere tormentato da un vizio così notevole. Le citerò un esempio o, se preferisce, un caso. Per anni ho ricevuto la visita di un mendicante che veniva a farmi domande su Dio, sulla materia, sul male eccetera, alle quali, è chiaro, io non potevo rispondere. Portava quelle domande dentro di sé, le girava e rigirava in tutti i sensi, ci si confondeva. Non ho conosciuto nessuno più *preso*, più angosciato dall’insolubile e dall’inestricabile. Un giorno, in un momento di scoraggiamento, mi confessò che si meritava la sua condizione, che era soltanto un mendicante e niente altro, e che sia il suo modo di vivere sia le sue ossessioni gli sembravano ugualmente degne di disprezzo. Per sollevargli l’animo, gli dissi subito:

---

<sup>639</sup> Cfr. *Sommario*, pp. 88-89: “«Socrate diventato pazzo» lo chiamava Platone. «Socrate divenuto sincero» avrebbe dovuto chiamarlo, un Socrate che aveva rinunciato al Bene, alle formule e alla Città, diventando finalmente soltanto psicologo. Ma Socrate – pur sublime – rimane convenzionale; rimane *maestro*, modello *edificante*. Soltanto Diogene non propone niente; la base del suo atteggiamento – e del cinismo nella sua essenza – è determinata da un orrore testicolare del ridicolo di essere uomo. Il pensatore che riflette senza illudersi sulla realtà umana, se vuole restare dentro il mondo e se elimina la mistica come scappatoia, giunge a una visione in cui si mescolano saggezza, amarezza e farsa; e, se sceglie la pubblica piazza come spazio per la sua solitudine, usa il suo estro per farsi beffe dei suoi «simili» o per portare dappertutto il suo disgusto, disgusto che oggi, con il cristianesimo e la polizia, noi non potremmo più permetterci”.

« Sai, per me sei il più grande filosofo di Parigi, in questo momento ». Mi guardò attonito e credette che mi stessi burlando di lui. Ma c'era nelle mie parole un tono di sincerità che non gli sfuggì e che dovette impressionarlo. Poi, le sue visite si diradarono fino a cessare del tutto. È ancora vivo? È morto? Non lo so. Il vantaggio di non avere domicilio fisso è di poter sparire senza lasciare tracce. Tale è il privilegio del mendicante. Quell'uomo davvero è, o era, un filosofo. E forse anch'io lo sono un po', nella misura in cui, grazie ai miei acciacchi, mi sono affaccendato ad avanzare sempre verso un grado più alto di insicurezza<sup>640</sup>».

Come si evince dalla nota, la citazione è tratta dalla lettera-prefazione che Cioran ha dedicato alla tesi di laurea di Fernando Savater, con cui abbiamo avuto già occasione di confrontarci. Ora, alla domanda precisa di Savater, Cioran esplicita chiaramente cosa egli intenda per filosofia. Coerentemente non si dichiara un filosofo in senso proprio: richiama alla nostra memoria la già citata superstizione filosofica della sua giovinezza<sup>641</sup> e, senza citarne la motivazione, ribadisce il successivo e definitivo cambiamento di rotta – ossia l'avversione feroce e combattiva a qualsiasi forma di sistema, in qualsiasi campo<sup>642</sup>. Poi giunge al punto che maggiormente ci interessa qui. Cioran sostiene innanzitutto la necessità di ampliare la nozione di filosofia corrente: chi può definirsi filosofo oggi? Chiunque sia “*roso* da interrogativi essenziali” e sia “contento di essere tormentato da un vizio così notevole”. Parole indiscutibilmente cioraniane che, da sole, sarebbero sufficienti a esaurire la nostra analisi. Sforziamoci di aggiungervi del superfluo: Cioran riafferma qui quell'uguaglianza potenziale tra gli uomini che contraddistingue questo aspetto del suo pensiero. Il raggiungimento dell'essenziale è assolutamente indipendente dal livello intellettuale, culturale o sociale dell'individuo; anzi, paradossalmente, saranno i perdenti, i poveri, i marginali, i sofferenti, coloro che hanno fallito, in qualsiasi ambito, ad avere maggiori possibilità di arrivare a *capire*. Ma la strada, di diritto, non è preclusa a nessuno: nessuna discriminazione viene dall'esteriorità. Se discriminazione esiste, risiede nel profondo, nella predisposizione o meno ad essere rosi da quegli interrogativi essenziali che si declinano, ancora una volta, come nostre impossibilità. Inoltre Cioran battezza questa condizione, questo tormento – il tormento dell'essenzialità – con la parola 'vizio': l'essere contenti di essere tormentati da un vizio così notevole, questa è la caratteristica del filosofo. Ecco l'elemento

---

<sup>640</sup> E.M. Cioran, *Lettera-prefazione* a F. Savater, *Cioran un angelo sterminatore*, cit., pp. XX-XXI, corsivo nostro. Abbiamo già citato questo passaggio alla nota 55 del presente elaborato: è giunto ora il momento di tematizzarlo e affrontarlo con la dovuta attenzione.

<sup>641</sup> Cfr. paragrafo 1.6 del presente elaborato.

<sup>642</sup> Ci occuperemo di questo aspetto del pensiero cioraniano nel paragrafo successivo.

volontaristico, in qualche modo: non è sufficiente subire la corrosione da parte di domande insolubili e fondamentali, bisogna accettarle, crogiolarsi in esse come in un vizio, bisogna esserne all'altezza. Facciamo notare, di sfuggita, come queste affermazioni possano essere riconducibili a quelle svolte su Fitzgerald nel capitolo precedente<sup>643</sup>. Il riferimento al vizio, poi, non è ovviamente casuale. In un capitolo del *Sommario* intitolato *Meraviglie del vizio* Cioran svolge un parallelismo tra il pensatore e il vizioso: riassumendo, sostiene che il pensatore si impegna per tutta la vita al fine di raggiungere quella *lucidità affettiva* alla quale il vizioso perviene semplicemente seguendo la sua inclinazione<sup>644</sup>; Cioran cioè accomuna e volontariamente confonde i piani – per questo parla dell'ossessione dell'essenziale come di un vizio, un vizio che, ancora una volta, esclude dalla società, allontana dagli altri, rende marginali. Tornando alla nostra citazione, Cioran, per spiegare cosa intendesse, porta un esempio, anzi un caso: parla infatti di un mendicante che era solito fargli visita e che egli considerava il più grande filosofo a lui contemporaneo, in quanto la sua vita si *confondeva* con i suoi interrogativi sull'insolubile e sull'inestricabile, in quanto egli *era* quegli interrogativi dato che li portava dentro di sé. Cioran sostiene anche di aver confessato al senzatetto questa sua convinzione e di ignorare che fine egli avesse fatto. Prima di concludere l'analisi della nostra citazione, riteniamo necessaria un'integrazione. Abbiamo trovato un altro luogo in cui Cioran parla di questo mendicante: si tratta di un'intervista contenuta in *Un apolide metafisico* successiva di nove anni alla lettera da cui abbiamo tratto la citazione (quest'ultima è infatti datata 1973, mentre l'intervista è del 1982). Ascoltiamolo:

“A Parigi ho conosciuto un mendicante che suonava il flauto nei caffè all'aperto. Passava il tempo a riflettere. Un giorno che era completamente disperato è venuto a casa mia. Avevo sempre creduto che fosse morto perché non lo vedevo da anni, ed era senza fissa dimora, non aveva recapito. A volte dormiva sotto i ponti, a volte nei grandi alberghi, perché guadagnava molti soldi ma li spendeva tutti. Quando è venuto da me gli ho detto: « Ascolta, tu sei il più grande filosofo di Parigi, l'unico grande filosofo contemporaneo ». Mi ha risposto: « Mi prendi in giro, mi sfotti ». Ho protestato: « No, assolutamente. Se te lo dico, è perché tu *vivi*, rifletti continuamente; fai l'esperienza dei problemi, e i tuoi problemi sono intrecciati alla tua vita ». La sua esistenza mi ricordava

---

<sup>643</sup> Cfr. paragrafo 1.8 del presente elaborato.

<sup>644</sup> Cfr. *Sommario*, pp. 192-194.

quella dei filosofi greci che tenevano i loro discorsi nelle strade e nei mercati. Le sue parole erano tutt'uno con la vita stessa<sup>645</sup>”.

La citazione in questione non aggiunge praticamente nulla di nuovo alle nostre asserzioni precedenti, salvo esplicitare un parallelismo che nella lettera-prefazione rimaneva occulto: quello tra la vita completamente dedicata alla riflessione e alla filosofia del mendicante e l'esistenza dei filosofi greci di cui abbiamo parlato poco sopra. Non ci resta che concludere la disamina di queste citazioni alla stessa maniera in cui Cioran conclude la sua lettera-prefazione: anch'egli si ritiene un po' filosofo, nella misura in cui, grazie ai suoi malanni, egli avanza sempre più verso l'insicurezza. L'intrecciare la filosofia con la vita, il vivere il proprio pensiero senza sconti, fino in fondo, a costo di rovinarsi l'esistenza nell'insolubile – dato che questo, per Cioran, significa probabilmente essere nella *verità* – è indubbiamente un elemento di superiorità nei confronti di coloro che vivono la filosofia come una professione, come coloro che sono pagati per essere impersonali. Secondo Cioran questa impersonalità, questa astrazione costante e quasi automatica hanno reso la filosofia completamente estranea e separata dalla vita stessa: l'hanno resa, a suo avviso, inerme di fronte al vero problema – che è sempre stato e resta come sopportare la vita.

“Mi sono allontanato dalla filosofia quando mi è diventato impossibile scoprire in Kant qualche debolezza umana, qualche accento vero di tristezza; in Kant e in tutti i filosofi. Rispetto alla musica, alla mistica e alla poesia, l'attività filosofica discende da una linfa svigorita e da una profondità sospetta, che non hanno attrattiva se non per i timidi e i tiepidi. D'altronde, la filosofia – inquietudine impersonale, riparo presso idee anemiche – è la risorsa di tutti coloro che rifuggono dall'esuberanza corruttrice della vita. [...] Non si può eludere l'esistenza con delle spiegazioni, si può solo subirla, amarla o detestarla, adorarla o temerla, in quell'alternanza di felicità e di orrore che esprime il ritmo stesso dell'essere, le sue oscillazioni e le sue dissonanze, le sue veemenze amare o allegre. Chi di noi non è esposto, per imprevisti o per necessità, a una disfatta clamorosa, e chi, allora, non leva le mani in preghiera per poi lasciarle cadere ancor più vuote delle risposte che ci dà la filosofia? Parrebbe che la missione di questa consista nel proteggerci finché la sventatezza della sorte ci lascia procedere al di qua dello sgomento e nell'abbandonarci non appena siamo costretti ad affondarvi. E come potrebbe essere diversamente se si pensa quanto poco le sofferenze dell'umanità siano entrate nella filosofia? L'esercizio filosofico non è fecondo; è solo onorevole. [...] Non si *discute* l'universo, lo si *esprime*. E la filosofia non lo esprime. I veri problemi non iniziano se non dopo averla percorsa o esaurita, dopo l'ultimo capitolo di un immenso tomo che

---

<sup>645</sup> *Apolide*, pp. 118-119.

metta il punto finale in segno di rinuncia davanti all'Ignoto, nel quale si radica ogni nostro istante, e contro cui dobbiamo lottare perché è naturalmente più immediato, più importante del pane quotidiano. Qui il filosofo ci abbandona: nemico del disastro, è sensato come la ragione e prudente quanto lei. [...] Non cominciamo a vivere realmente se non una volta giunti in fondo alla filosofia, sulla sua rovina, quando abbiamo capito sia la sua terribile insignificanza sia l'inutilità del farvi ricorso, in quanto non è di alcun aiuto<sup>646</sup>.

Cioran pronuncia con queste parole infuocate il suo *Addio alla filosofia*<sup>647</sup>, una filosofia che, a suo dire, si trincerava “dietro idee anemiche” per sfuggire all’“esuberanza corruttrice della vita”: essa sarebbe l’elusione dell’esistenza mediante spiegazioni e il tentativo insensato di spiegare l’universo di fronte alla necessità di esprimerlo. La filosofia resterebbe, quindi, sempre *al di qua* della vita: non cominciamo a vivere veramente se non dopo averla esaurita, dopo aver compreso che essa è inutile di fronte ai problemi insolubili della sofferenza e dell’Ignoto, con cui dobbiamo lottare ogni giorno, ogni istante. La vita reale prenderebbe quindi le mosse solo una volta giunti in fondo alla filosofia – bisogna esaurirla per giungere alla sua fine che è anche il suo fine:

“Per me non c’è alcun dubbio che la saggezza sia lo scopo principale della vita, ed è per questo che ritorno sempre agli stoici. Loro hanno raggiunto la saggezza, perciò non si possono più chiamare filosofi in senso proprio. Dal mio punto di vista la saggezza è il termine naturale della filosofia, la sua fine e il suo fine. Una filosofia finisce in saggezza e per ciò stesso scompare<sup>648</sup>”.

Cioran introduce qui un altro *ideale* da contrapporre al filosofo astratto e impersonale: si tratta del saggio stoico che, proprio in quanto tale, non può più considerarsi filosofo. Teniamo a sottolineare come la proposta di questo nuovo modello non sia in contrasto con le affermazioni precedenti in quanto lo stoicismo, com’è noto, altro non è che “la versione migliorata o snaturata, come si vuole<sup>649</sup>” del cinismo. Egli considera la saggezza il termine naturale della filosofia e lo scopo principale della vita. Una filosofia finisce in saggezza e per questo scompare, sostiene Cioran. Poco oltre, nella medesima intervista, Cioran ribadisce e amplia la riflessione a riguardo:

---

<sup>646</sup> *Sommario*, pp. 67-69.

<sup>647</sup> È questo il titolo del paragrafo da cui abbiamo tratto questa citazione.

<sup>648</sup> *Apolide*, p. 291.

<sup>649</sup> *Squartamento*, p. 151.

“I delusi della filosofia si volgono verso la saggezza. Ed è giustissimo. Se è vero che bisogna cominciare dalla filosofia, bisogna anche essere capaci di staccarsi dalla filosofia. Anzi, è probabilmente il supremo dovere. Dev’essere per questa ragione che la saggezza antica mi ha fatto una così forte impressione, quella filosofia degli antichi che per l’appunto aveva smesso di essere una filosofia nel senso in cui, per esempio, la intendeva Aristotele. Oggi il problema della conoscenza è diventato accessorio; in primo piano è il modo di affrontare la vita, il problema di come riuscire a sopportarla. In ultima analisi io conosco solo due grandi problemi: come sopportare la vita e come sopportare se stessi. Compito quanto mai arduo. Né ci sono risposte definitive per venirne a capo. Semplicemente ciascuno deve risolvere almeno in parte questi problemi da sé. Esiste forse nella vita sofferenza più grande del dover sopportare se stessi, alzarsi ogni mattina e dire: « È iniziato un altro giorno, bisogna trascorrerlo tutto, devo sopportare anche questa giornata ». Dunque, non è soltanto questione di agire, di creare... È anche per questo che sono contrario al lavoro. Non bisogna nemmeno scrivere. L’unica cosa importante è aver sempre davanti agli occhi questi problemi insolubili e vivere come Epitteto o Marco Aurelio. Allora non si è più nelle vicende vissute, ma nella contemplazione. I nostri contemporanei hanno perduto la facoltà di contemplare le cose. Hanno disimparato l’arte di perdere tempo in modo intelligente. Se dovessi fare un mio bilancio, dovrei dire che sono il risultato delle mie ore perse. Non ho esercitato nessun mestiere e ho sprecato tantissimo tempo. Ma questa perdita di tempo è stata in realtà un guadagno. Soltanto l’uomo che se ne sta in disparte, che non fa come gli altri, conserva la facoltà di capire veramente qualcosa. Non sarà per niente moderno quello che sto dicendo, ma tutta l’Antichità è vissuta con questa idea. Oggi non è più possibile. È una posizione che non ha più senso per il mondo d’oggi. Ma questo mondo comunque perirà, non ci sono dubbi in proposito<sup>650</sup>”.

Cioran subisce la fascinazione della saggezza antica, che comincia dalla filosofia e la esaurisce, in quanto ritiene il crepuscolo da cui essa nasce paragonabile al nostro. Oggi come allora un certo modo di filosofare è *morto*: “Trovandoci nel punto simmetrico dell’agonia antica, in preda agli stessi mali e vittime di seduzioni egualmente ineluttabili, noi vediamo i grandi sistemi distrutti dalla loro perfezione limitata<sup>651</sup>”, scrive Cioran in *Pensatori crepuscolari*. “Il culto della conoscenza<sup>652</sup>”, “la filosofia nel senso in cui la intendeva Aristotele” hanno fatto il loro tempo in quanto restano “limitati al campo concettuale<sup>653</sup>” e rifiutano “l’ingerenza dei tormenti, la ricerca della liberazione e della meditazione disordinata sul dolore<sup>654</sup>”, diventando così accessori: i

---

<sup>650</sup> *Apolide*, pp. 291-293.

<sup>651</sup> *Sommario*, p. 53.

<sup>652</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>653</sup> *Ibidem*.

<sup>654</sup> *Ibidem*.

veri problemi riguardano come “soportare la vita e come suportare se stessi”. Siamo di fronte, secondo Cioran, a problemi che non possono che sorgere in epoche di decadenza e di declino: non bisogna pertanto confondere la fascinazione cioraniana per la saggezza antica come una fascinazione totalmente positiva, senza alcuna riserva. Il suo disinganno gli impedisce questo tipo di adesioni: ciò che interessa a Cioran è qui il saggio come “caso limite, che si incontra nei periodi estremi a conferma eccezionale della patologia generale<sup>655</sup>”. Indubbiamente egli condivide, idealizza – e in qualche misura addirittura pratica – la vita contemplativa dei saggi stoici: è un tratto della sua riflessione a noi già noto come egli sostenga la necessità di perdere tempo in modo intelligente, di come egli si ritenga addirittura il prodotto delle sue ore *sprecate*. E non è nuovo neppure il rifiuto, seppur da egli stesso consapevolmente contraddetto, di produrre un’opera<sup>656</sup> (in entrambi i casi egli risponde alla sua visione del mondo storico come mondo della caduta, come mondo della condanna). Ma la saggezza, per Cioran, resta appunto un limite consciamente irraggiungibile e, al limite, neppure perseguibile per noi moderni crepuscolari, ben più corrotti di coloro che sperimentarono le antiche decadenze. Il saggio epicureo e stoico<sup>657</sup> non è per lui un modello più di quanto non lo siano il santo, il mistico o il dialettico buddhista: ad essi Cioran si interessa, si avvicina, forse addirittura tende, ma permane sempre in lui una reale impossibilità di credere in qualcosa o in qualcuno, soprattutto in se stesso. Ascoltiamo, a suggello di questa nostra argomentazione, la definitiva presa di distanza di Cioran dalla saggezza:

“Il saggio è ostile al nuovo. Disingannato, abdica: è la sua forma di protesta. Orgoglioso che si isola nella norma, che si afferma indietreggiando. A che cosa tende? A scavalcare o neutralizzare le sue contraddizioni. Se vi riesce, dimostra che queste mancavano di vigore, che le aveva superate prima di sfidarle. Difettandogli l’istinto, gli è facile essere padrone di sé, pontificare nell’anemia della sua serenità. Per poco che siamo trascinati da noi stessi, ci accorgiamo che non è in nostro potere frenare, smussare o eludere le nostre contraddizioni. Esse ci guidano, ci stimolano e ci uccidono. Il saggio, elevandosi al di sopra di esse, vi si adatta, non ne soffre, non ci *guadagna* nulla a morire: in vita è

---

<sup>655</sup> Ivi, p. 53.

<sup>656</sup> *Sillogismi*, p. 40: “In altri tempi il filosofo che non scriveva ma pensava non incorreva nel disprezzo; da quando ci si prosterna davanti all’efficacia, per la massa l’*opera* è diventata l’assoluto; coloro che non producono opere sono considerati dei «falliti». Ma questi «falliti» sarebbero stati i saggi di quei tempi: essi riscatteranno il nostro proprio per non avervi lasciato traccia”.

<sup>657</sup> *Sommario*, p. 52: “Epicurei e stoici, esperti in saggezza, nobili ciarlatani sorti ai margini della filosofia per guarire una prostrazione incurabile e generalizzata”.

un semivivo. In altri tempi era un modello; per noi non è che un relitto biologico, un'anomalia senza attrattive<sup>658</sup>”.

Parole che oseremmo definire definitive e che ci mostrano come Cioran condanni il saggio per lo stesso ordine di motivi per cui condannava il filosofo di professione: quest'ultimo eludeva i propri tormenti e la vita attraverso l'impersonalità, il saggio non li ha mai conosciuti perché è sempre vissuto a metà. Paradossalmente Cioran rinnega queste due figure in nome dell'uomo, di quello stesso uomo che egli osteggia e disprezza da sempre, ma a cui resta sempre fedele perché non si è mai tanto uomini come quando si rinnega e si disprezza la propria condizione. Volendo, però, applicare a Cioran il suo stesso procedimento, potremmo chiederci cosa significhino, cosa nascondano questi rifiuti. Nel suo saggio su Valéry, Cioran svela il retroscena dell'avversione alla filosofia: “L'odio della filosofia è sempre sospetto: si direbbe che non ci si perdona di non essere stati filosofi e, per mascherare quel rimpianto, o quell'incapacità, si malmenano coloro che, meno scrupolosi o più dotati, ebbero la ventura di edificare quel piccolo universo inverosimile che è una dottrina filosofica ben articolata<sup>659</sup>”. Autobiografia? Non ci sentiamo di avanzare ipotesi, ma ci riserviamo di conservare il sospetto. Nei *Sillogismi* ad esempio troviamo un aforisma che suona così: “Il pensiero che si affranca da ogni partito preso si disgrega e imita l'incoerenza e la dispersione delle cose che vuole afferrare. Con idee « fluide » si *abbraccia* la realtà, la si sposa; non la si spiega. Così, paghiamo caro il « sistema » che non abbiamo voluto<sup>660</sup>”. Ci occuperemo dell'avversione cioraniana al sistema nel capitolo seguente: qui ciò che volevamo sottolineare è l'emergere di una punta, appena percettibile, di amarezza per una condizione impossibile e irraggiungibile. Non osiamo spingerci oltre, ci accontentiamo di un dubbio pungente. E per quanto riguarda la saggezza? Non potrebbe essere la stessa cosa? Cioran previene la nostra obiezione: “Se diffamate la saggezza è perché non potete accedervi, perché vi è « preclusa » forse penserete. Anzi, è sicuro che lo pensiate. Al che vi risponderò che è troppo *tardi* per essere saggi, che in ogni caso non servirebbe a nulla, senza contare che uno stesso baratro ci inghiottirà tutti, saggi o folli. Riconosco del resto di essere il saggio che non sarò mai... Ogni formula salvifica agisce su di me come un veleno: mi disfa, aumenta le mie difficoltà, aggrava i miei

---

<sup>658</sup> *La tentazione*, pp. 107-108.

<sup>659</sup> *Esercizi*, p. 94.

<sup>660</sup> *Sillogismi*, p. 36.



rapporti con gli altri, irrita le mie piaghe, e invece di esercitare sull'economia dei miei giorni una virtù salutare, agisce in modo nefasto. Sì, ogni saggezza su di me ha l'effetto di un *tossico*<sup>661</sup>”. Refrattario alla saggezza come a una sostanza tossica, impossibilitato per onestà e indole<sup>662</sup> alla filosofia – estromesso quindi dal pensiero *serio* –, cosa resta a Cioran? Gli resta l'*ironia*. L'ironia di comporre un elogio della futilità, di quella futilità così difficile da raggiungere da essere sospettata di essere *ideale* – la futilità di un esilio metafisico...

“Il mio proposito era di mettervi in guardia contro la Serietà, contro questo peccato che nulla può riscattare. In cambio volevo proporvi la futilità. Ora – perché dissimularlo? – la futilità è la cosa più difficile al mondo, la futilità cosciente, acquisita, volontaria. Nella mia presunzione speravo di arrivarvi tramite la pratica dello scetticismo<sup>663</sup>. Quest'ultimo tuttavia si adatta al nostro carattere, segue i nostri difetti e le nostre passioni; anzi le nostre follie. (Ci sono tanti scetticismi quanti sono i temperamenti). Il dubbio si fortifica con tutto ciò che lo invalida o lo combatte; è un male all'interno di un altro male, un'ossessione nell'ossessione. Se pregate si innalza al livello della vostra preghiera; sorveglierà il vostro delirio, pur imitandolo; nel bel mezzo della vertigine dubiterete vertiginosamente. Così di abolire la serietà lo stesso scetticismo non è in grado; e neppure, ahimè, la poesia. [...] La futilità non sarebbe allora che un « ideale » ? È quel che temo, è quello a cui non mi rasseggerò mai. Tutte le volte che mi sorprendo ad accordare un'importanza alle cose, metto sotto accusa il mio cervello, ne diffido e gli imputo un qualche cedimento, una qualche depravazione. Tento di sottrarmi a tutto, di elevarmi sradicandomi; per diventare futili, dobbiamo tagliare le nostre radici, diventare metafisicamente *stranieri*<sup>664</sup>”.

E l'ironia di proporre allo spirito un modello di comportamento inaudito e provocatorio – eppure perfetto – per i filosofi che popolano, o popoleranno, i marciapiedi della terra:

“Il filosofo, disgustato dai sistemi e dalle superstizioni, ma ancora perseverante sulle strade del mondo, dovrebbe imitare il pirronismo da marciapiede che manifesta la creatura meno dogmatica: la prostituta. Lei che è distaccata da tutto e aperta a tutto; che sposa l'umore e le idee del cliente; che cambia tono e faccia a seconda dell'occasione; che è pronta a essere triste o gaia, pur restando indifferente; che prodiga sospiri per

---

<sup>661</sup> *La tentazione*, p. 108.

<sup>662</sup> Cfr. paragrafo 2.7 del presente elaborato.

<sup>663</sup> *Sillogismi*, p. 40-41: “Viene il momento in cui lo scettico, dopo aver messo tutto in questione, non ha più di che dubitare; ed è allora che sospende veramente il giudizio. Che cosa gli resta? Divertirsi o cadere nel torpore – la frivolezza o l'animalità”.

<sup>664</sup> *La tentazione*, pp. 103-104.

interesse commerciale; che rivolge al godimento sincero di colui che le sta addosso uno sguardo illuminato e falso – propone allo spirito un modello di comportamento che rivaleggia con quello dei saggi. Essere senza convinzioni riguardo agli uomini e a se stessi: questo è l'alto insegnamento della prostituzione, accademia ambulante di lucidità, al margine della società come [la]<sup>665</sup> filosofia. « Tutto quello che so, l'ho imparato dalla donne di strada », dovrebbe esclamare il pensatore che accetta tutto e rifiuta tutto, quando, seguendo il loro esempio, si è specializzato nel sorriso stanco, quando gli uomini non sono per lui altro che clienti, e i marciapiedi del mondo il mercato dove vende la sua amarezza, così come le sue compagne vendono il loro corpo<sup>666</sup>.

## 2.7 La feccia del pensiero

“Come attardarsi il giorno dopo su un'idea di cui ci si era occupati il giorno prima? – Dopo una qualunque notte, non si è più gli stessi, ed è una truffa recitare la farsa della continuità. – Il frammento, [...]”<sup>667</sup> genere ingannevole certamente, benché il solo onesto<sup>668</sup>”.

Quello che resta di un filosofo è il suo temperamento, ciò che fa sì che egli *si dimentichi*, che si abbandoni alle sue contraddizioni e ai suoi capricci, ad alcune reazioni non compatibili con le linee fondamentali del suo sistema. Se mira alla verità, si emancipi da ogni preoccupazione di coerenza. Deve esprimere unicamente ciò che pensa, non ciò che ha *deciso* di pensare. Più sarà vivo, più si lascerà andare a se stesso; e sopravviverà soltanto se non terrà conto di ciò in cui *dovrebbe* credere<sup>669</sup>”.

“Il pensiero spezzato, frammentario, ha tutta l'incongruenza della vita; mentre l'altro, quello

---

<sup>665</sup> Riscontriamo qui un errore di traduzione: l'originale francese, infatti, recita: “[...] *en marge de la société comme la philosophie.*” (*Œuvres*, p. 651, corsivo nostro), mentre la traduzione dell'edizione Adelphi cita “al margine della società come *della* filosofia.” (*Sommario*, p. 105, corsivo nostro).

<sup>666</sup> *Sommario*, p. 105.

<sup>667</sup> Abbiamo soppresso qui la parola 'unico' in quanto, a nostro avviso, errore di traduzione. L'originale francese suona così: “*Le fragment, genre décevant sans doute, bien que seule honnête.*” in *Œuvres*, p. 1495.

<sup>668</sup> *Squartamento*, pp. 163-164.

<sup>669</sup> *Demiurgo*, p. 154.

coerente, rispetta soltanto le proprie leggi, non acconsentirebbe mai a riflettere la vita, e ancor meno a scendere a patti con lei<sup>670</sup>”.

Abbiamo scelto queste parole cioraniane come epigrafe, in quanto, in esse, Cioran, seppur non esplicitamente, descrive il suo pensiero: un pensiero disorganizzato, asistematico, incapace per probità e stanchezza di trovare una sistemazione coerente, di eliminare le proprie contraddizioni interne. Siamo cioè di fronte probabilmente alla resa dei conti, al punto decisivo, nel senso che *decide* di tutta la riflessione cioraniana e delle sue esplosioni all'esterno e che, al contempo e molto più modestamente, che decide di noi, del nostro lavoro – punto che decide, anche, seppur in parte, della questione sulla filosofia. Ciò che andremo ad affrontare è infatti un modo, oltremodo peculiare e personale, di fare filosofia. Un modo così personale, come abbiamo dimostrato sopra, e irripetibile da rendere quasi inutile ogni domanda su di esso: un pensiero che mira a scalzare ogni fondamento, che mira alla delegittimazione di tutto, come può essere oggetto di legittimazione? E soprattutto davvero la necessita? Deve cioè farsi carico dei canoni e dei giudizi imposti dalla filosofia ufficiale? Le interessa ancora richiamarsi al nome di “filosofia”? E, non da ultimo, come vive questo pensiero il rapporto con la contraddizione? Parafrasando la domanda di Calasso da noi già sollevata a suo tempo, può questo pensiero essere confutato in quanto *incongruo*? Molte domande, tutte fondamentali. Si impone, però e pregiudizialmente, un'esigenza: quella di restituire, innanzitutto e nella maniera più esauriente possibile, il *ritmo* e il *passo* del pensiero cioraniano, oltre che al retroscena di questo incedere. Solo così, potremmo tentare di avanzare delle risposte *decenti* per le nostre questioni così decisive. Innanzitutto bisogna chiarire e tematizzare la nozione di *frammento*: la sua importanza nella riflessione e nella vita di Cioran è talmente notevole che definirla fondamentale sembra quasi riduttivo. Si potrebbe, probabilmente senza esagerare, considerare tale nozione come la chiave di volta per spiegare tutto Cioran, uomo del frammento *par excellence*, frammento egli stesso. La forma espressiva scelta da Cioran è infatti, a nostro avviso, un riflesso esteriore della sua indole, del suo *destino* e, al contempo, *ribellione metodica* al pensiero rappresentativo e alla sua inevitabile distanza dall'essenziale che, come abbiamo in parte già visto e come vedremo nello specifico nel capitolo seguente, risiede nel silenzio. Inoltre in Cioran il frammento si qualifica come la cifra del nostro mondo,

---

<sup>670</sup> *Quaderni*, p. 134.

come espressione di quella futilità cosciente di cui parlavamo nel paragrafo precedente – in quanto mantiene quell’elemento ludico, farsesco, quasi del motto di spirito – e, non da ultimo, come garanzia di onestà intellettuale, l’unica possibile. Cercheremo, per quanto possibile, di limitarci qui alla *cifra* del pensiero cioraniano, tentando di tirare le somme del percorso da noi svolto all’interno del presente capitolo: la nostra intenzione sarebbe, pertanto, di rivolgerci il meno possibile alla forma espressiva che maggiormente testimonia, anche esteriormente, dell’indole cioraniana – ossia l’aforisma – al quale vorremmo dedicare parte di un paragrafo successivo. Dopo queste cautele programmatiche, addentriamoci nella questione: ci rifaremo soprattutto alle interviste, dato che Cioran, nelle opere, difficilmente parla di ciò che scrive e tantomeno di come lo scrive, considerando troppo “da scrittore” un atteggiamento del genere<sup>671</sup>. Ma nelle interviste gli viene spesso chiesto conto di questa sua *decisione* e di cosa essa significhi, per lui, in varie sfere: le sue riflessioni in merito sono, per noi, una vera e propria miniera d’oro. Cominciamo innanzitutto dalla nostra sfera, dalla filosofia. È merce comune e quotidiana l’opinione che, in seguito alla *crisi epocale* incarnata da Nietzsche, non sia più possibile fare filosofia allo stesso modo, non si possa più aspirare a un sistema formale che sia onnicomprensivo e totalizzante, non si possa più nemmeno scrivere come si scriveva prima. Lo stesso Cioran arriva ad affermare, come abbiamo visto, che siamo giunti alla fine della filosofia: affermazione condivisibile, come abbiamo già sostenuto, solo se con fine della filosofia si intenda la fine di un certo modo di filosofare, un modo che abbiamo definito storicista e al contempo ingenuo (in quanto ignora se stesso e il suo *gesto*, oltre alle forze che lo dominano, illudendosi di dominarle). Il posto vacante, l’assenza è stata riempita (come sostiene Savater) “da attività diverse, autocritiche<sup>672</sup>” in cui non è arbitrario inserire la stessa opera di Cioran. Ascoltiamo quindi cosa sostiene il nostro autore a proposito dei modi di sopravvivenza della filosofia:

“Credo che la filosofia non sia più possibile se non come *frammento*. Sotto forma di esplosione. Ormai non è più possibile mettersi a elaborare un capitolo dopo l’altro in forma di trattato. Sotto questo aspetto Nietzsche è stato sommamente liberatorio. Ed è

---

<sup>671</sup> *Apolide*, p. 177: “Se parlassi da scrittore, parlerei di quello che scrivo. Invece non lo faccio. Ciò di cui parlo sono le mie esasperazioni e i miei stupori pressoché quotidiani, cose che, a rigore, anche una serva potrebbe capire. Sarebbe ridicolo da parte mia comportarmi alla stregua di uno scribacchino”. Cfr. anche *Esercizi*, pp. 99-100: “Lo scrittore si guardi bene dal riflettere troppo sul linguaggio, eviti a ogni costo di farne l’oggetto delle sue ossessioni, non dimentichi che le opere importanti sono state fatte a *dispetto* del linguaggio. Un Dante era assillato da ciò che aveva da dire, non *dal* dire”.

<sup>672</sup> *Ivi*, p. 27.

stato lui a sabotare lo stile della filosofia accademica, ad *attentare* all'idea di sistema. È stato liberatorio perché, dopo di lui, si può dire tutto... Oggi siamo tutti frammentisti, anche quando scriviamo libri apparentemente coordinati. Il che è poi in carattere con il nostro stile di civiltà<sup>673</sup>.

Nietzsche è, ancora una volta, l'elemento di rottura, il dinamitardo che ha sabotato "lo stile della filosofia accademica", ossia che ha *attentato* "all'idea di sistema": "sommamente liberatorio" chiosa Cioran. La filosofia, oggi, non sarebbe quindi più possibile se non come *frammento*, come esplosione. A nostro avviso, queste poche parole cioraniane sono assolutamente profonde e inconfutabili. Permettiamoci un breve *excursus*: seppur sommario e generale, lo reputiamo utile ai nostri scopi. L'esplosione della forma, l'impossibilità della sistematizzazione sono – per *essenza* – il riflesso esteriore, evidente dell'esplosione della stessa sostanza etica e storica che l'Occidente ha per lungo tempo chiamato *soggetto*. A un soggetto inteso come *sostanza*, avente realtà propria, separata dal mondo, anzi dominatore del mondo considerato come oggetto – abbiamo parlato in precedenza della concezione dell'*ob-jectum* – corrispondeva la possibilità e la necessità di esprimersi mediante sistemi onnicomprensivi e rassicuranti, in cui la contraddizione veniva automaticamente esclusa o riguadagnata alla causa del sistema, facendone una semplice tappa, nel progresso inevitabile e trionfale dello spirito. Dalle opposizioni dualistico-assiologiche della metafisica classica si passava così al sistema triadico idealistico-hegeliano in cui il ruolo svolto dal negativo, dal non essere, si riduceva a vittima sacrificale all'altare della sintesi mediante la quale la ragione rassicura se stessa ad ogni momento. Ora, l'impossibilità di scrivere trattati sistematici è sintomo ben più grave di un semplice mutamento di modello: lo stile è, al contempo, maschera e confessione, sostiene lo stesso Cioran. Tale impossibilità, dicevamo, ne riflette un'altra: l'impossibilità di essere *uno*, di essere sostanza etica, sopraggiunta alla coscienza dell'uomo moderno; per usare termini nietzschiani l'individuo si scopre *dividuo*, si scopre come somma di atteggiamenti, scopre l'illusorietà di quell'unità che egli credeva essere. E se si è molti, si può solo pensare *come se* si fosse uno: ma questo, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, è solo un artificio dello spirito, una cautela dell'intelletto per permetterci la sopravvivenza. Il negativo si impone qui come una forza corrosiva – all'interno del processo del pensiero – che non accetta più di essere ricondotta nell'alveo della sintesi, che si oppone alla formalizzazione omologante e

---

<sup>673</sup> *Apolide*, p. 27.

reclama la propria differenza. Non è un caso che Cioran sostenga che oggi siamo tutti frammentisti, anche quando apparentemente scriviamo libri più coordinati. E aggiunga che questo modo di esprimersi è in carattere con il nostro stile di civiltà. La modernità coincide proprio con questa deriva, al contempo drammatica e liberatoria. Ovviamente questa rapidissima esposizione meriterebbe maggior spazio e una migliore argomentazione: purtroppo per ragioni di economia ci vediamo costretti a limitarci a questi brevi cenni. Torniamo ora al nostro filo conduttore. L'*attentato* nietzschiano al sistema pone in primo piano, come abbiamo detto, la questione sulla possibilità stessa della filosofia: questione che si collega automaticamente al problema dell'onestà intellettuale – un problema, a nostro avviso, molto importante e molto profondo. Il *frammentare*, per usare la terminologia cioraniana, sarebbe in maggior consonanza con la probità: richiamandosi a Nietzsche, Savater infatti sostiene che “nell'ambizione sistematica c'è un difetto di probità<sup>674</sup>”. Ascoltiamo cosa risponde Cioran:

“A proposito di probità le dirò una cosa. Quando uno comincia a scrivere un saggio di quaranta pagine su qualsiasi argomento, parte da alcune affermazioni preliminari e ne rimane *prigioniero*. Una certa idea della probità lo obbliga ad andare fino in fondo rispettandole, lo obbliga a non contraddirsi; tuttavia, a mano a mano che prosegue, il testo gli prospetta altre tentazioni, che è costretto a respingere, perché si allontanano dalla via prefissata. Siamo rinchiusi in un cerchio che abbiamo tracciato noi stessi. Ed è in questo modo che, volendo essere probi, si cade nella falsità, nella mancanza di veracità. Se questo succede in un saggio di quaranta pagine, che cosa non accadrà in un sistema! Qui sta il dramma di ogni riflessione strutturata: non permettere la contraddizione. E così si cade nel falso, si mente a se stessi per salvaguardare la coerenza. Se invece si compongono frammenti, è possibile dire nello stesso giorno una cosa e il suo contrario. Perché? Perché ogni frammento nasce da un'*esperienza* diversa, e perché queste esperienze sono vere: sono l'essenziale. Si dirà che ciò significa essere irresponsabili; ma in tal caso lo si sarà al modo stesso in cui è irresponsabile la vita. Un pensiero frammentario riflette tutti gli aspetti della tua esperienza; un pensiero sistematico ne riflette uno solo: l'aspetto *controllato*, e per ciò stesso impoverito. In Nietzsche, in Dostoevskij si esprimono tutti i tipi di umanità possibile, tutte le esperienze. Nel sistema parla solo il controllore, il *capo*. Il sistema è sempre la voce del capo: proprio per questo ogni sistema è totalitario, mentre il pensiero frammentario rimane libero<sup>675</sup>”.

---

<sup>674</sup> *Apolide*, p. 27. Savater si riferisce all'aforisma 26 delle famose *Sentenze e frecce* contenute nel *Crepuscolo degli idoli*: “Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà.” in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, tr.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, p. 28.

<sup>675</sup> *Apolide*, pp. 27-28.

Una certa idea di probità – che implicitamente assume l’equazione probità-coerenza come veritiera e normativa – secondo Cioran conduce inevitabilmente alla falsità: cerchiamo di spiegarci. Il proposito di ogni riflessione strutturata è di partire da alcune assunzioni preliminari e di condurre sino in fondo il ragionamento rispettando tali assunti e, quindi, evitando la contraddizione. Ora, secondo Cioran, queste affermazioni di partenza sono una sorta di prigione per il pensatore in quanto lo obbligano a *controllarsi*, a evitare aperture e tentazioni che il testo gli propone a mano a mano che egli prosegue in quanto esse divergono dalla strada prefissata, se non addirittura, la negano. Il pensatore si trova così rinchiuso in una sorta di recinto, di cerchio che ha tracciato egli stesso. In questo modo, volendo essere onesti, si cade senza possibilità di scampo nella falsità – nella *mancaza di veracità*. Immancabilmente si finisce per mentire a se stessi, quindi a essere falsi prima di tutto con se stessi, in nome della coerenza: alla struttura, alla coerenza si sacrifica la veracità, l’onestà di fronte a se stessi. L’esempio che Cioran porta si riferisce alla composizione di un saggio di circa quaranta pagine – giustamente egli osserva: “che cosa non accadrà in un sistema”. E aggiunge un’altra notazione decisiva: “qui sta il dramma di ogni riflessione strutturata: non permettere la contraddizione”. Eccoci finalmente giunti al punto focale. La falsità, la mancaza di veracità, l’infedeltà e l’inganno nei confronti di se stessi risiedono nell’impossibilità di contraddirsi, nel controllo che necessariamente chiunque svolga una riflessione strutturata deve esercitare su se stesso, controllo impostogli da quella che Nietzsche chiamava volontà di sistema. Dato che non è la prima volta che la nostra riflessione cozza contro la grande ombra di Nietzsche, non ci sembra inopportuno ascoltare qui un passo di Roberto Calasso in merito al *ruolo* della contraddizione in Nietzsche: reputiamo che esso possa essere illuminante anche per i nostri fini.

“Se il tratto comune della metafisica, il fossile guida dell’Occidente, è appunto la tacita pretesa che il pensiero sul mondo possa e debba presentarsi come sistema formale; se, appunto per questo, persino il pensiero su Dio, che sembrerebbe doversi sottrarre a questa coazione, si è trasformato sempre più, nella nostra storia, da teosofia, come esegesi di una parola data e inattuabile, in teologia, rudimento di un discorso deduttivo e catena di prove, non meraviglia lo scandalo dei professori di filosofia per le numerose contraddizioni che si possono riscontrare negli scritti di Nietzsche. Di fatto il senso della contraddizione in Nietzsche è affatto nuovo, egli parla ormai da un altro luogo, forse il suo discorso è incongruo, ma non è più confutabile *perché* incongruo: qui non si tratta di incorporare la contraddizione in un camuffato e non rigoroso sistema

formale, come nel grandioso tentativo dell'idealismo tedesco e soprattutto di Hegel; qui la contraddizione è affermata come potenza autonoma e irrelata, non aspetta di essere giustificata, è il gioco stesso del pensiero che la vuole e la riafferma continuamente. Nietzsche è l'avvento di un pensiero che non vuole esaurirsi nella costruzione di sistemi formali, consapevoli o inconsapevoli, che non sa e non vuole dare prove, che si presenta come puro imperativo, come successione di forme, tendenzialmente ignaro in ogni passo che lo precede e che lo segue. Che cosa può fare questo pensiero delle proprie contraddizioni? Forse le dimentica<sup>676</sup>.

“Lo scandalo dei professori di filosofia” per le contraddizioni nietzschiane sottace le medesime motivazioni della sufficienza, se non addirittura della noncuranza, con cui i detrattori di Cioran lo liquidano bollandolo come incoerente, incongruo, irresponsabile. È all’opera l’istanza, potente e totalizzante della formalizzazione, di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti: si tratta della pretesa, ovviamente tacita, che il pensiero sul mondo debba presentarsi come un sistema formale, talmente cogente da inglobare anche il pensiero su Dio (nella trasformazione da teosofia, indice di una rivelazione e di un’impossibilità, a teologia, affermazione di una volontà deduttiva e della necessità di un sistema di prove) e che, in nome della coerenza, nega la potenza e la veracità della contraddizione. Il senso della contraddizione in Nietzsche – e, a nostro avviso, anche in Cioran – è invece del tutto nuovo: “forse il discorso di Nietzsche è incongruo, ma non è più confutabile *perché* incongruo”, scrive Calasso. Nietzsche parla un *altro luogo* e non è neppure pensabile che si possano applicare a lui i criteri della metafisica formalizzante, proprio quella metafisica per la quale egli è stato, a dispetto dell’opinione heideggeriana, la dinamite – l’attentatore. Non siamo più, come abbiamo già sostenuto in precedenza, nella necessità totalizzante – e quindi incorporante la contraddizione – del “camuffato e non rigoroso sistema formale” idealistico-hegeliano: la contraddizione, in Nietzsche, non si lascia incorporare, ma bensì si afferma come “potenza autonoma e irrelata”, che non attende e non necessita giustificazioni, che trova il suo *senso* e il suo *ruolo* nel “gioco stesso del pensiero che la vuole e la riafferma continuamente”. Con Nietzsche assistiamo all’avvento di un pensiero che rifiuta di esaurirsi nella costruzione, conscia o inconscia, di sistemi formali, di un pensiero “che non sa e non vuole dare prove, che si presenta come puro imperativo, come successione di forme, tendenzialmente ignaro in ogni passo di ciò che lo precede e che lo segue”, un pensiero che, forse, *dimentica* le proprie contraddizioni. Sin qui le meravigliose parole di Calasso

---

<sup>676</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., pp. 173-174.



su Nietzsche. Ma *quanto* di queste affermazioni può riflettersi su Cioran? A nostro avviso, e con le dovute cautele, una gran parte del discorso di Calasso potrebbe valere anche per il nostro autore. Innanzitutto il luogo: è indubbio che il dopo-Nietzsche abbia rotto una sorta di continuità di luogo, abbia permesso di guardare e affrontare il grande fossile-guida dell'Occidente da un'altra prospettiva, anzi da altre prospettive. Non è, però, affatto scontato che questo luogo sia il medesimo per tutti o che tutti possano accedervi: se fosse così, non avremmo altro che una serie di repliche, di brutte copie, di Nietzsche che si scagliano, con furia proporzionale al loro livello di clonazione e quindi di distanza dall'originale, contro la metafisica. Fortunatamente non è così: Nietzsche ha aperto un varco da cui non si può uscire, ma da cui si può vedere. E sono gli occhi che guardano a essere diversi. Sono gli occhi che devono avere la forza di sopportare la visione, il nulla della visione. Gli occhi di Cioran sono in grado di farlo. "A modo mio, devo essere un lottatore, perché non ho ceduto sotto il peso delle mie rimuginazioni"<sup>677</sup>. Come abbiamo già sostenuto, parla anch'egli da un altro luogo – *altro* rispetto dalla metafisica e *altro* rispetto allo stesso Nietzsche – un luogo della lucidità, il fondo della lucidità stessa dove la vita si mostra nuda e irreali. Il movimento del pensiero cioraniano è però assimilabile a quello nietzschiano, in quanto *istintivamente* si rifiuta al finto rigore del sistema formale e rivendica la veracità del frammento e della contraddizione. Parlando di Pascal, Cioran una volta ha sostenuto: "Per tutta la vita ho pensato a Pascal... Sa, l'aspetto frammentario, l'uomo del frammento. Anche l'uomo dell'istante... C'è più *verità* nel frammento"<sup>678</sup>. La verità, la veracità del frammento risiede nella possibilità di contraddirsi, nel non dover sottostare a una coerenza impossibile e imposta dall'esterno, regolata dalla pretesa formalizzante del principio di non contraddizione – imposizione *logica* con funzione di controllo all'illogicità per essenza incontrollabile dell'esistenza. Riascoltiamo parte della citazione cioraniana di partenza: come abbiamo sostenuto poco sopra il sistema, la riflessione strutturata sacrificano la veracità della contraddizione all'altare della coerenza; "se invece si compongono frammenti, è possibile dire nello stesso giorno una cosa e il suo contrario. Perché? Perché ogni frammento nasce da un'*esperienza* diversa, e perché queste esperienze sono vere: sono l'essenziale. Si dirà che ciò significa essere irresponsabili; ma in tal caso lo si sarà al modo stesso in cui è irresponsabile la vita". Il frammento riflette l'esperienza, anzi la singolarità di ogni esperienza: testimonia

---

<sup>677</sup> *Esercizi*, p. 222.

<sup>678</sup> *Apolide*, p. 48.

cioè della diversità ineliminabile di ogni evento di esperienza, rifiutandosi in tal modo all'azione degradante e livellatrice dello spirito – ossia rifiutandosi alla metaforizzazione, al concetto, alla *tecnica*. Non crediamo sia necessario riprendere qui la nostra argomentazione, anch'essa di ispirazione nietzschiana, sulla formazione del concetto. E ci riserviamo di regolare i conti con la *tecnica* nel capitolo seguente dedicato alla parola. Qui è sufficiente sottolineare come il carattere inassimilabile e singolare dell'esperienza restituito dal frammento sia costitutivamente legato alla contraddizione: due esperienze, vissute nel medesimo giorno, sono entrambe *vere* – in quanto vissute – eppure possono essere l'una l'opposto dell'altra. Dal punto di vista dello spirito – ossia dal lato del concetto – se appartengono alla medesima sfera e si contraddicono, una delle due deve necessariamente essere falsa. Dal punto di vista cioraniano – quindi dal punto di vista del pensatore organico, che pensa in termini di fisiologia, per il quale nessuna istanza è superiore all'esperienza – proprio *perché* sono esperienze reali, vissute, esse riflettono l'essenziale e sono tanto più vere quanto più restituiscono la contraddittorietà – che è poi la *verità* – della vita stessa. “Il frammento, unico genere compatibile con i miei sbalzi d'umore, è l'orgoglio di un istante trasfigurato, con tutte le contraddizioni che ne derivano. Un lavoro di largo respiro, assoggettato alle esigenze di una costruzione, distorto dall'ossessione della continuità, è troppo coerente per essere vero<sup>679</sup>”, sostiene Cioran in un altro luogo. Troppo coerente per essere vero: potremmo anche aggiungere troppo *responsabile*. Il frammento, in grado di restituire l'incoerenza dell'esistenza, potrà essere facilmente tacciato di irresponsabilità: ma si tratterebbe, in tal caso, del medesimo grado di irresponsabilità attribuibile alla vita. E si coglierebbe, dietro la critica, il timore e l'astio di coloro che si obbligano a responsabilità inventate, proiettate, fittizie. Il frammento non si sceglie, ci si è destinati, ci si nasce. Si tratta, per Cioran, dell'unico genere compatibile con i suoi sbalzi di umore – l'unico confacente alla sua indole, al suo temperamento. Facciamo notare come Cioran faccia riferimento, anche in questo ambito, al tempo: più precisamente all'istante. Il frammento è l'orgoglio di un istante trasfigurato, così come il Pascal dei *Pensieri* era qualificato come l'uomo dell'istante: si tratta in entrambi i casi di un'istantanea sulla vita: il fissare nell'espressione un istante è quasi un estrapolarlo dal divenire, realmente un

---

<sup>679</sup> *Apolide*, p. 262. Cfr. *ivi*, pp. 146-147: “Poiché, per temperamento, io muto costantemente umore, non posso seguire un sistema. Un sistema non sopporta la contraddizione. Questo è il mio atteggiamento e ne traggo le conseguenze. Per questo scrivo frammenti, per potermi contraddire. La contraddizione fa parte della mia natura, e di quella di tutti, in fondo<sup>679</sup>”.

*trasfigurarlo*, eliminandone la costitutiva fluidità, la costitutiva inconsistenza, mutandone l'essenza. Cerchiamo di spiegarci: l'essenza dell'istante è il suo passare, la sua appartenenza al divenire, la fugacità intrattenibile. Cogliarlo, bloccarlo, quasi fotografarlo come in un'istantanea significa renderlo estraneo al tempo e a se stesso, significa permettergli, forse, quell'assurgere a eternità di cui Cioran parlava nelle prime opere rumene. Non sarà forse questo uno dei sensi profondi del frammento? Ogni istante è perfetto ed eterno, è *vero*: e questo in quanto emblema di un'esperienza unica e irripetibile. Che sarà certamente opposta a un'altra, ma non per questo perderà in veracità o in *perfezione*. Il pensiero frammentario è in grado di restituire, di fotografare se vogliamo, tutte le esperienze possibili: esso è in grado di mostrare come, in ogni uomo, possa abitare la contraddizione proprio perché ogni uomo abita la vita. "Un pensiero frammentario riflette tutti gli aspetti della tua esperienza; un pensiero sistematico ne riflette uno solo: l'aspetto *controllato*, e per ciò stesso impoverito. In Nietzsche, in Dostoevskij si esprimono tutti i tipi di umanità possibile, tutte le esperienze. Nel sistema parla solo il controllore, il *capo*. Il sistema è sempre la voce del capo: proprio per questo ogni sistema è totalitario, mentre il pensiero frammentario rimane libero<sup>680</sup>", scriveva Cioran nella citazione da noi ascoltata qualche pagina fa. Il pensiero frammentario, non dovendo rispondere ad alcun criterio, non dovendo sottostare a nessuna necessità estrinseca, può svilupparsi in tutta la sua ampiezza, può cioè restituire la completezza dell'esperienza: è in grado di riflettere tutti gli aspetti dell'esperienza del singolo uomo, in quanto, ricordiamolo, è sempre un pensiero personale, immediato. È l'unico *modo* del pensiero in grado di rispettare l'unica vera regola del filosofare, del pensare, dello scrivere e del vivere cioraniano: quella che risponde al "tutto ciò che non è diretto, è nullo". In Nietzsche e Dostoevskij, continua Cioran, troviamo espressi tutti i tipi di umanità, tutte le esperienze. Noi potremmo aggiungere, estendendo ovviamente il discorso al nostro pensatore, che troviamo espressi i *molti* tipi di umanità che convivevano in essi, che essi sono stati. Mentre il pensiero sistematico potrà riflettere solo un aspetto dell'uomo che lo concepisce e per giunta l'aspetto meno veritiero e più impoverito – l'aspetto *controllato*. Nel sistema parla una voce sola, la voce di colui che controlla, la voce del capo: il sistema è sempre l'espressione di tale istanza ed è per questo che il sistema è sempre totalitario. Il pensiero frammentario è invece libero in quanto è in grado di restituire la molteplicità delle

---

<sup>680</sup> *Apolide*, pp. 27-28.

voci di cui l'uomo, a questo punto della sua deriva, non è che la cassa di risonanza. Non esiste istanza superiore a un'altra, ogni voce che parla nel pensiero frammentario si pone sul medesimo piano delle altre, ha il medesimo valore, la medesima importanza e la medesima veridicità: assistiamo qui esattamente al dispiegarsi di quello che in musica si chiama polifonia. Non ci sembra arbitrario né fuori contesto proporre qui, molto sommariamente, un ulteriore breve confronto. La pertinenza dell'operazione è, in qualche maniera, giustificata dallo stesso Cioran con il suo riferimento a Dostoevskij<sup>681</sup>:

“La pluralità delle voci e delle coscienze indipendenti e disgiunte, l'autentica polifonia delle voci pienamente autonome costituisce [...] la caratteristica fondamentale dei romanzi di Dostoevskij<sup>682</sup>”.

Ora, se esuliamo dalla coscienze sottese alle voci e ci limitiamo alla pluralità delle voci all'interno di una medesima coscienza abbiamo qui una descrizione perfettamente coincidente con ciò che abbiamo sostenuto essere il pensiero frammentario per Cioran. L'affermazione sopra citata, come si evince dalla nota, è stata formulata da Michail Bachtin nell'ambito della sua tematizzazione del romanzo dostoevskiano come romanzo polifonico. Non è ovviamente questo il luogo per occuparci delle acute analisi bachtiniane<sup>683</sup>: ci interessa solo far notare come, a nostro avviso, sia all'opera il medesimo principio solo in due ambiti diversi. Bachtin difatti sottolinea come Dostoevskij sia stato capace di rappresentare nei suoi romanzi quella polifonia che è la

---

<sup>681</sup> È probabilmente la seconda o terza volta che incontriamo Dostoevskij nel corso del nostro elaborato. Purtroppo, anche in questo caso per ragioni di economia, non abbiamo potuto soffermarci maggiormente sull'interesse cioraniano per questo grande autore. L'interesse e l'attenzione di Cioran per il romanziere russo traspaiono in tutta la sua opera, come può facilmente notare chiunque si accosti ad essa: riferimenti a Dostoevskij compaiono negli aforismi, nei saggi e Cioran non manca di pagare il suo debito di ammirazione e riconoscenza praticamente in tutte le interviste contenute in *Un apolide metafisico*. La lettura dei romanzi di Dostoevskij ha talmente segnato Cioran da confondersi con la sua stessa vita: in varie interviste sostiene di leggerlo da sempre e di averlo riletto per intero cinque o sei volte. Inoltre si è sempre dichiarato affascinato dall'epilessia di Dostoevskij, dalla sua capacità di elevare l'epilessia al rango della metafisica. Non mancano, infine, molti riferimenti, a nostro avviso molto acuti, a molti romanzi dostoevskiani. Ovviamente siamo stati anche qui costretti a semplificare i termini della questione: non possiamo che rimandare al *corpus* cioraniano per eventuali approfondimenti.

<sup>682</sup> M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, tr.it. di G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968, p. 12.

<sup>683</sup> A cui, tra l'altro, faremo riferimento anche in un paragrafo successivo, precisamente il paragrafo 3.1 del presente elaborato.

stessa carne dell'uomo moderno – polifonia che abbiamo visto essere sottesa anche al pensiero asistematico. Il pensiero frammentario infatti è in grado di rendere conto di questa frantumazione dell'uomo e della sua sostanza così come Dostoevskij era in grado di coglierla e di rappresentarla nei suoi romanzi polifonici in cui ogni personaggio era propriamente una voce autonoma e veridica – in quanto affermava la verità della sua autocoscienza, delle sua profondità – e, a sua volta, un incontro di voci a loro volta autonome e veridiche. Importante sottolineare come ogni personaggio dostoevskiano incarni un'idea, sia una pura funzione infinita di peripezie dell'idea stessa. Ma non è questo che Cioran stesso sostiene, anzi vive nel suo essere frammento ed esprimersi per frammenti? Non sono le stesse idee, autonome e irrelate – gli eventi fisiologici che si tramutano in pensieri, veri in quanto personali, in quanto vissuti, autonomi gli uni dagli altri e essenzialmente inassimilabili – che si dispiegano in Cioran e che egli lascia sfogare nella forma di pensiero adeguata, cioè frammentaria anch'essa? Crediamo si possa affermarlo con sufficiente convinzione. E questo dispiegarsi in totale autonomia, escludendo ogni controllo di una qualsiasi istanza superiore (Bachtin direbbe monologica) garantisce l'incompiutezza e la possibilità, anzi quasi la necessità, della contraddizione. Ed eccoci tornati al nostro punto di partenza. Ora non ci resta che concludere l'analisi delle caratteristiche del pensiero nietzschiano enunciate da Calasso, per verificare ulteriori consonanze con quello cioraniano. Riascoltiamo pertanto le ultime righe della citazione: “Nietzsche è l'avvento di un pensiero che non vuole esaurirsi nella costruzione di sistemi formali, consapevoli o inconsapevoli, che non sa e non vuole dare prove, che si presenta come puro imperativo, come successione di forme, tendenzialmente ignaro in ogni passo che lo precede e che lo segue. Che cosa può fare questo pensiero delle proprie contraddizioni? Forse le dimentica<sup>684</sup>”. Il pensiero di Nietzsche è incapace e si rifiuta di dare prove: come stanno le cose per Cioran? A nostro avviso, nel nostro rumeno è particolarmente accentuato il lato del rifiuto: il pensiero di Cioran sarebbe, di diritto, in grado di fornire prove a sostegno del suo procedere, ma sceglie di non farlo, rifiuta categoricamente di spiegare e di spiegarsi. Cioran è molto esplicito a riguardo:

“Nietzsche ha cominciato a scrivere aforismi all'inizio della pazzia, quando cominciava a perdere l'equilibrio. Nel mio caso, era un segno di stanchezza. Perché spiegare,

---

<sup>684</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., pp. 173-174.

dimostrare? Non ne vale la pena. Io faccio un'affermazione, e se vi va, bene, altrimenti state zitti! Ho scritto aforismi per disgusto di tutto. Io sono agli antipodi del professore. Detesto spiegare, e soprattutto spiegarmi<sup>685</sup>”.

Secondo Cioran l'affermarsi della frammentarietà in Nietzsche, almeno nella forma esplicita dell'aforisma, coinciderebbe con la perdita dell'equilibrio, mentre nel suo caso si tratterebbe di un fattore, per così dire, congenito – una stanchezza e un disgusto congeniti. Egli si definisce, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, come l'esatta antitesi del professore e qualifica il suo *metodo* come l'antipode dell'insegnamento, il quale si fonda sulla spiegazione, sulla dimostrazione. Cioran infatti *detesta* – facciamo ancora attenzione ai termini: ormai abbiamo imparato che non sono mai casuali – spiegare e soprattutto spiegarsi. In varie occasioni troviamo riferimenti a questa volontà del malinteso, a questo interesse a rimanere in parte oscuro. *L'incipit* del saggio su Valéry, ad esempio, recita: “Essere compreso è una vera sfortuna per un autore: Valéry lo è stato da vivo, lo è stato in seguito. Era dunque così semplice, così *penetrabile*? No di certo. Ma ha avuto l'imprudenza di fornire troppe precisazioni su di sé e sulla sua opera, si è scoperto, si è denunciato, ha offerto numerose chiavi, dissipato non pochi di quei malintesi indispensabili al prestigio segreto di uno scrittore: invece di lasciare agli altri il compito di intuirlo, se ne è fatto carico lui stesso; ha spinto fino al vizio la mania di spiegarsi<sup>686</sup>”. O ancora nei *Sillogismi dell'amarrezza*: “« Aveva talento: eppure più nessuno si occupava di lui. Lo hanno dimenticato ». « Più che giusto: non ha saputo prendere tutte le precauzioni per essere *mal* compreso »<sup>687</sup>”. Il gioco dell'equivoco, il moltiplicare i malintesi, gli enigmi su di sé – che in parte ricorda il Nietzsche di *Ecce homo* – Cioran lo ha coltivato tutta la vita. Evitando di spiegare e di spiegarsi ha fatto in modo di mantenere quella parte di anonimato e di *mistero* che garantisce una sorta di parvenza di profondità<sup>688</sup> e – al contempo e rispondendo a un'esigenza realmente profonda – gli ha permesso di rimanere fedele alla sua concezione dell'*altro*. Ci occuperemo più diffusamente di tale problema nel capitolo seguente: qui basti sapere che per il Cioran-scrittore – e non per il Cioran-persona, come vedremo – l'*altro*, propriamente, non esiste. Pertanto, l'evitare di spiegarsi è sintomo di un pensiero che

---

<sup>685</sup> *Apolide*, p. 237.

<sup>686</sup> *Esercizi*, p. 81.

<sup>687</sup> *Sillogismi*, pp. 22-23.

<sup>688</sup> *Sillogismi*, p. 18: “ *Mistero* – parola di cui ci serviamo per ingannare gli altri, per convincerli che siamo più profondi di loro”.

non considera il pubblico, gli altri, o che, quantomeno, ne è disgustato, se ne disinteressa: un pensiero “che si presenta come puro imperativo”, come sosteneva Calasso in merito a Nietzsche. Ascoltiamo ancora Cioran:

“Non dimostro niente. Procedo per decreti – naturalmente fra virgolette.<sup>689</sup>”.

Possiamo intravedere qui un ironico paragone con i tiranni di cui si è interessato in *Storia e utopia*<sup>690</sup> e in vari altri luoghi della sua opera<sup>691</sup> e a cui è legato dalla superba inutilità, dall’assenza di vocazione municipale e, soprattutto, dalla solitudine. Riferendosi a Tiberio, per esempio, sostiene: “Lo amo perché il suo prossimo gli sembrava inconcepibile, lo amo perché non amava nessuno<sup>692</sup>” e a se stesso riserva l’estrema ironia dell’ “Essere un tiranno disoccupato<sup>693</sup>”. Come i tiranni, egli non si sente in alcun modo legato al suo prossimo, non è in grado di comunicare con il suo prossimo se non attraverso una sorta di autorità – l’autorità di non spiegarsi. La solitudine essenziale quindi, l’assenza di interlocutori *reali* nei momenti di *cafard* in cui scrive, la sua concezione del vuoto del senso sono alla base di questo modo di procedere. In un altro aforisma Cioran, con la consueta lucidità e ironia, elenca quasi dettagliatamente i moventi del suo *frammentare*:

“«Perché frammenti?» mi rimproverava quel giovane filosofo. – «Per pigrizia, per frivolezza, per disgusto, ma anche per altre ragioni...». E siccome non ne trovavo nessuna, mi lanciai in spiegazioni prolisse che gli parvero serie e finirono per convincerlo<sup>694</sup>”.

Elenco quanto mai significativo in quanto ci permette di confrontarci con tutti i motivi – almeno quelli esplicitati qui – del frammentare cioraniano. Il disgusto lo abbiamo già

---

<sup>689</sup> *Apolide*, p. 49.

<sup>690</sup> *Alla scuola dei tiranni* in *Storia*, pp. 53-73.

<sup>691</sup> Cfr. ad esempio *Sommario*, pp. 28-29 e *La tentazione*, pp. 192-193.

<sup>692</sup> *La tentazione*, ibidem.

<sup>693</sup> *Quaderni*, p. 16.

<sup>694</sup> *Confessioni*, p. 132.

incontrato e, per il poco spazio a nostra disposizione, affrontato. Rivolgamoci ora alla frivolezza:

“Il fatto è che io mi annoio. Quando mi metto a sviluppare qualcosa, lo considero una frivolezza. Mio malgrado ho approfondito alcune cose, poiché tutto ciò che ho scritto gira attorno alle stesse cose. Ma non amo insistere, non amo dimostrare. Non ne vale la pena. Lasciamolo fare ai professori<sup>695</sup>”.

Direttamente legata alla noia – com'è ormai a noi noto, flagello che ha tormentato Cioran per tutta la vita – la frivolezza rispecchia quel senso di *piatto* che è la condizione *normale* dell'annoiato. Secondo Cioran sviluppare una cosa è insensato, non ne vale la pena, è, appunto una frivolezza. Se ha approfondito qualcosa è stato suo malgrado, è stato perché certi temi lo hanno ossessionato, perché è stato *posseduto* da essi. Ma ribadisce la sua avversione alla dimostrazione, la volontà di “di non convertire le persone. Di non convincerle. Non mi piace convincere<sup>696</sup>”. E con un pizzico di veleno in coda, aggiunge che la dimostrazione non è affar suo, che è meglio lasciarla ai professori. Ancora una volta quindi Cioran si qualifica in opposizione al professore, al filosofo di professione. Rivolgamoci ora alla pigrizia. Vi fa riferimento in un'altra intervista: la citazione è piuttosto lunga, ma offre molti spunti di riflessione. Alla domanda riguardo all'origine della sua predilezione per il pensiero frammentario, Cioran risponde:

“Dalla mia pigrizia. Per scrivere qualcosa di coerente bisogna essere persone attive. Io sono *nato* nel frammento. Ho scritto anche testi più coerenti, ma non vale la pena di citarli. Ora scrivo soltanto aforismi: sono vittima delle mie idee; visto che non ho fatto altro che attaccare la letteratura, attaccare la vita, attaccare Dio. Perché mai, in simili condizioni, si dovrebbe scrivere qualcosa di coerente? Per provare che? È stata una logica inflessibile a indurre in me questa attitudine, che poi si confà alla mia indole. Non ho mai scritto niente senza partire da dati vissuti. Tutto ciò che ho scritto l'ho scritto a causa di questo e quest'altro. Perché [...] ho avuto il vantaggio di non dover fare il professore, di non insegnare, di non fare nessun mestiere, di non essere quindi tenuto a un qualche rigore intellettuale. Mi sono sempre considerato un irresponsabile. Dunque per me scrivere significa dire ciò che voglio. Salvo poi contraddirmi, il che non ha la minima importanza. Non ho scritto per la rispettabilità, né per il successo. Per molto tempo in Francia sono stato praticamente sconosciuto. Tranne in alcuni ambienti molto

---

<sup>695</sup> *Apolide*, p. 48.

<sup>696</sup> *Ibidem*.



ristretti. Allora mi sono detto: « Visto che la cosa si confà alla mia indole... ». Sì, è vero: ho anche subito l'influenza dei moralisti francesi. Da giovane ho molto ammirato Chamfort, La Rochefoucauld e compagni. Ho letto Joubert, tutti i moralisti. Ma è soprattutto una questione di indole. Lei capisce, scrivere aforismi è semplicissimo: vai alle cene, una signora dice un'idiozia e questo ti ispira una riflessione, vai a casa e la scrivi. È più o meno questo il meccanismo, no? Oppure si ha un'ispirazione in piena notte, un abbozzo di idea, alle tre del mattino la scrivi. E alla fine diventa un libro. Questo non è serio. Non si potrebbe fare il professore universitario con degli aforismi. No, proprio no. Ma penso che in una società che si disgrega questo genere di cose vada benissimo. Ovviamente non bisogna mai leggere un libro di aforismi da cima a fondo. Perché si avrebbe l'impressione di un caos e di una totale mancanza di serietà. Bisogna leggerlo *unicamente* di sera, prima di coricarsi. O in un momento di *cafard*, di disgusto. Leggere Chamfort dalla prima all'ultima pagina è totalmente privo di senso. Gli aforismi si distruggono gli uni con gli altri. Gli aforismi sono generalità istantanee, pensiero discontinuo. Ti viene un pensiero che sembra spiegare tutto, uno di quelli che si usa definire istantanei; un pensiero che non contiene molta verità, ma che contiene un po' di futuro. Nelle esperienze della vita si può sempre verificarne il senso e il contenuto. È un atteggiamento mentale che si deve avere. [...] Ma è un miscuglio di serio e non serio. A volte faccio affermazioni completamente insensate, che mi rinfacciano. Potrei benissimo replicare: « Guardate, dico il contrario: basta che voltiate pagina ». Non è che io sia un sofista, il moralista non è un sofista. Ma sono verità pensate nell'esperienza. Sono verità falsamente frammentarie. Bisogna prenderle come tali. Ma chiaramente il vantaggio dell'aforisma è che non si ha bisogno di fornire prove. Si tira un aforisma come si tira uno schiaffo<sup>697</sup>.

Come promesso, la citazione contiene molti motivi di interesse. Innanzitutto Cioran sostiene che per scrivere qualcosa di coerente bisogna essere persone attive, mentre egli è un pigro e una forma espressiva come l'aforisma, per sua natura essenzialmente frammentaria, si confà perfettamente alla sua indole. Ribadisce poi un punto per noi molto importante: essendo egli vittima delle sue idee (o *segretario delle sue sensazioni*), non può aspirare a una coerenza, in quanto come abbiamo sostenuto poco sopra, essa esige una sorta di controllo, quindi una sorta di superiorità sulle idee stesse. Il pensiero frammentario è talmente confacente all'indole cioraniana da fargli sostenere, senza esagerazioni, di essere *nato* nel frammento. Cioran ovviamente non minimizza l'influenza che la lettura dei moralisti francesi ha esercitato su di lui, ma, come sempre, la lettura per lui è solo un *modo* per comprendere se stesso, per giungere a essere sempre più spettatore di sé, esterno a sé. Un altro elemento ricorrente è l'accento all'irresponsabilità, alla mancanza di serietà di tale genere di pensiero e di espressione. La questione dell'irresponsabilità, come abbiamo già avuto modo di sostenere nelle

---

<sup>697</sup> *Apolide*, pp. 89-91.

pagine precedenti, si ricollega direttamente alla contraddittorietà. Crediamo che le nostre notazioni precedenti in proposito siano sufficienti: soffermarci ancora su tale problema ci appare noioso e superfluo. Vorremmo, invece, dedicarci brevemente alla questione della serietà: abbiamo già trattato questo problema nel paragrafo precedente; basteranno pertanto alcuni brevi cenni. Innanzitutto Cioran qualifica l'aforisma come un "miscuglio di serio e non serio"<sup>698</sup>: non adatto all'insegnamento *serio* del docente, è però perfetto per una società che si disgrega. La serietà è infatti legata a quel professionismo e a quel rigore che Cioran nega e osteggia: egli tende piuttosto a quella futilità cosciente, quella frivolezza che è l'approdo per chi abbia sospeso veramente il giudizio<sup>699</sup>. Mirare a un tale *ideale*, come abbiamo visto, significa essere giunto all'esaurimento della materia del dubbio – significa aver perso ogni riferimento in un assoluto piatto, significa aver compreso la frantumazione del tempo:

“Non sapendo dove dirigersi, prediligere il pensiero discontinuo, riflesso di un tempo andato in frantumi<sup>700</sup>”.

Non è la prima volta che incontriamo questa equivalenza tra pensiero frammentario e pensiero discontinuo: ce ne siamo occupati poche pagine fa in merito a Pascal inteso come l'uomo dell'istante. Questa nuova occorrenza dell'equivalenza ci permette una correzione e un raffinamento delle nostre affermazioni precedenti: avevamo sostenuto come ogni frammento sia l'orgoglio di un istante trasfigurato, una sorta di istantanea sulla realtà che, in qualche maniera, fissa l'istante, estrapolandolo dall'incessante divenire. Ora Cioran sostiene che è causa dell'assenza – o meglio della perdita – di ogni punto di riferimento che ci si predilige il pensiero discontinuo, riflesso di un tempo andato in frantumi. Quindi non sarebbe il frammento a estrapolare l'istante dal divenire, trasfigurandolo, ma bensì si tratterebbe solo di *registrare* la *trasfigurazione* degli istanti in frammenti: trasfigurazione del tutto autonoma dal movimento del pensiero che, anche in questo caso, sarebbe quindi *postumo*. Cioran parla di tempo anche nella citazione

---

<sup>698</sup> Torneremo su questa commistione serio-non serio nel capitolo successivo, in particolare nei paragrafi 3.1 e 3.3.

<sup>699</sup> *Sillogismi*, pp. 40-41: “Viene il momento in cui lo scettico, dopo aver messo tutto in questione, non ha più di che dubitare; ed è allora che egli sospende veramente il giudizio. Che cosa gli resta? Divertirsi o cadere nel torpore – la frivolezza o l'animalità”.

<sup>700</sup> *Confessioni*, p. 125.

tratta da *Un apolide metafisico* da noi ascoltata poche pagine fa<sup>701</sup>: definisce infatti gli aforismi “generalità istantanee” e “pensiero discontinuo”. Riascoltiamo il breve stralcio che ci interessa:

“Ti viene un pensiero che sembra spiegare tutto, uno di quelli che si usa definire istantanei; un pensiero che non contiene molta verità, ma che contiene un po’ di futuro. Nelle esperienze della vita si può sempre verificarne il senso e il contenuto. È un atteggiamento mentale che si deve avere<sup>702</sup>”.

Il pensiero frammentario, istantaneo, non conterrebbe quindi molta verità, ma conterrebbe un po’ di futuro: il suo senso e il suo contenuto potranno però essere verificati nelle esperienze della vita. Qui sembra emergere una contraddizione con le nostre affermazioni precedenti secondo le quali il pensiero frammentario contiene la verità in quanto riflesso di esperienze sentite e, proprio per questo, vere. Ora invece Cioran sostiene che non contiene molta verità: come si spiega questa discrepanza? In realtà, alla luce di quanto abbiamo sostenuto all’interno del paragrafo, questa domanda non dovrebbe neppure essere posta. Ad ogni modo, noi crediamo che la limitazione del grado di verità contenuto in un frammento affermata qui da Cioran significhi che il frammento contiene la *sua* verità, la verità della sua esperienza e non la verità di tutte le esperienze: sarebbe quindi il pensiero frammentario – e non il singolo frammento – a contenere più verità, in quanto riflesso di tutte le esperienze. Oppure tale contraddizione con le affermazioni precedenti potrebbe, come detto, rispondere al carattere *irresponsabile* dello stesso pensiero frammentario e rimanere, come tale, irrelata e assoluta, ossia *dimentica* e ignara dei passi precedenti del pensiero. Rimane ora da affrontare un’ultima e fondamentale questione. Poche pagine fa parlavamo della volontà cioraniana di moltiplicare i malintesi, di evitare spiegazioni. Ma se a quel livello della nostra argomentazione ci eravamo concentrati sull’aspetto imperativo, ora vogliamo rivolgere lo sguardo a un’impossibilità:

“Io posso esprimere soltanto dei risultati. I miei aforismi non sono veri e propri aforismi, ciascuno è la conclusione di tutta una pagina, il punto finale di una piccola crisi

---

<sup>701</sup> Cfr. nota 698.

<sup>702</sup> *Apolide*, p. 90.

epilettica. [...] Lascio perdere tutto e do soltanto la conclusione, come in tribunale, dove alla fine non c'è che il verdetto: condannato a morte. Senza lo svolgimento del pensiero, il risultato e basta. È il mio modo di procedere, la mia formula. Per questo sono stato paragonato ai moralisti francesi, e non senza qualche ragione, visto che conta solo la conclusione. [...] Io do soltanto il veleno, senza specificarne i componenti<sup>703</sup>”.

L'impossibilità cioraniana risiede nell'incapacità di restituire il processo di pensiero sotteso a ogni suo aforisma; usando un'immagine di Veca, possiamo sostenere che l'aforisma è come la punta di un iceberg, mentre l'argomentazione ad esso sottesa è invisibile, è sommersa. La “formula”, il “modo di procedere” cioraniano è esattamente questo: partendo da un'esperienza vissuta, da un'origine accidentale o addirittura meschina si mette in moto un processo interiore<sup>704</sup>, una piccola crisi epilettica il cui punto finale è l'aforisma. Per dirla in termini più concreti, Cioran scrive un'intera pagina, giunge a una conclusione e poi sopprime l'intero processo di pensiero che lo ha condotto ad essa; in maniera icastica, egli fa il paragone tra il suo metodo e quello dei processi dove conta solo la sentenza, il verdetto (che nel caso dell'uomo di fronte al tribunale della vita è sempre una condanna a morte...): nel suo *metodo*, come in quello dei moralisti del resto, conta solo il risultato, il veleno – senza che siano specificati i componenti. Cioran, pertanto, non può che mantenere intatto – e misterioso – l'abisso che separa la sensazione e la formula:

“Fra la sensazione e la formula c'è un abisso. Tra ciò che si sente e ciò che si dice, si formula. In quello che scrivo io non si percepisce tutto ciò che separa la sensazione dall'espressione. In teoria avrei dovuto essere un musicista, data la mia indole. Il musicista è più diretto. C'è uno sfasamento di forma in tutto quello che si dice e in tutto quello che si formula. Quindi il lettore dovrebbe fare uno sforzo di immaginazione per risalire dall'espressione alla sensazione. Se avessi detto tutto, si potrebbe ritrovare il procedimento, ma in quello che scrivo il procedimento viene soppresso. Si può immaginare da che cosa sia partita una data affermazione. Ma è molto difficile risalire all'origine, perché ho sottaciuto il percorso. Tutto quanto ho scritto presuppone un percorso. E proprio qui sta l'inconveniente, o il vantaggio di questo genere di scrittura, o di testo. Non viene svelato il procedimento. Bisognerebbe scrivere delle confessioni, una confessione esprimerebbe tutto. Ma questo non è nelle mie corde. Proprio non posso. Certo, sono limiti miei. Secondo me io non sono un vero scrittore, perché un vero

---

<sup>703</sup> *Apolide*, p. 211.

<sup>704</sup> Ivi, p. 49: “Ciò che dico è il risultato di qualcosa, di un processo interiore. E do il risultato, se vuole, ma non il metodo e il processo. Anziché pubblicare tre pagine sopprimo tutto tranne la conclusione. È più o meno questo”.

scrittore avrebbe cercato di illustrare le varie tappe, di rivelarle, di spiegare che cosa sia avvenuto in lui. Quando scrivo è come se ci fosse in me... non so, il desiderio di qualcosa di finale, di terminale. Non quello di indicare il processo. Certo il lettore può chiedersi: ma da dove viene tutto questo? Da dove tale affermazione? Su cosa si basa? Non si basa su niente. Però si può immaginare da quale stato d'animo sia partita la formula<sup>705</sup>”.

Il *limite* e la *grandezza* di Cioran risiedono, a nostro avviso, in questa refrattarietà alla confessione piena, a far mostra totale di sé: egli è obbligato a coltivare i propri abissi, le proprie impurità – non può mai guarirne, ma solo, a sprazzi, espropriarsene, donandole a noi, impuri quanto lui. Cioran si colloca quindi a un uguale distanza dalla psicanalisi – il cui scopo precipuo è gettare luce sui nostri abissi<sup>706</sup>, illuminando totalmente i processi sottesi ai nostri atti – e dal romanzo o dalla drammaturgia, il cui vantaggio è la messa in scena, mascherata, delle proprie profondità:

“La fortuna del romanziere o del drammaturgo: esprimersi mascherandosi, liberarsi dei propri conflitti, e più ancora di tutti i personaggi che tumultuano in lui! Diverso è per il saggista, costretto a un genere ingrato in cui si proiettano le proprie incoerenze soltanto contraddicendosi a ogni passo. Si è più liberi nell'aforisma – trionfo di un io disgregato...<sup>707</sup>”.

Cioran, io disgregato *par excellence* – e ancora più disgregato in quanto consapevole della propria disgregazione – non poteva che incontrare l'aforisma: la forma perfetta per esprimere ciò che rimane dopo una catastrofe, per esprimere residui, scorie, *feccia*...

“Il mio pensiero non si presenta come un processo, ma come un risultato, come un residuo. È quanto resta dopo la fermentazione, le scorie, la *feccia*<sup>708</sup>”.

---

<sup>705</sup> *Apolide*, pp. 60-61.

<sup>706</sup> *Sillogismi*, p. 34: “La psicanalisi, tecnica che pratichiamo a nostre spese, degrada i nostri rischi, i nostri pericoli, i nostri abissi; essa ci spoglia delle nostre impurità, di tutto ciò che ci faceva curiosi di noi stessi”.

<sup>707</sup> *Confessioni*, p. 107.

<sup>708</sup> *Apolide*, p. 20, corsivo nostro.

## 2.8 Le due verità

“«La verità rimane nascosta per colui che è abitato dal desiderio e dall’odio» ( Buddha ).  
... Cioè per ogni *vivente*<sup>709</sup>”.

“Le « verità »: non vogliamo più sopportarne il peso, né esserne vittime o complici. Sogno un mondo dove si morirebbe per una virgola<sup>710</sup>”.

Esistono questioni imprescindibili nella riflessione di ogni pensatore: una di queste è la questione della verità. Per una volta, forse l’unica, possiamo rivolgerci a Cioran con criteri di uso comune: ci occuperemo quindi di restituire la sua concezione di verità. In realtà, tale questione è stata da noi trattata sin dall’inizio di questo capitolo, anche se mai esplicitamente. Ci limiteremo, pertanto, ad alcune aggiunte e a trarre le debite conclusioni. Il nostro primo riferimento riguarda il primo capitolo di *Squartamento* da cui, tra l’altro, abbiamo mutuato il nostro titolo. Ascoltiamolo dall’inizio:

“Secondo una leggenda di ispirazione gnostica, si svolse in cielo fra gli angeli una lotta nella quale i seguaci di Michele vinsero quelli del Drago. Gli angeli che, irresoluti, si accontentarono di stare a guardare furono relegati quaggiù per operarvi la scelta alla quale non si erano potuti decidere lassù, scelta tanto più malagevole in quanto essi non conservavano nessun ricordo del combattimento e ancor meno del loro atteggiamento equivoco. Così, il disormeggio della storia deriverebbe da un ondeggiamento e l’uomo sarebbe il risultato di una vacillazione originaria, dell’incapacità in cui si trovava – prima del proprio esilio – di prender partito. Gettato sulla terra per imparare a scegliere, egli sarà condannato all’atto, all’avventura, e non ne sarà capace se non in quanto sopprimerà in sé lo spettatore. Dato che soltanto il cielo permetteva fino a un certo punto la neutralità, la storia, tutto all’opposto, apparirà come la punizione di coloro che, prima d’incarnarsi, non trovavano nessuna ragione di parteggiare per uno schieramento piuttosto che per un altro. Si comprende perché gli esseri umani siano così sollecitati nello sposare una causa, nell’agglutinarsi, nel raccogliersi attorno a una verità. Attorno a quale specie di verità? Nel tardo buddhismo, specialmente nella scuola Madyamika, l’accento è posto sull’opposizione radicale tra la verità vera o *paramartha*, appannaggio del liberato, e la verità qualsiasi o *samvriti*, verità « velata », più esattamente « verità d’errore », privilegio o maledizione del non-affrancato. La verità vera, che assume tutti i

---

<sup>709</sup> *L’inconveniente*, p. 76.

<sup>710</sup> *Sillogismi*, p. 12.

rischi, compreso quello della negazione di ogni verità e dell'idea stessa di verità, è la prerogativa di colui che non agisce, che si pone deliberatamente al di fuori della sfera degli atti e per il quale conta soltanto giungere ad afferrare (in modo brusco o metodico, non importa) l'insostanzialità, senza che a ciò si accompagni alcun senso di frustrazione, anzi, tutto il contrario, perché l'aprirsi alla non-realtà implica un misterioso arricchimento. La storia sarà per lui un brutto sogno, al quale si rassegnerà: nessuno, d'altronde, è in grado di avere gli incubi che gradirebbe. Per cogliere l'essenza del processo storico o, piuttosto, la sua *manca* d'essenza, bisogna arrendersi all'evidenza che tutte le verità che trascina con sé sono verità d'errore, ed esse sono tali perché attribuiscono una natura propria a ciò che non ne possiede, una sostanza a ciò che non potrebbe averne. La teoria della doppia verità consente di distinguere il posto che occupa, nella scala dell'irrealtà, la storia, il paradiso dei sonnambuli, obnubilazione in cammino. A dire il vero, essa non manca del tutto d'essenza, poiché è *essenza d'inganno*, chiave di tutto ciò che acceca, di tutto ciò che aiuta a vivere nel tempo<sup>711</sup>.

Misto di gnosi e dottrina buddhista, questo stralcio è una sintesi perfetta delle opinioni cioraniane in merito alla questione, così spinosa, della verità. L'irrisoluzione originaria, il rifiuto di prendere partito o, per usare la terminologia cristiana, il peccato d'ignavia sarebbero, secondo la leggenda gnostica a cui Cioran si riferisce, la causa del "disormeggio della storia". Consideriamo ormai talmente assodato questo *procedere per allegorie*, così tipico in Cioran, che ogni ulteriore cautela ci sembra superflua. L'ignavia di alcuni angeli in cielo li costrinse alla condizione umana e all'obbligo della scelta sulla terra. L'uomo, pertanto, nascerebbe da "una vacillazione originaria" e la storia altro non sarebbe che la punizione per l'irrisoluzione celeste. Si spiegherebbe dunque in questo modo quel culto dell'atto che caratterizza l'esistenza umana, quella tendenza dell'uomo a uccidere in sé lo spettatore, a porsi sempre più come attore della propria esistenza; non da ultimo, sarebbe così più comprensibile anche la sollecitudine degli esseri umani ad "agglutinarsi", a raccogliersi intorno a una causa o a una verità. Tutto questo funge da premessa alla nostra questione essenziale: "attorno a quale specie di verità?". Domanda non innocente, come tutte le domande del resto: il riferimento alla *specie* della verità ci lascia già intendere che ne esistono di diverse. Rifacendosi a una dottrina buddhista, Cioran sostiene l'esistenza di due tipi di verità: la verità vera – esclusivo appannaggio del liberato – e la verità d'errore – privilegio o condanna del non-liberato –; vediamo di analizzarle nel dettaglio. La verità vera è quella che si assume i rischi maggiori, anzi tutti i rischi, compresa la negazione di ogni verità e dell'idea stessa di verità: essa è infatti la verità del vuoto, quella che appunto "annulla tutte le altre, denunciate come

---

<sup>711</sup> *Squartamento*, pp. 25-27.

vuote, essendo d'altronde vuota essa stessa, ma di un vuoto cosciente di sé<sup>712</sup>”. Essa aprirebbe quindi alla non-realtà, al raggiungimento – brusco o graduale, non importa – dell'insostanzialità: e tutto questo avverrebbe senza frustrazione, in quanto l'accesso all'irrealtà comporterebbe un arricchimento misterioso. Tale verità è prerogativa di colui che non agisce, che giunge al *distacco dal frutto dell'atto*<sup>713</sup> ossia che sceglie la rinuncia volontaria all'azione. “Quando si è raggiunta questa verità limite, si comincia a fare una triste figura nella storia, che coincide con l'insieme delle verità d'errore, verità dinamiche, il cui principio è, necessariamente, l'illusione. I risvegliati, i disingannati, inevitabilmente debilitati, non possono essere centro di avvenimenti, per la ragione che ne hanno intravisto l'inanità. L'interferenza delle due verità è feconda per il risveglio, ma nefasta per l'atto. Essa segna l'inizio di uno scricchiolio, sia per un individuo, per una civiltà e persino per una razza<sup>714</sup>”. Pertanto il risvegliato, il liberato perderà la brama di essere *fonte di avvenimenti* in quanto ne avrà scorto l'inanità e considererà la storia come un incubo, a cui dovrà rassegnarsi: essa infatti è *essenza d'inganno*, insieme delle verità d'errore – verità che sono tali in quanto attribuiscono natura propria a ciò che non ne possiede e sostanza a ciò che non potrebbe averne e che sole permettono l'azione e la vita –, “obnubilazione in cammino” e “paradiso dei sonnambuli”. Solo grazie all'interferenza delle due verità si può giungere a questa consapevolezza, “feconda per il risveglio e nefasta per l'atto”. La nostra esistenza si svolge, pertanto, a livello delle verità d'errore, ossia alla *superficie* delle cose:

“Poiché tutte le nostre credenze sono intrinsecamente *superficiali*, e non hanno presa se non sulle apparenze, se ne deduce che le une e le altre sono allo stesso livello, allo stesso grado di irrealtà. Noi siamo costruiti per vivere con esse, vi siamo costretti: formano gli elementi della nostra maledizione abituale e quotidiana<sup>715</sup>”.

Impossibile non riconoscere una variazione sul tema, da noi già ampiamente sviluppato nel capitolo precedente, della *deriva* progressiva che conduce dalla dolce incoscienza alla coscienza esasperata; non a caso, avevamo sostenuto già ad inizio

---

<sup>712</sup> *Squartamento*, p. 27.

<sup>713</sup> Cfr. *ibidem*: *Sarvakarmaphalatyaga* nella terminologia buddhista.

<sup>714</sup> *Ibidem*.

<sup>715</sup> *Demiurgo*, p. 100.



capitolo<sup>716</sup> come queste due questioni fossero declinazioni diverse di una medesima intuizione. Non ci sembra però superfluo ribadire, seppur per l'ennesima volta, il paragone con Nietzsche: la superficialità delle apparenze e delle nostre credenze sulla realtà altro non è che una cautela dello spirito, dell'intelletto.

“L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, dispiega le sue forze principali nella finzione. [...Gli uomini] sono profondamente immersi nelle illusioni e nelle immagini del sogno, il loro occhio scivola sulla *superficie* delle cose, vedendo « forme », il loro sentimento non conduce mai alla verità, ma si accontenta di ricevere stimoli e, per così dire, di accarezzare con un giuoco tattile il dorso delle cose<sup>717</sup>”.

Nietzsche continua con la famosa citazione, da noi già ascoltata<sup>718</sup>, dell'uomo completamente ignorante della propria condizione, che sta come sospeso sul dorso di una tigre: quest'uomo che vive nella finzione, che giunge “al sentimento della verità proprio *attraverso questa incoscienza*, proprio attraverso questo oblio<sup>719</sup>”. Anche questa affermazione non suona nuova alle nostre orecchie: in effetti, come abbiamo sostenuto a inizio paragrafo, stiamo cercando qui di tirare le somme di un percorso che attraversa tutta la nostra analisi. Pertanto, l'uomo può vivere solo sotto la protezione di quelle verità che non sono tali, di quelle *verità* che Cioran chiama verità d'errore. Scrive ancora Cioran:

“Noi non abbiamo scelta se non fra verità irrespirabili e imbrogli salutari. Soltanto le verità che non permettono di vivere meritano il nome di verità. Superiori alle esigenze del vivente, non accondiscendono a essere nostre complici. Sono verità « inumane », verità da vertigine e che si respingono perché nessuno può fare a meno di sostegni camuffati da slogan o da dèi<sup>720</sup>”.

La verità vera, quella che annulla tutte le verità, non permette di agire e, per noi occidentali votati al culto dell'atto, non permette di vivere. La nostra scelta è quindi tra verità irrespirabili, nemiche dell'umano, e imbrogli, inganni salutari che permettono e

---

<sup>716</sup> Cfr. paragrafo 2.1 del presente elaborato.

<sup>717</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 228, corsivo nostro.

<sup>718</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

<sup>719</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 234.

<sup>720</sup> *Squartamento*, p. 35.

conservano la vita. Ma queste verità non sono tanto irraggiungibili (almeno nell'intuizione) quanto insopportabili e insostenibili. “Si è sempre saputo *tutto*, almeno per ciò che riguarda l'Essenziale<sup>721</sup>”, scrive Cioran. E aggiunge: “Le nostre verità non valgono più di quelle dei nostri antenati. Avendo sostituito ai loro miti e ai loro simboli dei concetti, ci riteniamo « progrediti »; ma quei miti e quei simboli non *esprimono* meno dei nostri concetti. L'Albero della Vita, il Serpente, Eva e il Paradiso non significano meno di Vita, Conoscenza, Tentazione, Incoscienza. Le raffigurazioni concrete del male e del bene nella mitologia non sono meno eloquenti di quanto lo siano il Male e il Bene dell'etica. Il Sapere – in ciò che ha di profondo – non cambia mai: varia soltanto lo scenario<sup>722</sup>”. L'illusione moderna di essere più progrediti in fatto di conoscenza è anch'essa ingannevole, o meglio è un'illusione interna all'ambito dell'illusione. Non si può raggiungere la verità vera, senza rinunciare ad essere uomini, alla malia del delirio costruttivo, alla proiezione sistematica dei nostri scopi e dei nostri sogni nelle idee. Tutti gli artifici linguistici, siano essi immagini o concetti, che l'uomo mette in moto nella convinzione di raggiungere le verità vere mirano in realtà solamente alle verità d'errore in quanto restano nell'ambito della storia, dell'essenza di inganno. Ricordiamo quello che Cioran sosteneva in *Difesa della corruzione*<sup>723</sup>: “La « verità » non traspare se non quando gli uomini, dimentichi del delirio costruttivo si lasciano andare alla dissoluzione delle morali, degli ideali e delle credenze. Conoscere è *vedere*, non è né *sperare* né *intraprendere*<sup>724</sup>”. Sono proprio le intrusioni delle aspirazioni e delle speranze all'interno della logica a far sì che l'uomo si inganni sullo statuto delle sue verità e creda possibile, anzi addirittura sacrifici la vita (poche volte la propria, molto più spesso quella altrui) all'altare di una *Verità*, assoluta e onnicomprensiva – e quindi *impossibile* –, pur rimanendo *nella* storia.

“Osservate l'accento con cui un uomo pronuncia la parola « verità », l'inflessione di sicurezza o di riserva che vi mette, l'aria di chi ci crede o di chi ne dubita, e sarete informati sulla natura delle sue opinioni e sulla qualità del suo spirito. Non c'è parola più vuota; e tuttavia gli uomini se ne fanno un idolo e ne trasformano il nonsenso in un criterio e insieme in uno scopo del pensiero. Questa superstizione – che scusa l'uomo comune e squalifica il filosofo – deriva dall'intrusione della speranza nella logica. Ci viene ripetuto che la verità è inaccessibile, eppure bisogna cercarla, tendere ad essa,

---

<sup>721</sup> *Sommario*, p. 182.

<sup>722</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>723</sup> Cfr. paragrafo 2.2 del presente elaborato.

<sup>724</sup> *Sommario*, pp. 119-120, secondo corsivo nostro.

sforzarsi di raggiungerla. Ecco una restrizione che non ci distingue da coloro che affermano di averla trovata: *l'importante è credere che la verità sia possibile* – possederla o aspirare ad essa sono due atti che derivano da un medesimo atteggiamento. Di una parola come un'altra facciamo un'eccezione: terribile usurpazione del linguaggio! Io considero semplice di spirito chiunque parli della Verità con *convinzione*: il fatto è che ha in serbo delle maiuscole, e se ne serve ingenuamente, senza frode né disprezzo. Per quanto riguarda il filosofo, il suo minimo cedimento a questa idolatria lo smaschera: in lui il cittadino trionfa sul solitario. La speranza che emerge da un pensiero, questo rattrista o fa sorridere... È un'indecenza mettere troppa anima nelle grandi parole: la puerilità di ogni forma di entusiasmo per la conoscenza... Ed è tempo che la filosofia, gettando il discredito sulla Verità, si emancipi da tutte le maiuscole<sup>725</sup>.

Erigere un nonsenso a idolo e a scopo del pensiero; usare delle *maiuscole* con convinzione, senza disprezzo né frode, elevare una parola al di sopra delle altre – farne un'eccezione: ecco la malattia dell'uomo, di questo megalomane prometeico “che scoppia di ideale, che esplode sotto le proprie convinzioni<sup>726</sup>”.

“La storia è l'ironia *in azione*, il ghigno dello Spirito attraverso gli uomini e gli avvenimenti. Oggi trionfa una data opinione che domani, vinta, sarà vituperata e rimpiazzata: coloro che vi hanno aderito la seguiranno nella sconfitta. Subentra un'altra generazione: la vecchia opinione torna d'attualità; i suoi monumenti demoliti vengono ricostruiti... in attesa che crollino di nuovo. Nessun principio immutabile regola i favori e le asprezze della sorte: la loro successione partecipa dell'immensa farsa dello Spirito, la quale confonde, nel suo gioco, gli impostori e i ferventi, le astuzie e gli ardori. [...] Ogni epoca si intossica con un assoluto, secondario e fastidioso, ma in apparenza unico; non si può evitare di essere contemporanei di una fede, di un sistema, di un'ideologia, di appartenere – semplicemente – al proprio tempo. Per emanciparsene, bisognerebbe avere la freddezza di un *dio del disprezzo*...<sup>727</sup>”.

La storia è il ghigno dello Spirito attraverso uomini ed eventi: un'immensa farsa, in cui le opinioni dominanti si avvicendano senza nessun senso, in balia della sorte: esse si mascherano da verità, anzi si impongono come tali proprio in virtù della loro capacità di esclusione, di dominio. Ogni epoca non può evitare di intossicarsi con un assoluto, apparentemente unico e irripetibile, in realtà secondario e fastidioso: nessun uomo può sfuggire al proprio tempo, nessun uomo può esimersi dall'essere contemporaneo di una

---

<sup>725</sup> *Sommario*, pp. 204-205.

<sup>726</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>727</sup> *Ivi*, pp. 185-186.

verità fittizia che assurge a dogma – sia esso religioso, filosofico o politico. Per emanciparsi dal proprio tempo e dalle verità di errore che lo colorano bisognerebbe essere freddi come una divinità – una divinità del disprezzo. Per concludere, ascoltiamo la definizione cioraniana di verità: reputiamo sia un compendio perfetto della nostra breve esposizione.

“Ciò che si chiama verità è un errore insufficientemente vissuto, non ancora scalzato, ma che non può tardare ad invecchiare, un errore nuovo che attende di compromettere la sua novità. Il sapere fiorisce e appassisce di pari passo con i nostri sentimenti. E se passiamo in rassegna tutte le verità, ciò accade perché ci siamo esauriti insieme – e non c’è più linfa in noi di quanta ce ne sia in esse<sup>728</sup>”.

Esaurire tutte le verità, emanciparsi, tramite il logorio, dal proprio tempo, dall’Assoluto secondario che lo domina, concedersi solo enigmi leggeri, apparenti: questo sarebbe un sollievo – sarebbe, forse, la liberazione. Ma anche colui che è stato iniziato a questa *gioia*, che si è installato nella frivolezza consapevole<sup>729</sup>, non deve mai abbassare la guardia: il *contemporaneo* che è in lui è in agguato e il giogo della Verità è ancora troppo seducente...

“Tra l’altro [i falliti] mi avevano rivelato le sciocchezze inerenti al culto della Verità... Non dimenticherò mai il sollievo che provai quando essa smise di essere un affare che mi riguardava. Padrone di tutti gli errori, potevo finalmente esplorare un mondo di apparenze, di enigmi leggeri. Più nulla da cercare, se non la ricerca del nulla. La Verità? Un incaponirsi da adolescenti o un sintomo di senilità. Eppure, per un residuo di nostalgia o per bisogno di schiavitù, ancora la cerco, inconsapevolmente, stupidamente. Un attimo di disattenzione è sufficiente per farmi ricadere sotto il giogo del più antico, del più beffardo dei pregiudizi<sup>730</sup>”.

---

<sup>728</sup> *Sommario*, p. 184.

<sup>729</sup> Ivi, p. 20: “[...] La frivolezza [...] è la ricerca del superficiale in coloro che, accortisi dell’impossibilità di qualsiasi certezza, ne hanno concepito il disgusto; è la fuga lontano dagli abissi che, essendo naturalmente senza fondo, non possono condurre da nessuna parte”.

<sup>730</sup> *La tentazione*, p. 103.

### **3 LA PAROLA**

### 3.1 *Le dita più delicate: diatribe quasi ciniche*

Si inaugura qui il nostro capitolo dedicato alla parola. Nonostante Cioran abbia, nel corso della sua esistenza, votato un culto progressivo alla laconicità (possiamo infatti apprezzare nella sua parabola stilistica un notevole mutamento che procede dallo stile barocco, esplosivo ed eccessivo, del primo testo rumeno alla concisione fulminante e ironica di *Confessioni e anatemi*, ultimo testo edito) e abbia sempre sostenuto che “ogni parola è una parola di troppo<sup>731</sup>”, il suo interesse per la parola *come problema* è rimasto invariato. Nel corso del capitolo ci proponiamo pertanto di restituire alcuni aspetti di una riflessione costante e complessa: dalla questione del *tono*, passando per il ruolo corrosivo del silenzio, per l’analisi della concezione dell’altro e per le insospettabili possibilità comunicative del lirismo contiamo di approdare al valore *terapeutico* della parola stessa. Ciò che invece tenteremo in questo primo paragrafo è una sorta di interpretazione, piuttosto eterodossa, del *genere* – letterario e tematico – a cui a nostro avviso si può ricondurre l’opera cioraniana. La qualificazione di *eterodossa* da noi scelta si giustifica in quanto ci proponiamo di esulare, almeno in parte, dalla *forma* specifica delle opere (si tratti del *poème en prose* o del saggio o dell’*aforisma* – di quest’ultimo ci occuperemo nei paragrafi successivi) e di riferirci a una *costante di fondo* delle opere stesse. Cerchiamo di spiegarci: a nostro avviso, l’intera opera cioraniana potrebbe essere riconducibile, per certe sue caratteristiche, alla diatriba cinica classica. Prima di argomentare questa ipotesi dobbiamo necessariamente volgere lo sguardo all’antichità; per farlo, ci aiuteremo con un testo da noi già citato nel capitolo precedente: ci riferiamo a *Dostoevskij. Poetica e stilistica* di Michail Bachtin. Ora, il testo bachtiniano, molto complesso e molto ricco, sostiene l’appartenenza del romanzo dostoevskiano alla tradizione di genere del serio-comico (ricollegandolo, nella fattispecie, alla satira menippea). Nello svolgere questa ipotesi, Bachtin si sofferma anche sul dialogo socratico, in parte legato alla menippea, e alla sua decomposizione: eccoci giunti al punto che ci interessa. La decomposizione<sup>732</sup> del dialogo socratico porterebbe allo sviluppo di alcuni generi dialogici, tra loro affini e ad esso geneticamente collegati,

---

<sup>731</sup> *La tentazione*, p. 97: “Volete conoscere la sostanza del mio pensiero? Ogni parola è una parola di troppo. Eppure si deve scrivere: scriviamo..., illudiamoci a vicenda”.

<sup>732</sup> Curiosa affinità terminologica: il genere a cui, secondo noi, può essere in parte ricollegata l’opera cioraniana nasce dalla decomposizione di un genere precedente, così come l’opera di Cioran nasce da una constatazione di una decomposizione in atto.

quali la *diatriba* e il soliloquio<sup>733</sup>. L'elemento fondante l'affinità di questi generi, che possono essere definiti *minori*, è proprio l'esteriore e interiore dialogicità, oltre che al modo di concepire l'esistenza e il pensiero dell'uomo. Ascoltiamo ora la caratterizzazione della diatriba svolta dallo stesso Bachtin (del soliloquio ci occuperemo in seguito):

“La diatriba è un genere retorico interiormente dialogizzato, costruito di solito in forma di colloquio con un interlocutore assente, e che porta alla dialogizzazione dello stesso processo del discorso del pensiero. Fondatore della diatriba fu considerato dagli antichi quello stesso Bione Boristenita, che si ritenne pure fondatore della menippea. Occorre osservare che fu proprio la diatriba, e non la retorica classica, a esercitare un'influenza determinante sulle particolarità di genere della predicazione paleocristiana<sup>734</sup>”.

Alcune osservazioni. La diatriba viene definita da Bachtin come un genere retorico interiormente dialogizzato, di norma costruito come un colloquio con un interlocutore assente. Queste sue caratteristiche porterebbero alla dialogizzazione del processo stesso del discorso del pensiero. Si tratterebbe quindi di una sorta di permanenza della struttura dialogica, ma in un contesto in cui l'interlocutore è fittizio: non ci sembra così azzardato ipotizzare che questa *finzione* sia *funzione* della sopravvivenza del dialogo stesso. Teniamolo a mente: ci servirà fra poco. Bachtin poi cita colui che secondo le fonti sarebbe il fondatore del genere: si tratta di Bione Boristenita, il medesimo che, sempre secondo la tradizione, avrebbe fondato la menippea. Facciamo notare come la diatriba non abbia qui alcuna qualificazione, per così dire, filosofica: del resto, e giustamente, l'attenzione bachtiniana si rivolge ad un'analisi prettamente letteraria. Noi, però, non possiamo accontentarci di questa neutralità: dobbiamo cercare di comprendere se essa assuma connotazioni filosofiche specifiche. Per tentare questa impresa, rivolgiamo brevemente la nostra attenzione al fondatore del genere: confrontiamoci, cioè, con Bione Boristenita. In nostro soccorso verrà Giuseppe Cambiano; alla voce “Bione di Boristene” del *Grande Dizionario Enciclopedico Utet* egli scrive:

---

<sup>733</sup> Cfr. M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, cit., pp. 147-148.

<sup>734</sup> Ivi, pp. 156-157.

“Filosofo greco, vissuto nel sec. III a.C. Nato a Boristene (poi Olbia) presso la foce del Dnepr, si recò ad Atene ove seguì l’insegnamento dell’Accademia, di Teodoro l’Ateo e di Teofrasto. Ma fu probabilmente Cratete, che era stato allievo del celebre Diogene, ad avviarlo al cinismo. [...] Lo strumento fondamentale del suo insegnamento fu la diatriba, una sorta di dialogo fittizio con un interlocutore immaginario, che dava alla sua predicazione una coloritura patetica e teatrale. Si trattava di una forma di propaganda orale destinata a un vasto pubblico di uditori. Ne risultava secondo le testimonianze antiche, uno stile caratterizzato da molti livelli, dalla parodia all’uso di espressioni ritenute volgari, dalla satira tagliente alla massima compendiosa. La sua opera, perduta, fu imitata da Telete ed ebbe influenza anche sulla satira romana (Orazio) e sulla filosofia di Seneca e di Epitteto (le cui conversazioni, raccolte e pubblicate dal suo discepolo Arriano, furono intitolate appunto *Diatrube*)<sup>735</sup>”.

Bione, originario di Boristene (poi Olbia) presso la foce del Dnepr, sul Ponto Eusino (cioè sul Mar Nero<sup>736</sup>), era quindi un filosofo greco: trasferitosi ad Atene seguì vari insegnamenti, per risolversi poi al cinismo, sotto l’influsso di Cratete, allievo di Diogene. Seppur cinico anomalo (risulta da varie fonti che accettasse denaro per i suoi insegnamenti), è comunque all’interno della scuola cinica che va quindi collocata la sua opera. Già questo per noi risulta rilevante: ricordiamo infatti l’interesse che la *pratica cinica* della filosofia suscita in Cioran. E, inoltre, queste notazioni ci permettono di qualificare rigorosamente, almeno all’atto di nascita, la diatriba come cinica. Esaminiamo ora la definizione che Cambiano dà della diatriba: si tratta di “una sorta di dialogo fittizio con interlocutore immaginario”: queste sono esattamente le medesime parole da noi scelte per parafrasare la definizione bachtiniana. Esse confermano quindi la nostra ipotesi: l’interlocutore che qui è definito ‘immaginario’ – e non ‘assente’ come in Bachtin – è *funzione* della sopravvivenza della struttura dialogica che si qualifica qui come *fittizia*, come *finzione*. Tale scelta conferiva alla diatriba “una coloritura patetica e teatrale”. Ascoltiamo alcune parole cioraniane: scopriremo delle coincidenze sorprendenti:

---

<sup>735</sup> *Grande dizionario enciclopedico*, Utet, Torino 1991, tomo III, p. 371.

<sup>736</sup> Lungi da noi l’assumere una coincidenza geografica come postulato, ci pare comunque rilevante sottolineare come Boristene si collochi nella medesima area geografica di Sinope (com’è noto, città natale di Diogene – meno noto, ma non meno rilevante invece il fatto che diede i natali anche all’eresiarca Marcione) e come quest’area sia propriamente quell’angolo d’Europa a cui Cioran *appartiene* per origine e per retaggio: che il *cinismo* sia una prerogativa dell’Est europeo? Lo stesso Cioran sostiene che “in queste dottrine [cinismo e stoicismo] c’è evidentemente qualcosa di non-greco, uno stile di pensiero e di vita sorto da altri orizzonti”; in *Squartamento*, p. 151.



“Si crede in Dio soltanto per evitare il monologo tormentoso della solitudine. A chi altri rivolgersi? Si direbbe che Egli accetti volentieri il *dialogo* e non ci serbi rancore per averlo scelto come *pretesto teatrale* dei nostri scoramenti<sup>737</sup>”.

Non si può non notare una coincidenza quasi totale con le caratteristiche qualificanti la diatriba cinica: necessità di un interlocutore fittizio per “evitare il monologo tormentoso della solitudine”, ossia per mantenere “il dialogo”, e qualificazione di tale interlocutore come “pretesto teatrale dei nostri scoramenti”. Crediamo di poter allargare ulteriormente il campo delle corrispondenze rifacendoci alla definizione bachtiniana: non è forse Dio – che Cioran *sceglie* come polo del dialogo, come pretesto teatrale dei suoi scoramenti – l’interlocutore assente *par excellence*? Dio sarebbe quindi una sorta di pretesto teatrale, una figura fittizia, una *funzione* della nostra disperazione<sup>738</sup>: sarebbe cioè utile al fine di *creare* un polo verso cui orientare le nostre imprecazioni, i nostri sfoghi, le nostre disperazioni. Come si spiega, però, questa *introduzione* cioraniana di Dio? Come si giunge ad essa? Senza voler qui sviluppare la questione della *religiosità* in Cioran<sup>739</sup>, dobbiamo necessariamente soffermarci su questo punto prima di proseguire la nostra disamina della diatriba. In realtà non perderemo di vista nemmeno per un istante la diatriba in quanto, a nostro avviso, è proprio attraverso le sue propaggini che Cioran potrebbe essere giunto a tale *gesto*. A questo scopo, rivolgiamoci a un passo molto significativo di Sylvie Jaudeau, contenuto in *Mistica e saggezza*:

“Dio stesso appartiene a uno spazio illusorio, in cui si riverberano bagliori ingannevoli: è frutto di una pulsione vitale che impone di elaborare qualcosa di falso per sopravvivere, per « sfuggire all’opprimente banalità del vero » (LS). [...] È sufficiente sdegnare le assurde dispute sulla sua pretesa esistenza, e attribuirgli una funzione. Il Dio che Cioran invoca « non esiste »: è il punto di fuga dello sguardo interiore; in altri termini, appare come la sola occasione di dialogo nella pienezza del nulla. La potente seduzione di questo Dio, in cui Cioran vede un’irresistibile tentazione, gli viene dal suo essere un viatico nella solitudine: « Abbiamo scelto la cosa più facile: Dio, per avere qualcuno con cui chiacchierare o con cui far polemica » (FD). « Concepiamo solo Dio come interlocutore. ». Giunti a un certo grado di privazione, si è tentati da una finzione che assicuri la sopravvivenza del dialogo. Il cristianesimo ci ha trasmesso questo

---

<sup>737</sup> *Lacrime*, p. 24, corsivi nostri.

<sup>738</sup> Cfr. *ivi*, p. 89.

<sup>739</sup> In realtà il confronto con la religiosità percorre tutta la nostra riflessione, in quanto risponde alla persistenza della ricerca dell’assoluto sia nell’opera che nell’esistenza cioraniana. Ricordiamo ad esempio i nostri riferimenti a riguardo contenuti nel paragrafo 1.6 e ci riserviamo di fornire ulteriori chiarificazioni nel seguito dell’elaborato.

bisogno incurabile di un rapporto, nozione estranea al pensiero unitivo dell'Oriente. Tale preoccupazione, incarnata in quel salutare artificio che Dio rappresenta, reca rimedio al dualismo di cui lo spirito occidentale è malato. Pura invenzione della mente, certo; ed è forse superfluo ricordare Nietzsche, che afferma in sostanza: « Non si dovrebbe credere in Dio proprio perché è finto? ».[...] Molte volte, se Cioran riconosce Dio, è per avere un argomento che si offra, degno bersaglio, ai colpi della sua ardente ostilità. Dio si confonderebbe, in questo caso, con l'opera stessa della negazione, corrisponderebbe insomma a una funzione dello spirito<sup>740</sup>».

Questo passo ci fornisce molte conferme e ci permette anche alcune precisazioni: esaminiamole attentamente. Innanzitutto la conferma dell'appartenenza di Dio allo spazio dell'illusione, della finzione: egli sarebbe, e qui riscontriamo un interessante elemento di novità, “una pulsione vitale” che mira alla creazione di “qualcosa di falso” per sfuggire a quella che lo stesso Cioran battezza come “l’opprimente banalità del vero<sup>741</sup>”. In realtà non si può parlare propriamente di novità in quanto, già in precedenza, abbiamo sottolineato come Dio fosse un modo per sfuggire al tormentoso monologo della solitudine, monologo che, per Cioran, rappresenta la nostra *vera* condizione – la nostra *verità*. Proseguiamo. Il Dio che Cioran postula “non esiste”: esso è il “punto di fuga dello sguardo interiore”, ossia l’unica “occasione di dialogo nella pienezza del nulla” – il nulla degli uomini e del mondo, il nulla della solitudine. Non a caso Cioran scrive:

“Quando, dopo avere inghiottito il mondo, restiamo soli, fieri della nostra impresa, Dio, rivale del Niente, ci appare come un'ultima tentazione<sup>742</sup>”.

E ancora:

“Non ho più nulla da spartire con nessuno. Tranne, per un po' di tempo ancora, con il Solo<sup>743</sup>”.

---

<sup>740</sup> S. Jaudeau, *op. cit.*, pp. 47- 48.

<sup>741</sup> *Lacrime*, p. 39: “Se la verità non fosse così tediosa, la scienza avrebbe fatto presto a mettere da canto Dio. Ma Dio, come i santi, è un’occasione per sfuggire all’opprimente banalità del vero”.

<sup>742</sup> *Lacrime*, p. 26. Cfr. *Confessioni*, p. 116: “Quelle notti in cui, in assenza di un confidente, siamo ridotti a rivolgerci a Colui che ha esercitato questo ruolo per secoli, anzi per millenni”.

<sup>743</sup> *Ivi*, p. 87. In un altro luogo sostiene come sia inevitabile che il solo sia attirato dal Solo.

Quando siamo giunti, inghiottendo il mondo, alla solitudine assoluta, estrema, non abbiamo più nulla in comune con nessuno, perché nessuno esiste più. Nella fierezza della nostra impresa, solo Dio, “il Solo” per eccellenza, il “rivale del Niente” ci appare come un’ultima tentazione. La tentazione appunto di conservarlo come pretesto teatrale per vincere l’oppressione della nostra solitudine banale e totale. La stessa Jaudeau lo conferma, citando da *Il funesto demiurgo* e sostenendo che la tentazione di Dio è quella di “essere un viatico nella solitudine”, “una finzione che assicuri la sopravvivenza del dialogo”, una volta “giunti a un certo grado di privazione”. Arriviamo ora a un punto che per noi risulta decisivo: è “il cristianesimo [che] ci ha trasmesso questo bisogno incurabile di un rapporto, nozione estranea al pensiero unitivo dell’Oriente”. Dio rappresenterebbe quindi un “salutare artificio” per porre “rimedio al dualismo di cui lo spirito occidentale è malato”. In un altro luogo del testo la Jaudeau afferma che Cioran è “consumato da una nostalgia che gli suggerisce le posizioni più estreme<sup>744</sup>”, dalla “pulsione profonda e mai doma di un’inquietudine metafisica che nessun nichilismo potrebbe mai soffocare<sup>745</sup>”. E prosegue:

“A tale inquietudine, che non si accontenta di alcuna soluzione, Cioran non manca di applicare gli strumenti di indagine che la sua cultura gli offre, rivolgendosi ad essa con quel nome, « Dio », intorno al quale si è cristallizzata in Occidente l’intuizione dell’infinito. Questa rappresentazione, troppo radicata negli animi, non smette di ossessionare neppure coloro che l’hanno spodestata. Figlio di un prete ortodosso, proveniente da una terra di ardente religiosità, Cioran non potrà disfarsi di tale retaggio, nonostante la violenza degli insulti di cui lo fa bersaglio. E questo, nonostante i suoi auspici, gli impedirà di considerare il mondo alla maniera degli orientali<sup>746</sup>”.

Il retaggio cristiano di Cioran, figlio di un *pope* ortodosso, sarebbe responsabile della sua impossibilità a fare a meno del nome di Dio con cui l’Occidente cristallizza “l’intuizione dell’infinito”. Nonostante gli insulti che rivolge a Dio, Cioran non sarebbe quindi in grado di liberarsi da tale rappresentazione: tale incapacità sarebbe alla base della sua condizione di non-liberato – ossia dell’inaccessibilità cioraniana alla “grande finestra nirvanica<sup>747</sup>”. Il cristianesimo gli precluderebbe infatti quel “pensiero unitivo” che è tipico dell’Oriente, costringendolo a inventarsi un rapporto con la divinità e

---

<sup>744</sup> S. Jaudeau, *op. cit.*, p. 40.

<sup>745</sup> Ibidem.

<sup>746</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>747</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, cit., p. 13.

obbedendo così al dualismo caratterizzante il pensiero occidentale. Reputiamo queste affermazioni sostanzialmente corrette, ma insufficienti. Infatti, in che maniera il cristianesimo sarebbe responsabile di una dialogicità che abbiamo visto essere insita già in un genere pagano (se non addirittura ateo) come la diatriba cinica – alle cui caratteristiche l’opera cioraniana sembra conformarsi perfettamente? Per comprenderlo, e per sostenere una nostra ulteriore ipotesi, dobbiamo ritornare a Bachtin e a Cambiano. Innanzitutto ricordiamo come Cambiano parlasse di ‘predicazione’ in merito alla diatriba: ora, pur ritenendo tale scelta terminologica non del tutto corretta, la consideriamo oltremodo significativa. Tale *errore* in effetti potrebbe essere rivelatore se inteso come una sorta di retroflessione: per spiegarci meglio dobbiamo far rientrare in gioco Bachtin. Il critico russo sottolineava infatti l’influsso decisivo della diatriba – e non della retorica classica, come comunemente si sostiene – “sulle particolarità di genere della predicazione paleocristiana”. Questa predicazione, originariamente orale, si sarebbe in seguito cristallizzata nella stessa letteratura paleocristiana e bizantina: attraverso di essa sarebbe penetrata quindi nella letteratura est-europea e russa. A nostro avviso quindi Cambiano potrebbe aver retroflesso sulle origini uno sviluppo successivo del genere. E tale sviluppo è oltremodo significativo per il nostro percorso in quanto mostra come la diatriba, nella sua variante *religiosa*, sia penetrata in regioni culturali, come quella bizantina, dal cui retaggio Cioran è quasi certamente gravato. Ora sì che si possono a nostro avviso tirare le somme: giustamente Sylvie Jaudeau parlava di un retaggio cristiano e non aveva torto neppure quando si riferiva a un dualismo inerente al pensiero occidentale. Ma le caratteristiche della riflessione cioraniana, secondo noi, non risentono solamente di un generico dualismo postulato dalla tradizione cristiana occidentale: esse, a nostro avviso, sono indubbiamente influenzate da tale dualismo, ma non si esauriscono in esso. Tornando alla definizione della diatriba, infatti, ricordiamo come essa fosse un genere minore, nato dalla decomposizione del dialogo socratico: ci sembra quasi superfluo sottolineare come quest’ultimo genere, mediante la variante platonica, inauguri la tradizione metafisica basata precisamente su dicotomie assiologiche e insanabili. In secondo luogo, il riferimento al cristianesimo, come abbiamo visto, non invalida la nostra ipotesi di partenza, anzi in parte la rafforza, dato che la predicazione paleocristiana si qualifica propriamente come una propaggine della diatriba: predicazione che si cristallizza successivamente nella letteratura bizantina – alla quale Cioran con ogni probabilità potrebbe essere stato *iniziato* dal padre, *pope* ortodosso, oltre che dalla tradizione religiosa popolare – e nella letteratura russa – di cui

Cioran, sin dalla gioventù, è stato avido lettore. A questa *formazione* che potremmo definire quasi inconscia, si aggiungerebbe poi quella consapevole. Elementi a sostegno di questa ipotesi sono rintracciabili ancora sia in Cambiano che in Bachtin. Innanzitutto Cambiano: egli sostiene che la diatriba ebbe influenza diretta sulla satira romana e sulla filosofia di Seneca e soprattutto di Epitteto (Arriano, suo discepolo, addirittura raccoglie e pubblica le conversazioni del maestro sotto il titolo di *Diatrìbe*). Cioran ha indubbiamente una conoscenza approfondita dello stoicismo romano, o stoicismo medio che dir si voglia: abbiamo già mostrato come egli considerasse gli stoici dei veri saggi<sup>748</sup> e in vari luoghi della sua opera Cioran fa riferimento diretto proprio a Epitteto, considerandolo uno dei grandi saggi dell'Antichità<sup>749</sup>. Non è pertanto azzardato sostenere che potrebbe averne subito l'influenza a livello stilistico. Inoltre, e con questo, concludiamo i nostri riferimenti a Cambiano, la diatriba, secondo le testimonianze degli antichi, si caratterizzava per una pluralità di livelli stilistici, “dalla parodia all'uso di espressioni ritenute volgari, dalla satira tagliente alla massima compendiosa”. Se si esclude la parodia (anche se, come vedremo nei paragrafi seguenti, si può forse ipotizzare un uso in qualche misura *parodistico* della lingua), crediamo si possano ritrovare in Cioran tutti questi elementi: innanzitutto il suo discorso è sempre intriso di un'ironia e di un sarcasmo a dir poco taglienti, quindi è in parte assimilabile alla satira. Inoltre i suoi aforismi possono considerarsi propriamente massime che riassumono un processo che rimane occulto<sup>750</sup> e non è raro trovare nei suoi aforismi termini che si potrebbero ritenere *vulgari* (o comunque espressioni legate a un lessico quotidiano, popolare). Cioran quindi riproporrebbe caratteristiche di genere della diatriba cinica, reinterpretandole e reinventandole alla luce della sua peculiare visione del mondo e della sua sensibilità. Non abbiamo però esaurito la nostra argomentazione: ci resta da tematizzare quella solitudine essenziale ed estrema che aveva spinto Cioran alla tentazione divina. Ascoltiamo uno stralcio tratto da un'intervista:

“Nel momento in cui scrivi [...] sei solo con te stesso. E non pensi che quello che stai scrivendo un giorno sarà pubblicato. Quando scrivi, ci sei tu con te stesso, o tu con Dio,

---

<sup>748</sup> Cfr. paragrafo 2.6 del presente elaborato.

<sup>749</sup> Cfr. ad esempio *Squartamento*, pp. 150-152.

<sup>750</sup> Cfr. paragrafo 2.7 del presente elaborato.

anche se sei miscredente. Secondo me l'atto di scrivere è proprio questo, dico sul serio: un atto di estrema solitudine. Lo scrittore non ha senso se non in queste condizioni<sup>751</sup>”.

Abbiamo già ampiamente sottolineato come per Cioran l'atto di scrivere rappresenti un atto di estrema solitudine, in cui si è inghiottito il mondo e in cui si è totalmente soli, o meglio si è soli con quella *funzione dello spirito* che è Dio. L'elemento di novità che la nostra citazione introduce riguarda questo riferimento all'essere soli con se stessi. In molti luoghi della sua opera Cioran parla del se stesso: citiamo, a titolo esemplificativo, un aforisma molto significativo: “Contare invano sulla bazza di essere soli. Sempre scortati da se stessi!<sup>752</sup>”. Questa *presenza* costante e invisibile non abbandona Cioran neppure nel momento da noi sottoposto a indagine, ossia nel momento in cui scrive. Il quesito a cui cercheremo ora di dare risposta riguarda per l'appunto la *funzione* di questo “se stesso”: è assimilabile a quella di Dio? Ossia risulterebbe anch'esso funzionale al mantenimento di una struttura dialogica? Si impone qui un ulteriore, e ultimo, ritorno a Bachtin: ricordiamo, infatti, come la diatriba fosse stata associata dal nostro critico a un altro genere minore, anch'esso interiormente dialogizzato e anch'esso prodotto della decomposizione del dialogo socratico – ossia al soliloquio. Ascoltiamo cosa sostiene Bachtin a riguardo:

“Il rapporto dialogico con se stesso determina il genere del soliloquio. Questo è un colloquio con se stesso. Già Antistene (scolaro di Socrate [...]) considerava la più alta conquista della sua filosofia “la capacità di comunicare dialogicamente con se stesso”. Maestri eccelsi di questo genere furono Epitteto, Marco Aurelio e Sant'Agostino. A fondamento di siffatto genere sta la scoperta dell'uomo interiore, del “se stesso”, accessibile non all'autosservazione passiva, bensì solo a quell'approccio dialogico verso se stessi che rompe l'ingenua integrità della rappresentazione di sé, che sta alla base dell'immagine lirica, epica e tragica dell'uomo<sup>753</sup>”.

Molti e interessanti spunti di riflessione emergono da queste righe. Innanzitutto la definizione: il soliloquio è un colloquio con se stesso. Il se stesso, quindi, si qualifica propriamente come interlocutore del soggetto scrivente e come *funzione* della sopravvivenza del dialogo. Bachtin passa poi a enumerare i “maestri eccelsi” del genere:

---

<sup>751</sup> *Apolide*, p. 58.

<sup>752</sup> *Confessioni*, p. 129.

<sup>753</sup> M. Bachtin, *op. cit.*, pp. 156-157.

innanzitutto Antistene, scolaro diretto di Socrate, poi Epitteto, Marco Aurelio e Sant'Agostino. Escludendo Sant'Agostino, di cui non intendiamo occuparci, ci troviamo precisamente all'interno dell'orizzonte cinico. Infatti Antistene, com'è noto, è il fondatore della scuola cinica, mentre Epitteto e Marco Aurelio appartengono alla tradizione stoica – “versione migliorata o snaturata, come si vuole<sup>754</sup>,” della dottrina cinica – e precisamente allo stoicismo romano. Come abbiamo già mostrato nel capitolo precedente, Cioran aveva studiato con passione i cinici, dedicando loro una parte della sua riflessione (ad esempio nel *Sommario* troviamo due *poème* dedicati al cinismo, o meglio uno dedicato a Diogene e uno al cinismo<sup>755</sup>); per quanto riguarda Marco Aurelio, poi, l'interesse costante è testimoniato da moltissimi riferimenti, perlopiù all'interno della produzione aforistica<sup>756</sup>. Abbiamo già svolto il discorso su Epitteto poche pagine fa: ciò che ci interessa sottolineare qui è come, secondo Cambiano, l'opera di Epitteto è da collocarsi all'interno della tradizione di genere della diatriba, mentre Bachtin la ritiene appartenente al genere del soliloquio<sup>757</sup>. Si può pertanto affermare con sufficiente sicurezza che i due generi risultano talmente affini da confondersi: e crediamo che questo sia precisamente il caso di Cioran. Ci ritorneremo fra poco. Tornando al nostro discorso principale è quindi assodata la conoscenza cioraniana di tale genere e non è pertanto da escludere un'influenza, di genere, diretta. Inoltre Bachtin sosteneva che il soliloquio, ossia l'approccio dialogico verso se stessi, rompeva “l'ingenua integrità della rappresentazione di sé” che caratterizzava l'immagine dell'uomo della lirica, dell'epica e della tragedia classiche. Sono affermazioni molto significative e trasferibili, quasi *in toto*, su Cioran: non abbiamo sostenuto nel capitolo precedente che egli, mediante il pensiero frammentario, mirava a restituire l'immagini dei *molti* che egli era? E ancora non abbiamo visto come egli considerasse il soggetto come il ricettacolo di tutte le prospettive e di tutte le contraddizioni? Crediamo quindi di poter affermare con sicurezza che l'immagine dell'uomo in Cioran corrisponda perfettamente a questa rottura dell'ingenua integrità del soggetto. Se un'obiezione si può sollevare, essa riguarda forse l'io lirico, a cui, a volte, Cioran sostiene di ispirarsi: ma Cioran non si è

---

<sup>754</sup> *Squartamento*, p. 151.

<sup>755</sup> Cfr. *Sommario, Dal santo al cinico*, pp. 70-71 e *Il «cane celeste»*, pp. 87-90.

<sup>756</sup> Cfr. ad esempio *Quaderni*, p. 25 e *L'inconveniente*, pp. 82-83.

<sup>757</sup> La stessa dottrina di Epitteto, in realtà, è di difficile collocazione: pur essendo tradizionalmente indicato come un rappresentante dello stoicismo essa si collocherebbe più precisamente a metà strada tra cinismo e stoicismo: cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano, 1993, p. 320: “La dottrina di Epitteto associa al rigore della morale cinica dell'astinenza dai beni esteriori la teoria stoica del *lógos* divino che governa il mondo secondo un disegno razionale”.

mai dichiarato poeta e, a nostro avviso, egli assimila l'io lirico all'io soggettivo che permette di esprimere la fisiologia che assume su di sé tutte le responsabilità – assimilazione compiuta in opposizione al *noi* impersonale della filosofia e della dottrina. Riconosciamo quindi delle affinità anche tra il soliloquio e l'opera cioraniana. Concludendo, crediamo si possa sostenere che il *genere* a cui si può ricondurre l'intero *corpus* cioraniano sia una commistione del tutto peculiare tra diatriba cinica e soliloquio: ribadiamo, però, come tale appartenenza al genere non consideri nello specifico le forme in cui si declina l'opera stessa, ma prenda in considerazione solo la *pratica di scrittura* cioraniana. Forse la nostra operazione è indebita, ma crediamo di aver mostrato con sufficiente chiarezza come sia possibile, e addirittura probabile, un'influenza diretta di tali generi e come essi avrebbero potuto fissarsi quasi inconsciamente nel *modo* creativo di Cioran. Influenza che rimane inconfessata, silenziosa, che si dispiega solo nel *gesto*: non potrebbe essere questa la *reale* espressione di quell'arte del monologo di cui Nietzsche fu maestro, "l'arte di chi parla avendo il vuoto di fronte a sé, l'arte di chi ha fatto il vuoto di fronte a sé"<sup>758</sup>? In questa "perfezione della solitudine"<sup>759</sup> scomparirebbe "ogni interlocutore *visibile*"<sup>760</sup> e resterebbe "il labirinto del monologo, l'inseguirsi senza fine delle voci interne"<sup>761</sup>. In Cioran, pur nella perfezione della solitudine di colui che ha inghiottito il mondo, rimarrebbe la tentazione del dialogo, la necessità di un polo *invisibile* o addirittura *fittizio* a cui rivolgersi, per sfuggire, almeno in parte, la consapevolezza della propria inappartenenza al tutto. Ma tutto questo resterebbe comunque all'interno del sé, all'interno dell'arte del monologo in cui le voci dei *molti sé* che egli è stato si rincorrerebbero anch'esse, in un ritornello insistito e vertiginoso. E quest'arte non esigerebbe, come il cinismo, i pugni più forti e le dita più delicate?

---

<sup>758</sup> R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 187.

<sup>759</sup> Ivi, p. 189.

<sup>760</sup> Ibidem, corsivo nostro.

<sup>761</sup> Ibidem.



### 3.2 *Si vous avez le ton, vous avez tout...*

“Mi ha fatto percepire una cosa più preziosa di qualunque idea –almeno per uno scrittore o per un letterato: l’importanza del tono. Una volta mi ha detto « Si vous avez le ton, vous avez tout »<sup>762</sup>”.

“Si dice: il tale non ha talento, ha solo stile. Ma lo stile è proprio ciò che non si può inventare, ciò con cui si nasce. É una grazia ereditata, il privilegio che hanno alcuni di far percepire la loro pulsazione organica; lo stile è più del talento, ne è l'essenza<sup>763</sup>”.

In questo paragrafo tenteremo di scoprire il segreto di Cioran, di rendere giustizia al *miracolo* della sua opera. Prima di avanzare le nostre ipotesi, vorremmo mostrare come chiunque si occupi del nostro autore non possa fare a meno di avvertire qualcosa di inaudito, di eccezionale. Cominciamo con Ceronetti. L’incipit del suo *Cioran, lo squartatore misericordioso*, a cui abbiamo spesso fatto riferimento, suona così:

“Qualcosa di Cioran, fa subito subodorare un miracolo: il suo linguaggio. Una densità concettuale imprevedibile cala in figura di folgore sulla mente che ascolta, lasciando sui lembi di luogo comune carbonizzati una lenta eco di melodia notturna che svanisce planare. Il suo francese è *nuovo*: la novità, in una lingua estenuata, parlatissima, praticissima, nell’uso, nel giornalistico, tra le più imbarbarite, è sempre miracolosa. Tra i creatori autentici di linguaggio, la Francia ha avuto, mentre gli si imbarbariva duramente il parlato, Artaud e Céline. Nella prosa filosofica, il linguaggio ha mantenuto, senza perdere in dignità, il nitore cartesiano, di cui Cioran si è appropriato, lavorandolo come una nicchia, trafiggendolo di ombre, imprimendogli, emigrato danubiano, una cadenza melodica in lui nativa, animandolo con un fuoco di mistico ulceroso, col respiro infuocato di una misantropia disperata, con l’energia febbrile di una rivelazione negativa dell’uomo, il cui *delito mayor*, sovranamente da lui rianatomizzato, torna a essere *haber nacido*. Pigliare l’argot come veicolo dell’odio, l’operazione di Céline, è certo più naturale che piegare all’odio il linguaggio cartesiano, la novità di Cioran. Il suo odio

---

<sup>762</sup> Mario Andrea Rigoni in risposta ad Antonio Castronuovo in *Le vie parallele di Cioran e Leopardi*, cit., in M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 68.

<sup>763</sup> *L'inconveniente*, p. 31.

però non diventerebbe né miracolo linguistico né realtà di pensiero, se non si riscattasse come strumento puro d'indagine, metodo per conoscere. Qui è la creazione, in cui è anche lecito sospettare amore dissimulato, la scheggia caduta, nelle grandi vesciche misantropiche, della gelosia di Dio. Cioran odiando crea e ricrea. [...] Il mostruoso dell'esistenza umana, il negativo, il tenebroso, il male, il suo linguaggio ne fa cristalli e gli dà riflessi di grande purezza, riaffermandone integralmente (è questo il segno del vero maestro) il mistero metafisico. [...] Allora dove si scioglie questa melodia visionaria, copertamente cherubica, che nei libri si presenta in cifra di rabbia, in stile che schiuma bava? Questa musica notturna in che cosa culmina? Parlando di novità linguistica non intendevo dire ai filologi di andarla a cercare nei volumetti gallimardiani di Cioran, alludevo a una rarissima consolazione: quella di scoprire, anche oggi, nel diluviare atroce delle menzogne stampate, i segni di una rivelazione, di una presenza tra noi, nel raro travestimento concettuale, di una Sonorità sacra, di una lira abbandonata di cui un mendicante che fa smorfie di disgusto a tutti ha percepito, ignorando il luogo dove si trova, la vibrazione<sup>764</sup>.

Parole incredibili, parole rivelatrici queste di Ceronetti: in poche righe egli è stato in grado, a nostro avviso, di far *percepire* esattamente il *segreto* di Cioran. Cerchiamo di non perdere nemmeno una virgola di quello che Ceronetti ha *sentito* e ha tentato di trasmetterci. Già dalla prima riga ci viene mostrato il perno attorno a cui ruota l'intervento: il linguaggio assurge in tutta la sua importanza. Esso è ciò che permette di subodorare immediatamente, sin dalla prima occhiata, quel miracolo che, secondo Ceronetti, è Cioran. Nel suo stile così evocativo Ceronetti definisce tale linguaggio come dotato di "una densità concettuale imprevedibile" che "cala in figura di folgore sulla mente che ascolta", carbonizzando i luoghi comuni sino a renderli soltanto lembi, sui quali "una lenta eco di melodia notturna" planando svanisce. Questo riferimento a una musica, a una melodia notturna di cui non resta che l'eco è, a nostro avviso, molto importante. Teniamolo a mente: ci servirà. Ceronetti parla poi di una novità: novità che Cioran sarebbe in grado di introdurre in una lingua imbarbarita, "estenuata", parlatissima. Il miracolo e la *novità* di Cioran risiederebbe non nell'innovazione linguistica, non nell'invenzione di nuove parole, non nella creazione autentica di un linguaggio, come ad esempio avviene in Artaud e in Céline, ma piuttosto nella capacità di lavorare sul linguaggio esistente, assegnandogli cadenze e intenti del tutto nuovi. Non è facile rendere a parole un'operazione sulle parole, volta a piegarle a un *tono* inaudito: è solo nella lettura del testo diretto che tale melodia può catturarci. Ci troviamo qui in un ambito dove conta solo il *sentire*, il percepire. Non è causale che Ceronetti parli di

---

<sup>764</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, cit., pp. 11-13.

“*mente che ascolta*”: perché si tratta davvero di una vibrazione, di una musica, di un accento impresso alle parole e, miracolosamente, avvertito dall’*orecchio* della mente, anche nella lettura solitaria e silenziosa. Ciò che, a nostro avviso, deve stupire maggiormente è come questa melodia sia capace di resistere e di persistere, immutata nel fascino e nella potenza, anche nella traduzione. Pur ammettendo d’ufficio la bravura dei traduttori, questa persistenza deve davvero considerarsi miracolosa. Lo nota spesso anche Mario Andrea Rigoni: riferendosi al *Sommario di decomposizione* ad esempio sostiene: “Senza nulla togliere ai libri posteriori, tutti mirabili nel loro genere e tutti dotati di un’energia stilistica assolutamente rara, bisogna riconoscere al *Précis* un impeto fantastico e linguistico che ricorda addirittura Shakespeare [...]. Oppure Qohélet e gli scrittori biblici. O i grandi sofisti. Si apra il libro a caso e si sentirà risuonare dovunque un accento *inaudito* nella letteratura della nostra epoca. Non mi riferisco necessariamente ai *traits* più sorprendenti e più celebri, ma al timbro ordinario della prosa (quale si riflette anche nei titoli, ammalianti, dei diversi capitoletti del libro)<sup>765</sup>”. Qui, a nostro avviso, va fatta una precisazione: indubbiamente il *Sommario* trasmette un impeto lirico più potente delle opere successive, ma, a nostro avviso, l’accento inaudito del timbro ordinario della prosa non si esaurisce in esso, anzi è proprio ciò che qualifica tutta la scrittura cioraniana, in qualunque modo essa scelga di declinarsi. Ma in che maniera Cioran è in grado di operare questo prodigio? E cosa significa propriamente lavorare il linguaggio mediante un tono? Nel tentativo di risposta a tali questioni *impossibili* assumeremo ancora Ceronetti come traghettatore. Nella prosa filosofica il francese ha mantenuto “il nitore cartesiano”, quella chiarezza luminosa e precisa che Descartes gli aveva impresso. E tutto questo senza perdere in dignità. Cioran si è adoperato per lavorare questo linguaggio “come una nicchia”, per “trafiggerlo di ombre”, per imprimergli, da “emigrato danubiano, una cadenza melodica in lui nativa”. Soffermiamoci un istante su questa cadenza melodica da emigrato danubiano che Cioran imprimerebbe al linguaggio. Non è la prima volta che abbiamo a che fare con le origini geografiche di Cioran: nel nostro primo capitolo<sup>766</sup>, ci siamo premurati di far emergere una sorta di *fondo* che travaglia, a nostro avviso, l’intera riflessione cioraniana e tale fondo era strettamente legato alle origini balcaniche di Cioran. È oltremodo significativo che lo stesso Ceronetti si riferisca a tale contesto geografico: crediamo infatti che questo sia uno dei *segreti* del tono cioraniano. Che il tono abbisogni di segreti, che sia anzi

---

<sup>765</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 42.

<sup>766</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

sintomo di profondità celate è lo stesso Cioran a svelarcelo, nell'unico luogo delle interviste in cui parla della questione:

“Si dice sempre solo una parte di quanto si vuol dire. È il tono quello che soprattutto conta. Si ha un tono, non soltanto come musicisti, ma in generale, per ogni cosa che si fa. Molto spesso c'è mancanza di tono, il tono semplicemente non c'è. E tutto questo è davvero molto misterioso, perché non si può definirlo, si può soltanto avvertirlo. Per esempio, lei apre un libro, legge una pagina, magari anche bella, ma perché non le dice niente? Eppure non è malvagia, ma non se ne avvertono le estensioni. Non si sa dove emani quel tono così misterioso, vi è in esso una sorta di irrealtà, come in tutto ciò che è letteratura. È quanto viene chiamato mancanza di necessità –ma perché questa mancanza di necessità? Nel commercio quotidiano con gli esseri umani è la stessa cosa. Incontri uno che non vedi da un pezzo; parli con lui per ore, ma è il nulla totale. Incontri un altro, scambi con lui due parole e torni a casa sconvolto. È questa la vera originalità degli esseri umani, ciò che nascondono e che tuttavia traspare da ciò che dicono<sup>767</sup>”.

Si nasconde sempre una parte di ciò che si vuole dire, sostiene Cioran. Eppure ciò che gli uomini nascondono, in parte e tuttavia, traspare ugualmente da ciò che dicono. È proprio il tono a svelare, seppur in una maniera misteriosa che si può solo avvertire e non definire, queste estensioni misteriose, queste profondità occultate. Il tono, a quanto sembra di essenza quasi musicale, caratterizzerebbe quindi ogni cosa che facciamo: e non esisterebbe necessariamente, anzi molto spesso mancherebbe. È qualcosa di irreali, una sorta di mancanza di necessità. Lo stesso Cioran fa riferimento qui alla letteratura: poche pagine prima parlava non a caso di Dostoevskij, “l'unico che sia risalito alle origini delle azioni<sup>768</sup>”, l'unico romanziere che è in grado, a suo avviso, di “individuare l'origine di un dato fenomeno<sup>769</sup>”, di “andare all'origine dei sentimenti<sup>770</sup>”. L'origine, il retroscena, il non detto, l'atto mancato – *l'invisibile* – sono sempre stati al centro della riflessione cioraniana. Crediamo si possa affermare che per lui conta principalmente il virtuale, il velleitario, l'incompiuto, il fallito: non in senso umano, o meglio non solo, ma anche in senso metafisico. “Formati alla scuola dei velleitari, idolatri del frammento e delle stigmate, apparteniamo a un tempo clinico in cui contano solo *i casi*. Ci interessiamo a quello che uno scrittore ha taciuto, a quello che avrebbe potuto dire, alle sue profondità mute. Se lascia un'opera, se si spiega, si è assicurato il nostro oblio. Magia dell'artista irrealizzato – di un vinto che lascia perdere le sue delusioni, che non

---

<sup>767</sup> *Apolide*, pp. 340-341.

<sup>768</sup> *Ivi*, p. 339.

<sup>769</sup> *Ivi*, p. 338.

<sup>770</sup> *Ibidem*.

sa farle fruttare<sup>771</sup>”, scrive Cioran. Non potrebbero essere proprio queste profondità mute, questi rifiuti o queste impossibilità ad essere ciò che *forma* il tono? Ascoltiamo ancora alcune parole di Cioran:

“Perché uno è un buon poeta e un altro non lo è? Quando magari quest’altro è più acuto? Perché la sua poesia non dura? Perché quello che sta all’origine degli atti, quello che sta in profondità, non filtra; i versi possono essere brillanti, pregevoli, poetici, ma niente di più. Perché un altro che ha meno talento è più poeta? Perché uno è un genio, ossia più che un talento? Perché riesce a trasporre qualcosa che a noi sfugge e che sfugge anche a lui. Un fenomeno, dunque, che resta misterioso. Oggi c’è tanta gente che scrive aforismi, in Francia è diventata una sorta di moda. A leggerli, non sono poi così male, ma tutto si esaurisce nelle formule, non c’è estensione. E non si ha bisogno di approfondire: non c’è niente da fare, è una confessione senza segreti. Sotto non c’è nulla; nonostante siano scritti bene, abbiano un senso, restano cose effimere<sup>772</sup>”.

Questa citazione ci dona una conferma e ci permette un ulteriore passo avanti: innanzitutto ci conferma che sono proprio le profondità mute paradossalmente a parlare, a rivelarsi celandosi nel detto. Forse tali profondità sono proprio l’indicibile, quel segreto che non può essere detto ma che può essere trasposto, anzi che *esige* di essere trasposto: ed è qui che risiede la novità. “Quello che sta in profondità” filtra quasi indipendentemente dal poeta (o dallo scrittore): o meglio egli “riesce a trasporre qualcosa che a noi sfugge e che sfugge anche a lui”, che egli non comprende, non domina. Forse in questo sta il senso dell’affermazione cioraniana secondo cui “una poesia degna di questo nome incomincia dall’esperienza della fatalità. Soltanto i cattivi poeti sono *liberi*<sup>773</sup>”. Ricordiamo come Cioran sostenesse che l’uomo è libero solo in superficie, mentre in ciò che ha di profondo la libertà resta soltanto un vocabolo vuoto: pertanto il vero poeta sarebbe colui che in qualche maniera sarebbe *strumento* del proprio *fatum*, delle proprie profondità che richiedono sfogo, che traspaiono nascondendosi sia a lui che al suo pubblico. Ma non è proprio questo che abbiamo sostenuto nei paragrafi precedenti in merito alla fisiologia<sup>774</sup>? Inoltre, notiamo una notevole consonanza con le affermazioni di Ceronetti: non parlava “di una lira abbandonata di cui un mendicante che fa smorfie di disgusto a tutti ha percepito,

---

<sup>771</sup> *Sillogismi*, p. 11.

<sup>772</sup> *Apolide*, pp. 339-340.

<sup>773</sup> *Sillogismi*, p. 28.

<sup>774</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

*ignorando il luogo dove si trova, la vibrazione*”? Questa ignoranza del luogo in cui si trova questa lira che vibra, questo *percepire ignorando* potremmo dire, non è assimilabile alle profondità che sfuggono al poeta, ma che egli è comunque capace di trasmettere? Teniamo a mente questa notazione, ci ritorneremo. Proprio questa capacità di esprimere ciò che non si può *tenere*, ciò che è sempre *giocato* dal suo doppio e contemporaneo movimento di rivelazione e nascondimento, secondo Cioran significa avere talento, se non addirittura genio, “che è più del talento”<sup>775</sup>. L’aforisma da noi scelto come epigrafe trova qui il suo posto: riascoltiamolo.

“Si dice: il tale non ha talento, ha solo stile. Ma lo stile è proprio ciò che non si può inventare, ciò con cui si nasce. È una grazia ereditata, il privilegio che hanno alcuni di far percepire la loro pulsazione organica; lo stile è più del talento, ne è l’essenza”<sup>776</sup>.

“Lo stile è più del talento, ne è l’essenza”, afferma Cioran: si tratterebbe infatti del “privilegio che hanno alcuni di *far percepire* la loro pulsazione organica”; privilegio che non si può inventare, né tantomeno simulare – privilegio con cui si nasce, “grazia ereditata”. Ora, stando a quanto detto poco sopra, possiamo qualificare il genio come la medesima capacità di far percepire le proprie profondità. E, allo stesso modo dello stile, il genio non si inventa, non si *finge*, ci si nasce, anzi, potremmo azzardare, nasce dal nostro *fatum*: che il genio sia quindi una questione di stile? Non ci sembra così improbabile. Entrambi sarebbero quindi “maschera e confessione insieme”<sup>777</sup>: confessione della propria pulsazione organica, delle proprie profondità attraverso la maschera della parola – capacità di *far percepire* il proprio tono attraverso il travestimento della lingua, *nonostante* la lingua. Crediamo ora di poter sostenere che Cioran è un *genio* che attraverso lo *stile* è capace di trasporre ciò che sfugge anche a lui, quella vibrazione di lira abbandonata che proviene dalle sue profondità – quella vibrazione che è il suo *tono*. Non è questa la “melodia cherubica” che, come sosteneva Ceronetti, “si presenta in cifra di rabbia, in stile che schiuma bava” nei testi cioraniani? E ancora, non è questo ciò che rende “il timbro ordinario della [sua] prosa” inaudito?

---

<sup>775</sup> Anche in questo caso sono necessarie delle cautele: neppure il genio, per Cioran, ha qualifiche totalmente positive, anzi ha una natura equivoca, essendo la coesistenza di un millantatore e di un Dio. Cfr. *Sommario*, p. 90.

<sup>776</sup> *L’inconveniente*, p. 31.

<sup>777</sup> *La tentazione*, p. 123.

Riteniamo di aver già dato la risposta a queste domande. Le altre questioni, quelle di partenza però restano: dove culmina questa musica notturna”, dove si scioglie? E soprattutto cosa rivela? Cosa rende tale il tono cioraniano? Per proseguire nel nostro percorso, crediamo sia ora necessario rivolgerci brevemente a Sanda Stolojan e alla sua *Nota a Lacrime e santi*:

“Quando Cioran esclama che « bisognerebbe ritrovare il senso del destino, il gusto della lamentazione, e risuscitare le prefiche nei funerali », quando esorta a « sentirsi attratti soltanto dall'inno, dalla bestemmia, dall'epilessia », par di sentire, sotto l'impeto dello stile e la gesticolazione forzata, una tonalità sotterranea, un lontano lamento camuffato da derisione, che dalla lingua francese riceve come uno strano sapore, uno strano riflesso. Quelle formule in cui le lamentazioni orientaleggianti incontrano lo spirito asciutto del francese, frasi come: « stanco di scombussolarmi ai funerali dei miei desideri», consentono di udire allo stato puro il suono, ovvero il *tono*, cioraniano. In seguito l'aforisma, grazie alla sua brevità, prenderà il sopravvento, mettendo in sordina l'eco di quel *continuo* lamentoso, senza tuttavia cancellarlo del tutto. [...] La lingua francese ha fatto di Cioran ciò che egli è, grazie al freno e al controllo che essa ha imposto ai suoi eccessi, alle sue violenze, ai suoi scoppi. È interessante osservare che la lingua in cui egli ha scritto i suoi libri rumeni è quella disordinata di un giovane intellettuale balcanico d'anteguerra. La forma, le formule, segreto dello stile di Cioran versione occidentale, sono un dono francese a questo «Giobbe ammansito alla scuola dei moralisti»<sup>778</sup>”.

Questo stralcio della *Nota* è per noi molto fecondo: ci permette, infatti, di sviluppare ulteriormente il rapporto stile-tono da noi postulato in precedenza e ci consente anche di provare a rispondere ai nostri interrogativi. Partiamo dallo stile: Stolojan sottolinea come sia proprio l'incontro, o l'interferenza, tra lo stile e le profondità a permetterci di “udire allo stato puro il suono, ovvero il *tono*, cioraniano”. Nello specifico, sottolinea come sia proprio nelle formule in cui “lo spirito asciutto del francese” incontra “le lamentazioni orientaleggianti” che si compie questo miracolo linguistico. Ora, cosa si intende qui per *lamentazioni orientaleggianti*? Poco sopra, Stolojan sosteneva che “sotto l'impeto dello stile” (lo stile che schiuma bava di Ceronetti) e la “gesticolazione forzata” sembra di *sentire* “una tonalità sotterranea, un lontano lamento camuffato da derisione” che viene quasi distorto dalla lingua francese in “uno strano riflesso” – che dalla lingua francese “riceve uno strano sapore”; infine concludeva affermando che la brevità dell'aforisma, metterà in sordina “l'eco di quel *continuo* lamentoso, senza tuttavia

---

<sup>778</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., pp. 103-105.

cancellarlo del tutto”. Non udiamo anche noi un’eco di qualcosa di già noto? L’eco di quell’Asia *latina* di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo del nostro elaborato? È proprio all’orizzonte rumeno che dobbiamo infatti rivolgerci per comprendere cosa si intenda qui. *Dor* e *zeflema* sono le nostre parole chiave. Per *dor* si intende “quello strazio indefinibile<sup>779</sup>” che “impregna tutta la poesia popolare<sup>780</sup>” rumena, che può essere tradotto, senza renderne però l’intensità, nell’italiano *nostalgia*. Esso si declina in quel “lontano lamento”, in quel “*continuo* lamentoso” che il tono di Cioran restituisce. Lamento che è riflesso della “credenza profonda del popolo rumeno secondo la quale la creazione e il peccato sono un’unica e identica cosa. In larga parte della cultura balcanica [infatti] la creazione è sempre stata messa sotto accusa. E che cos’è la tragedia greca se non il lamento costante del coro – ossia del popolo – sul destino? Dioniso, del resto veniva dalla Tracia<sup>781</sup>”. Lamento che condanna la creazione in nome della nostalgia, in nome dello strazio sconfinato del “sentirsi eternamente lontani da casa<sup>782</sup>”, del vivere costantemente l’esilio nella durata, lontani dalle fonti originarie, fuori dal Paradiso dell’indistinzione. Lamento che condanna il delitto della nascita e che è filtrato nella cultura balcanica attraverso “la setta gnostica dei Bogomili, gli antenati dei Catari<sup>783</sup>”, attivi soprattutto in Bulgaria. L’altra parola-chiave invece non ci è nuova: della *zeflema* ci siamo infatti occupati nel nostro primo paragrafo. Essa è “quella derisione balcanico-latina<sup>784</sup>” di cui il sarcasmo che Cioran rivolge contro se stesso sarebbe un travestimento. Pertanto, quel “lontano lamento camuffato da derisione” sarebbe propriamente un peculiare *prodotto* della cultura rumena – una commistione appunto di *dor* e di *zeflema*. Ora, questo retaggio è esattamente quel fondo che sostenevamo travagliare la riflessione di Cioran<sup>785</sup>, il sommerso dell’esperienza del baratro balcanica. Questo *fantasma* dionisiaco e sarcastico rimane quindi una tonalità sotterranea e, propriamente, gioca di maschera, si fa udire cioè solo attraverso lo spirito asciutto del francese cartesiano, lavorato da Cioran in cifra di rabbia. Cioran ci permette di percepire attraverso l’ordito del francese il *male dell’assenza*, appena mitigato dal sarcasmo, di tutto un orizzonte geografico e culturale. Se ci si limitasse a questo, però, non sarebbe appropriato parlare di miracolo linguistico, né tantomeno di rivelazione: le

---

<sup>779</sup> *Apolide*, p. 260.

<sup>780</sup> *Ibidem*.

<sup>781</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>782</sup> *Sommario*, p. 49.

<sup>783</sup> *Apolide*, p. 13.

<sup>784</sup> S. Stolojan, *Nota*, p. 103.

<sup>785</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.



profondità di Cioran infatti trascendono i confini geografici e la portata della sua rivelazione si innalza alla metafisica. Il Cioran rumeno si fonde con il Cioran uomo totalmente lucido e insieme si mostrano nel Cioran novello “Giobbe ammansito alla scuola dei moralisti”. La nostalgia di tutta una tradizione millenaria si coagula in Cioran e si mischia a una rivelazione personale dell’essenziale: questo è ciò che sfugge a noi e a Cioran stesso ed emerge nelle forme e nelle formule dei moralisti. Secondo Stolojan, il vero dono del francese a Cioran risiede nella possibilità concessagli di prendere le distanze da se stesso, dalle sue violenze giovanili. È un’affermazione interessante, con cui ci confronteremo nei paragrafi seguenti. Indubbiamente senza il francese, a cui egli imprime “una cadenza melodica in lui nativa”, Cioran non sarebbe stato ciò che è stato. La sua necessità di lavorare sulle parole, di minacciarle con le armi dell’ombra e del silenzio gli hanno permesso di svelare quella “sonorità Sacra” di cui parla Ceronetti, sonorità che, nelle opere rumene, non si impone con la medesima incisività. Proprio il contrasto tra una lingua così misurata e l’impeto dell’odio creatore cioraniano sono la sua caratteristica peculiare, il suo miracolo linguistico: e la rivelazione che ne scaturisce è quella negativa del mostruoso, del male dell’esistenza umana a cui, però, viene restituito, proprio attraverso il linguaggio, tutto il mistero metafisico – tutta la sacralità di un’eresia.

### 3.3 La pazienza del *meteco*

“«Se si potesse insegnare la geografia al piccione viaggiatore, il suo volo incosciente, che va dritto alla meta, diventerebbe d’un tratto impossibile» (Carl Gustav Carus). Lo scrittore che cambia lingua si trova nella situazione di questo piccione sapiente e disorientato<sup>786</sup>”.

“Quando ci sono certezze, viene meno lo stile: la cura dell’espressione è la prerogativa di coloro che non possono addormentarsi in una fede. Mancando di un solido appoggio, essi si aggrappano alle parole – simulacri di realtà; gli

---

<sup>786</sup> *Squartamento*, p. 85.

altri, invece, forti delle loro convinzioni, disprezzano l'apparenza delle parole e si abbandonano all'agio dell'improvvisazione<sup>787</sup>”.

“Sono la mia difficoltà d'espressione, i miei balbettamenti, il mio modo di parlare a strappi, la mia *arte* di barbugliare, sono la mia voce, le mie *r* dell'altro capo dell'Europa, che mi hanno spinto per reazione a coltivare un poco quello che scrivo e a rendermi più o meno degno di un idioma che maltratto ogni volta che apro bocca<sup>788</sup>”.

Nel paragrafo precedente abbiamo tentato di restituire, per quanto possibile, quel miracolo che è il tono cioraniano: miracolo che, come abbiamo visto, si serve del linguaggio per farci udire l'eco di una Sonorità sacra, la vibrazione di una lira abbandonata – per rivelarci il mistero metafisico dell'uomo... Come abbiamo già fatto notare, questa rivelazione non sarebbe stata possibile se Cioran non si fosse *convertito* al francese, se non avesse deciso di abbandonare la sua lingua d'origine – se non avesse deciso di travagliare la sua nuova patria<sup>789</sup> con il suo respiro da esiliato. E la decisione di cambiare lingua, di esiliarsi anche linguisticamente, di tagliare i ponti con il se stesso passato, con la sua storia, *decide* anche del suo modo di lavorare, del suo *sorvegliare le parole* per minacciarle dall'interno, per intagliarle di ombre e di silenzio. Non si può non considerare la decisione di cambiare lingua come essenziale per la riflessione e per l'esistenza di Cioran, oltre che, ovviamente, per il suo stile. Spesso Cioran ne ha parlato sia nelle interviste che nelle sue opere, spesso ha sentito il bisogno di *spiegarsi* il perché. A nostro avviso, si tratta della corrispondenza esteriore di un'esigenza interiore e metafisica al contempo: ancora una volta si potrebbe azzardare la rispondenza a qualcosa come un *destino*. Il punto di partenza obbligato per queste brevi riflessioni non può quindi che essere l'esilio:

“A torto ci si immagina l'esiliato come qualcuno che abdica, si ritira e si tiene in disparte, rassegnato alle sue miserie, alla sua condizione di relitto. Se lo osserviamo,

---

<sup>787</sup> *Sillogismi*, p. 12

<sup>788</sup> *Squartamento*, p. 91.

<sup>789</sup> *Confessioni*, p. 23: “Non si abita un paese, si abita una lingua. Una patria è questo e nient'altro”.

scopriremo in lui un ambizioso, un deluso aggressivo, un amareggiato e un conquistatore insieme. Più siamo defraudati più si inaspriscono le nostre bramosie e le nostre illusioni. Ravviso persino qualche relazione tra la sventura e la megalomania. Colui che ha perduto tutto, conserva come ultima risorsa la speranza della gloria o dello scandalo letterario. Tutto accetta di abbandonare, fuorché il suo *nome*. Ma il suo nome, come riuscirà a imporlo dal momento che scrive in una lingua che i civilizzati ignorano o disprezzano? Si cimenterà con un altro idioma? Non sarà facile rinunciare alle parole in cui scorre il suo passato. Chi rinnega la propria lingua per adottarne un'altra, cambia d'identità, anzi di delusioni. Eroicamente traditore, rompe con i suoi ricordi, e fino a un certo punto con se stesso<sup>790</sup>.

Con queste parole Cioran comincia il brevissimo saggio *Vantaggi dell'esilio*, contenuto, come si evince dalla nota, ne *La tentazione di esistere*. Cioran non parla qui in prima persona, ma non è da escludere a priori che svolga qui osservazioni su se stesso, sul se stesso dell'esilio francese. Cioran introduce, in queste poche righe, sia la questione dell'esilio geografico che quella dell'esilio linguistico: segniamo brevemente alcuni punti. Innanzitutto sottolinea l'erroneità dell'opinione comune secondo la quale l'esiliato è un uomo rassegnato alla propria condizione, un uomo che abdica e si ritira ai margini della società e della fama. L'esiliato, ad un'osservazione più acuta, risulta abitato da una delusione aggressiva e da un'ambizione: quella di emergere tramite la gloria o lo scandalo letterario. Rinuncerà a tutto, tranne che al suo nome e alla volontà di imporlo: e più peggiorerà la sua condizione, più la sventura si abatterà su di lui, più cresceranno le sue smanie e le sue illusioni, fino a rasentare la megalomania. Farà di tutto per riuscire nel suo intento e quando comprenderà che la sua lingua nativa non potrà mai contribuire alla sua *missione*, sarà anche disposto a cambiare idioma. Cioran ci permette qui di *respirare* la voglia di emergere dell'esiliato, la sua brama di affermarsi, il suo impegno costante, nell'ombra, per giungere alla gloria o allo scandalo delle Lettere. È lecito domandarsi se questa sia una confessione indiretta da parte di Cioran, il resoconto del clima del suo esilio: la risposta non è così immediata come potrebbe sembrare. Crediamo si possa affermare con relativa sicurezza che le osservazioni sul temperamento dell'esiliato corrispondano a una sorta di autodescrizione: Cioran non ha mai nascosto la sua natura passionale, eccessiva, a volte anche megalomane. Reputiamo i nostri accenni ai passi contenuti in *Al culmine della disperazione* esaurienti in proposito. L'esilio geografico di Cioran, nato originariamente come soggiorno di studio (egli era borsista all'Istituto francese di Bucarest e,

---

<sup>790</sup> *La tentazione*, p. 57.

teoricamente, a Parigi avrebbe dovuto redigere una tesi di dottorato), risale solo a quattro anni dopo questo suo primo testo. Non è così azzardato pensare che i suoi sentimenti potessero essere di questo tenore. Ciò che convince meno, soprattutto in relazione alle note dichiarazioni cioraniane in cui è viva la tensione verso il superamento dell'identità, è quell'ambizione pungente di imporre il proprio nome mediante la gloria o lo scandalo letterario: bisogna sempre però tener conto che si trattava ancora di un giovane folle e provocatore, per cui lo scandalo – più che la gloria – avrebbe potuto costituire un'attrattiva molto seducente... E non bisogna nemmeno dimenticare la contemporanea propensione cioraniana a subire, riguardo a un medesimo problema, atteggiamenti diametralmente opposti: con ogni probabilità, quindi, quelle parole sono da considerare in buona parte autobiografiche. Arriviamo ora al punto focale: l'esilio linguistico. Il cambiamento di idioma sopraggiunge nel nostro esiliato una volta raggiunta la consapevolezza che non potrà mai imporre il proprio nome all'attenzione dei *civilizzati* se si ostina a scrivere in una lingua che essi ignorano, se non addirittura disprezzano. È questo il motivo che ha portato Cioran a cambiare lingua? In realtà egli ne parla in molti luoghi delle interviste, ma senza mai fornire spiegazioni precise sulle motivazioni della sua decisione. Ascoltiamo comunque alcune parole cioraniane:

“Nell'estate del 1947, durante un soggiorno in un paese vicino a Dieppe, stavo cercando senza troppa convinzione di tradurre Mallarmé [in rumeno]. E un giorno avvenne in me una grande rivoluzione: fu un brivido interiore foriero di un taglio netto. Decisi all'istante di chiudere con la mia lingua materna. «D'ora in poi scriverai solo in francese» divenne per me un imperativo. Tornai a Parigi l'indomani e, traendo le conseguenze della mia risoluzione improvvisa, mi misi subito all'opera<sup>791</sup>”.

In un'altra intervista sostiene che “era assurdo [...] scrivere in una lingua che nessuno conosce. Ho stracciato tutto quello che avevo scritto. [...] Mi sono imposto una sorta di disciplina: volevo scrivere in un francese chiaro e limpido senza farmi impressionare dai poeti contemporanei. E alla fine ho scritto in un francese piuttosto convenzionale, un po' astratto<sup>792</sup>”. Questo riferimento all'assurdità di scrivere in una lingua che nessuno conosce potrebbe essere un buon punto a favore della nostra ipotesi. Proseguiamo nella nostra esplorazione. Il risultato di quel brivido interiore e di quella decisione fu

---

<sup>791</sup> *Apolide*, p. 168.

<sup>792</sup> *Ivi*, p. 52.

ovviamente il *Sommario di decomposizione* – come ormai ci è noto il primo testo francese di Cioran. In realtà, a voler essere precisi, il risultato vero e proprio furono gli *Esercizi negativi*: era questo infatti il titolo della prima stesura di quello che in seguito diventerà il *Sommario*. Ascoltiamo il racconto di Cioran a riguardo: ci sarà molto utile.

“La prima versione del libro fu redatta molto rapidamente nel 1947 e si intitolava *Esercizi negativi*. La feci vedere a un amico che me la rese qualche giorno dopo dicendo: « È da riscrivere per intero ». Reagii assai male al suo consiglio ma, per mia grande fortuna, lo seguii. In realtà ho scritto il libro quattro volte perché non volevo a nessun costo che fosse considerato come il prodotto di uno venuto da altrove. La mia ambizione era né più né meno che quella di rivaleggiare con gli autoctoni. Da dove poteva derivare una tale tracotanza? [...] Quando nel 1929 andai a Bucarest per degli studi abbastanza vaghi, constatai che la maggior parte degli intellettuali parlava correntemente il francese; da qui, in me che lo leggevo soltanto, una rabbia che doveva durare a lungo e che dura ancora, in altra forma, perché – una volta giunto a Parigi – non ho mai potuto sbarazzarmi del mio accento valacco. Se non sono dunque in grado di parlare come gli autoctoni, tenterò almeno di scrivere come loro, ecco quale dovette essere il mio ragionamento inconscio; altrimenti, come spiegare il mio accanimento a voler fare altrettanto bene e anzi, presunzione insensata, meglio di loro? Gli sforzi che compiamo per affermarci, per misurarci con i nostri simili e, se possibile, per sorpassarli, hanno ragioni vili, inconfessabili, dunque potenti. Invece, le decisioni nobili, emanate da una volontà di cancellazione, mancano inevitabilmente di vigore e noi le abbandoniamo presto, con o senza rimpianto. Tutto ciò grazie a cui eccelliamo deriva da una fonte torbida e sospetta, dal nostro profondo in realtà<sup>793</sup>”.

Questo passo è tratto dagli *Esercizi di ammirazione*: si tratta precisamente nell’ultimo intervento del testo intitolato *Rileggendo...* È la presentazione che Cioran stesso ha fatto del *Précis de Décomposition*, su richiesta del direttore della rivista « Akzente » in occasione della ristampa della traduzione tedesca nel 1978. Esso, per i nostri scopi, si rivela fondamentale. Pur non svelandoci esplicitamente le motivazioni che stiamo cercando, esso ci fornisce indizi utili a ipotizzarle, oltre che ad altre notazioni che torneranno utili tra breve. Cioran qui sostiene una delle sue tesi più celebri: tutti gli sforzi messi in atto per competere con i nostri simili, nel tentativo di superarli, derivano da sentimenti vili, meschini, addirittura inconfessabili e quindi potenti. Il segreto della nostra efficacia risiederebbe proprio in questa origine “torbida e sospetta”, dalla loro provenienza “dal nostro profondo”. Le decisioni nobili, invece, hanno radici limpide e

---

<sup>793</sup> *Esercizi*, pp. 223-224.

sensate, “emanate [come sono] dalla nostra volontà di cancellazione”): inevitabilmente peccheranno di vigore e conosceranno ben presto il nostro abbandono, sia esso titubante o risoluto. Cioran ci conferma quindi, almeno in termini generali, la validità delle nostre ipotesi: la delusione aggressiva, l’ambizione potrebbero quindi essere le motivazioni del suo esilio linguistico. Indubbio è invece che il suo apprendimento del francese sia avvenuto sotto il segno della rabbia: rabbia feroce e duratura contro tutti quegli intellettuali che sapevano parlare quell’idioma che egli sapeva soltanto leggere. Rabbia che sarebbe durata a lungo e che si sarebbe poi evoluta e frammista a una sorta di complesso di inferiorità nei confronti degli autoctoni da parte di colui che si sente *meteco*<sup>794</sup>. L’impossibilità di liberarsi del proprio accento valacco non ha fatto che alimentarne il fuoco. Ce lo conferma uno degli aforismi da noi scelti come epigrafe:

“Sono la mia difficoltà d’espressione, i miei balbettamenti, il mio modo di parlare a strappi, la mia *arte* di barbugliare, sono la mia voce, le mie *r* dell’altro capo dell’Europa, che mi hanno spinto per reazione a coltivare un poco quello che scrivo e a rendermi più o meno degno di un idioma che maltratto ogni volta che apro bocca<sup>795</sup>”.

Il fuoco costante di un’inferiorità linguistica avvertita in ogni sillaba – e la rabbia ad esso connessa – hanno portato Cioran a riscrivere il suo primo testo ben quattro volte (ci ha impiegato giorno e notte per circa tre anni<sup>796</sup>) e, nel corso della sua vita, lo hanno portato a curare il suo stile. Ne *La tentazione di esistere* troviamo un capitolo intitolato *Lo stile come avventura*: in esso Cioran, pur parlando in terza persona, ci svela ulteriori particolari riguardanti il suo esilio nel francese:

“Dopo aver frequentato degli idiomi la cui plasticità gli dava l’illusione di un potere illimitato, lo straniero senza remore, amante dell’improvvisazione e del disordine, incline all’eccesso o all’equivoco per inattitudine alla chiarezza, pur avvicinando timidamente la lingua francese, vi scorge tuttavia uno strumento di salvezza, un’ascesi, una terapia. Praticandola, guarisce dal suo passato, impara a sacrificare tutto un fondo di oscurità al quale era affezionato, si semplifica, diventa *altro*, desiste dalle stravaganze,

---

<sup>794</sup> *Apolide*, p. 51: “Ho cominciato a scrivere in francese a trentasette anni. E credevo che fosse facile. Non avevo mai scritto in francese, salvo delle lettere a qualche donna, lettere di circostanza. E improvvisamente ho avuto enormi difficoltà a scrivere in questa lingua. [...] Ho cominciato ad avere il complesso del meteco, di quello che scrive in una lingua non sua”.

<sup>795</sup> *Squartamento*, p. 91.

<sup>796</sup> Cfr. *Apolide*, p. 210.

supera le antiche inquietudini, e si adatta sempre più al buon senso, alla ragione; del resto si può forse perdere la ragione e servirsi di uno strumento che ne richiede l'uso o meglio l'abuso? Come essere pazzo – o poeta – in una simile lingua? Tutte le sue parole sembrano essere al corrente del significato che traducono: sono parole lucide. Servirsene a fini poetici equivale a un'avventura o a un martirio<sup>797</sup>”.

Cioran stigmatizza qui lo straniero senza remore che egli è stato, amante del disordine e dell'improvvisazione, inadatto alla chiarezza e pertanto convertitosi all'eccesso e all'equivoco: un giovane intellettuale balcanico d'anteguerra, perfettamente a suo agio nell'illusione di potere illimitato che la plasticità del rumeno gli garantiva. “Il rumeno, [infatti], è una mescolanza di slavo e di latino, una lingua estremamente elastica. Si può farne ciò che si vuole, non è una lingua cristallizzata<sup>798</sup>”, sostiene Cioran in un'intervista. Tale straniero si avvicina timidamente al francese, scorgendo in esso “uno strumento di salvezza, un'ascesi, una terapia” per liberarsi del proprio passato, per sacrificare il fondo d'oscurità al quale apparteneva, al quale era affezionato: per chiudere i conti con il se stesso del passato, per semplificarsi, per diventare *altro*. Cioran descrive chiaramente la sua *metamorfosi*, la sua semplificazione: dal soggetto come esplosione della forma, come molteplicità insofferente di ogni limitazione, come ricettacolo di tutte le prospettive e di tutte le contraddizioni di *Al culmine della disperazione* e delle prime opere rumene al progressivo avanzamento verso la *normalità* delle opere francesi. Queste affermazioni cioraniane confermano l'ipotesi avanzata da Sanda Stolojan e da noi presa in considerazione nel paragrafo precedente: il francese permette a Cioran di prendere le distanze da se stesso, di mitigare le sue violenze giovanili – è davvero una sorta di terapia. Terapia contro la febbre e la follia dei suoi anni rumeni, strumento di salvezza per liberarsi, probabilmente, di un passato fatto di scelte – e per giunta sbagliate, come l'essersi compromesso con la Guardia di Ferro –, imperdonabili per un futuro scettico. Terapia che, come sosteneva ne *La tentazione di esistere*, gli permette di cambiare d'identità, anzi di delusioni – di compiere un tradimento eroico. Cioran grazie al francese è pertanto in grado di superare, almeno in parte, le sue antiche inquietudini, per adattarsi sempre più alla ragione, al buon senso a cui si costringe mediante la rigidità della lingua. Del resto, una lingua in cui le parole sono *lucide*, in cui lo strumento linguistico presuppone un abuso della ragione come potrebbe sopportare i poeti e i pazzi? Vi è un altro luogo dell'opera cioraniana in cui egli

---

<sup>797</sup> *La tentazione*, pp. 115-116.

<sup>798</sup> *Apolide*, p. 51.

descrive i suoi rapporti con la lingua, anzi con le sue due lingue. Si tratta di *Su due tipi di società. Lettera a un amico lontano*, primo capitolo di *Storia e utopia*:

“Vorresti sapere se ho l’intenzione di tornare un giorno alla nostra propria lingua o se intendo invece restare fedele a quest’altra, nella quali supponi, del tutto gratuitamente, che io mi muova con un agio che non ho, che non avrò mai. Raccontarti per filo e per segno la storia dei miei rapporti con questo idioma d’acatto, con tutte queste parole pensate e ripensate, affinate, sottili fino all’inesistenza, piegate sotto le esazioni della *nuance*, inespresse per aver tutto espresso, di una precisione spaventevole, cariche di stanchezza e di pudore, discrete perfino nella volgarità, vorrebbe dire intraprendere la narrazione di un incubo. Come puoi immaginare che uno scita vi si possa adattare, che ne afferri il significato preciso e le maneggi con scrupolo e probità? Non ce n’è una sola la cui eleganza estenuata non mi dia la vertigine: più nessuna traccia di terra, di sangue, di anima in esse. Una sintassi d’un rigore, d’una dignità cadaverica le rinserra e assegna loro un posto da cui neanche Dio potrebbe smuoverle. Quanto consumo di caffè, di sigarette e di dizionari per scrivere una frase un po’ corretta in questa lingua inavvicinabile, troppo nobile e troppo distinta per il mio gusto! Disgraziatamente, me ne sono accorto a cose fatte, e quando era troppo tardi per allontanarmene; altrimenti non avrei mai abbandonato la nostra lingua, di cui mi capita ancora di rimpiangere l’odore di freschezza e di marciume, il miscuglio di sole e di sterco, la bruttezza nostalgica, la superba scompostezza. Tornarvi, non posso; la lingua che ho dovuto adottare mi trattiene e mi soggioga con le pene stesse che mi è costata<sup>799</sup>”.

In questa lettera – non un espediente letterario, ma una missiva reale indirizzata a Constantin Noica, amico di gioventù di Cioran rimasto in Romania, nel “Paese che fu il nostro e che non è più di nessuno<sup>800</sup>” – Cioran, in risposta a una domanda dello stesso Noica, “ a mala pena distinguibile da un rimprovero<sup>801</sup>”, ripercorre un incubo, un incubo *voluto*: dalla lingua d’origine, superbamente scomposta – lingua da ubriachi, come sostiene in un altro luogo, di cui a volte rimpiange l’odore<sup>802</sup> di freschezza e di marciume, il suo misto di sole e di sterco, la sua bruttezza nostalgica – al francese con le sue parole pensate e ripensate, con la dignità cadaverica della sua sintassi, con la sua

---

<sup>799</sup> *Storia*, pp. 11-12.

<sup>800</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>801</sup> *Ibidem*.

<sup>802</sup> Si tratta di un’ulteriore testimonianza, se ancora la si reputasse necessaria, di come i rapporti e le reazioni di Cioran – in merito a qualsiasi evento, intellettuale e non – si declinino sempre in termini vitali, addirittura sensoriali. In particolare il riferimento alla preminenza dell’olfatto, anzi del fiuto, con una sfumatura di animalità a nostro avviso molto interessante, ricorre nella riflessione cioraniana: esso potrebbe costituire addirittura una buona chiave di lettura per percorrere e illuminare l’opera di Cioran. Per ragioni di economia e di scelta strutturale non possiamo purtroppo sviluppare tale intuizione in questa sede.



totale lontananza dalla terra e anche dall'anima. Parole eleganti, parole esauste, parole sottili fino all'inesistenza; parole discrete, troppo discrete per uno scita. Il francese lo tiene avvinto con le pene che gli è costato, con la fatica che gli ha imposto. Cioran si è costretto a una prosa esangue composta in una lingua per giuristi e logici – lingua scelta proprio per questa incompatibilità:

“C'è ancora questo da dire: avrei dovuto scegliere qualsiasi altro idioma salvo il francese, perché mi adatto male alla sua aria distinta, perché è agli antipodi della mia natura, dei miei eccessi, del mio vero io e del mio genere di miserie. Con la sua rigidità, con la somma delle costrizioni eleganti che rappresenta, il francese mi appare come un esercizio di ascesi o piuttosto un misto di camicia di forza e di salotto. Ora, proprio a causa di questa incompatibilità mi sono dedicato a esso, al punto di esultare quando il grande scienziato newyorkese Erwin Chargaff [...] mi confidò un giorno che per lui *meritava di esistere soltanto ciò che poteva essere detto in francese...* Oggi che questa lingua è in completo declino, ciò che mi rattrista di più è constatare che i francesi non hanno l'aria di soffrirne. E sono io, rifiuto dei Balcani, che mi affliggo di vederla naufragare. Ebbene, sprofonderò, inconsolabile, insieme con lei!<sup>803</sup>”.

Qui il francese che prima era terapia è diventato un misto di camicia di forza e di salotto: costrizioni e superficialità sono le cifre di una lingua lontana come poche altre dall'indole di Cioran, dalle sue miserie. Eroico traditore, straniero vissuto a temperature di demiurgia per tutta la giovinezza, egli sceglie, per limitarsi, la tortura della sfumatura – la disciplina della pazienza...

### 3.4 *Minacciare le parole: il silenzio corrosivo*

“Coltivano l'aforisma soltanto coloro che hanno conosciuto la paura *in mezzo* alle parole, quella paura di crollare *con tutte le parole*<sup>804</sup>”.

“Non c'è salvezza se non nell'*imitazione* del silenzio. Ma la nostra loquacità è prenatale.

---

<sup>803</sup> *Esercizi*, pp. 224-225.

<sup>804</sup> *Sillogismi*, p. 15.

Razza di parolai, di spermatozoi verbosi, noi siamo *chimicamente* legati alla parola<sup>805</sup>”.

“Le parole mi sono diventate talmente estranee che entrare in contatto con loro assume le dimensioni di una prodezza. Non abbiamo più nulla da dirci, e se ancora me ne servo è per accusarle, deplorando in segreto una rottura sempre imminente<sup>806</sup>”.

“Pur avendo giurato di non peccare mai contro la santa concisione, rimango tuttavia complice delle parole, e quantunque sedotto dal silenzio non oso entrarvi, mi aggiro soltanto alla sua periferia<sup>807</sup>”.

La disciplina della pazienza, l’esercizio dell’ascesi attraverso il francese, l’obbligarsi, quotidianamente, a una camicia di forza per limitare i propri scoppi, le proprie violenze, la propria megalomania; il costringersi dentro una forma, l’imporre volontariamente un limite alla propria esplosività creativa – questo è ciò che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, Cioran fa scegliendo di esiliarsi nel francese, scegliendo di *tradirsi*. Indubbiamente un percorso quasi iniziatico per elevarsi al di sopra di se stesso, la scelta cioraniana riflette a nostro avviso anche altre motivazioni: prima fra tutte quel tentativo di tagliare le proprie radici, anzi tutte le radici, al fine di diventare metafisicamente stranieri, al fine di essere all’altezza del proprio destino di esiliati metafisici. Ad ogni modo è nella lingua, o meglio nel francese, che Cioran sceglie di giocare la sua partita con questo suo *destino*. Ciò che tenteremo in questo paragrafo è appunto di mostrare, per quanto possibile, tutti gli aspetti del rapporto, a dir poco estremo, di Cioran con il Verbo: rapporto che si qualifica – e per noi ormai non è più una novità – in termini di attrazione e di ripulsa, di concessioni senza convinzione e di illusioni smascherate. E, soprattutto, in termini di *minaccia*: minaccia costante a cui l’operazione cioraniana sottopone tutte le parole, minaccia che è, al contempo, maschera

---

<sup>805</sup> *Sillogismi*, p. 20.

<sup>806</sup> *Confessioni*, p. 108.

<sup>807</sup> *L’inconveniente*, p. 181.

e confessione – come, del resto, lo stile<sup>808</sup>. Si impone dunque come pregiudiziale comprendere cosa rappresentino per Cioran le parole, cosa rappresenti il Verbo: niente di meglio che ascoltarlo dalla sua viva voce.

“C’è qualcosa che rivaleggia con la battona più sordida, qualcosa di sporco, di logoro, di sfatto, che eccita e sconcerta la rabbia – un vertice di esasperazione e un articolo buono per tutti i momenti: è la *parola*, ogni parola, e più precisamente quella di cui ci si serve. Dico: *albero, casa, io, magnifico, stupido* – potrei dire qualsiasi cosa, e sogno un assassino di tutti i nomi e di tutti gli aggettivi, di tutti questi rutti decorosi. Talvolta mi sembra che siano morti e che nessuno voglia soterrarli. Per viltà li consideriamo ancora vivi e continuiamo a sopportare il loro odore senza turarci il naso. Eppure non sono né esprimono più nulla. Quando si pensa a tutte le bocche attraverso le quali sono passati, a tutti gli aliti che li hanno corrosi, a tutte le circostanze in cui sono stati proferiti, ci si può ancora servire di uno solo di essi senza esserne contaminati? Ce li gettano già belli e masticati; e tuttavia non oseremmo inghiottire un alimento masticato da altri: l’atto materiale che corrisponde all’uso della parola ci dà la nausea; basta, però, un momento di collera per sentire dietro qualsiasi parola un sapore di saliva estranea. Per rinfrescare il linguaggio bisognerebbe che l’umanità cessasse di parlare: essa ricorrerebbe con profitto ai segni, o più efficacemente, al silenzio. La prostituzione della parola è il sintomo più visibile del suo avvilito; non ci sono più vocaboli intatti, né articolazioni pure, e tutto si degrada a furia di ripetizioni, finanche le cose significate. Per quale motivo ogni generazione non dovrebbe imparare un nuovo idioma, non fosse che per dare una nuova linfa agli oggetti? Come è possibile amare e odiare, divertirsi e soffrire usando simboli anemici? La « vita », la « morte » - stereotipi metafisici, enigmi desueti... L’uomo dovrebbe crearsi un’altra illusione di realtà e inventare a questo scopo altre parole, poiché le sue mancano di sangue e, al loro stadio di agonia, non c’è più trasfusione possibile<sup>809</sup>”.

La parola – logorata, abusata, sfatta, sfinita, esausta: questo è ciò che ripugna Cioran. Con immagini perfettamente confacenti al suo proposito di suscitare il disgusto, egli apparenta la parola al cibo masticato da altri, corroso dall’alito degli altri – contaminato dagli altri. Tali parole infinitamente ripetute, parole consunte dall’uso comune e soprattutto dall’uso tecnico, dall’uso *utile* (“ogni parola, e più precisamente quella di cui ci si serve”) hanno perso il loro afflato e la loro consistenza, le loro profondità, il loro sangue e la loro anima. È interessante che Cioran evochi la puzza delle parole: concediamoci alcune notazioni. Il motivo del fiuto, dell’odore compare spesso

---

<sup>808</sup> *La tentazione*, p. 123: “È forse sorprendente che lo stile sia maschera e confessione insieme?”.

<sup>809</sup> *Sommario*, pp. 197-198.

nell'opera cioraniana<sup>810</sup>: non è, tra l'altro, la prima volta che lo troviamo riferito alla lingua<sup>811</sup>; ma, in quel contesto, significativamente si parlava di un *odore* che testimoniava della vita della lingua – della vita del rumeno<sup>812</sup>. Qui, invece, l'*odore* assume un'altra connotazione: quest'odore, infatti, è assimilabile alla puzza della morte – la puzza del cadavere sotteso a ogni parola. Le parole, quindi, sottenderebbero la morte: difatti noi fingiamo una parvenza di vita per tutti quei “rutti decorosi”, ci rifiutiamo di seppellirli e, per viltà, continuiamo a sopportare questo loro odore senza turarci il naso. Le orecchie più fini avranno sicuramente udito la tonalità profonda di quel “per viltà”: la loro percezione non le ha ingannate, è lì che si deve cercare, è quella la caverna che Cioran occulta sotto la coltre dell'invettiva e che noi ci premureremo di sondare. Non abbiamo, però, ancora terminato di fare i conti con la *morte* sottesa e occultata dalle parole. O meglio non abbiamo ancora compreso cosa intenda qui Cioran. Non è la prima volta che incontriamo l'immagine della morte collegata alle parole: già nel nostro primo capitolo abbiamo infatti parlato di quella dissolutezza frivola e funebre dello spirito che degradando dall'alto le singole sensazioni le rinchiudeva in definizioni, annientandole. “Racchiudere una cosa in una definizione, sia pure arbitraria [...] significa respingerla, renderla scialba e superflua, annientarla<sup>813</sup>”, scriveva Cioran. E aggiungeva: “Sotto ogni formula giace un cadavere: l'essere o l'oggetto muoiono sotto il pretesto a cui hanno dato luogo<sup>814</sup>”. Quindi, almeno a questo livello, sotto ogni parola, sotto ogni definizione giacerebbe il cadavere della sensazione comunicabile: essa sarebbe infatti stata purificata, ossia mondata dall'impurità della vita – a rigore uccisa. Essa diventerebbe così concetto, inseribile nel rigido colombario romano della logica: essa verrebbe quindi affinata, le verrebbe tolta l'individualità al fine di renderla parola spendibile, parola ripetibile.

“La miseria *dell'espressione*, che è la miseria dello spirito, si manifesta nella povertà delle parole, nel loro esaurirsi e nel loro degradarsi: gli attributi con cui definiamo le cose e le sensazioni giacciono alla fine davanti a noi come carogne verbali. Perciò

---

<sup>810</sup> Sarebbe interessante, a nostro avviso, sviluppare in merito a tale motivo un confronto approfondito con Nietzsche: non esulerebbe dalla questione neppure un riferimento al tropismo della verità di Peirce. Si tratta di tematiche specifiche del più generale rapporto che questi pensatori intessono con l'animalità.

<sup>811</sup> Cfr. paragrafo 3.3 del presente elaborato.

<sup>812</sup> *Storia*, p. 12: “[...] Non avrei mai abbandonato la nostra lingua, di cui mi capita ancora di rimpiangere l'*odore* di freschezza e di marciume”.

<sup>813</sup> *Sommario*, pp. 18-19.

<sup>814</sup> *Ivi*, p. 19.

volgiamo sguardi pieni di rimpianto al tempo in cui le parole emanavano semplicemente un odore di chiuso. Ogni alessandrinismo deriva inizialmente dal bisogno di *arieggiare* le parole, di supplire al loro avvizzimento con una raffinatezza vigile; ma finisce in una prostrazione nella quale lo spirito e il verbo si confondono e si decompongono. Tappa idealmente estrema di una letteratura e di una civiltà: immaginiamoci un Valéry con l'anima di un Nerone... Fino a che i nostri sensi freschi e il nostro cuore ingenuo si ritrovano e si dilettono nell'universo delle qualificazioni, essi prosperano secondando l'aggettivo, il quale, una volta anatomizzato, si rivela improprio e manchevole. [...] Vogliamo imporci di vedere in fondo alle parole? Non si vede nulla, per il motivo che ognuna di esse, staccata dall'anima espansiva e fertile, è vuota e inconsistente. Il potere dell'intelligenza si esercita a proiettare lustro su di esse, a levigarle e a renderle splendenti; questo potere, eretto a sistema, si chiama *cultura* – fuoco d'artificio dietro il quale c'è il nulla<sup>815</sup>.

In questa citazione ritroviamo esattamente tutti i termini della nostra questione: vediamo in che maniera Cioran li declina questa volta. Innanzitutto si parla qui della miseria dell'*espressione* che è poi la *miseria* dello spirito, ossia dei limiti intrinseci dell'azione spirituale: limiti e miseria che trovano il loro corrispettivo evidente “nella povertà delle parole, nel loro esaurirsi e nel loro degradarsi”. Quindi non si tratta tanto delle cose e delle sensazioni sottese alle parole che qui si degradano, ma bensì delle parole stesse. E il loro degrado, il loro logorio è determinato dall'infinità ripetizione delle stesse. “La prostituzione della parola è il sintomo più visibile del suo avvilito; non ci sono più vocaboli intatti, né articolazioni pure, e tutto si degrada a furia di ripetizioni, finanche le cose significate” scriveva Cioran nella nostra citazione di partenza. Questo ci permette un'ulteriore correzione del tiro: ciò che Cioran propriamente intende è che – a furia di ripetizioni – sia le cose significate sia i significanti stessi si degradano, si avviliscono. Gli attributi con cui definiamo le cose – ossia, a rigore, le definizioni – si presentano davanti a noi come carogne verbali, come parole morte, come simboli esangui e ormai insignificanti. Nessun vocabolo intatto, nessuna articolazione pura è più possibile: il degrado dello spirito coinvolge anche il *medium* attraverso cui si rende visibile. Il tentativo di ravvivare le parole, tipico di ogni alessandrinismo – e quindi di ogni decadenza<sup>816</sup> – mira ad “arieggiare le parole”, a “supplire al loro avvizzimento con una raffinatezza vigile”. Proposito di per sé auspicabile, quasi nobile, ma che inevitabilmente culmina in una confusione prostrata – confusione di spirito e verbo, confusione recante in sé i germi della decomposizione...

---

<sup>815</sup> *Sommario*, pp. 34-35.

<sup>816</sup> Cfr. paragrafo 4.2 del presente elaborato.

Cioran parla qui, non a caso, di un Valéry con l'anima di un Nerone, come punto estremo di una letteratura e di una civiltà: questa affermazione rappresenta quasi un percorso da seguire, un'indicazione piuttosto chiara su dove cercare. Nell'ormai a noi noto saggio su Valéry si trova, infatti, una precisa corrispondenza con questo passo, che ci consentirà un approfondimento della questione:

“Non c'è pensiero vivo, fecondo, che incida sul reale, se la parola si sostituisce brutalmente all'idea, se il veicolo conta più del carico che trasporta, se lo strumento del pensiero è assimilato al pensiero stesso. Per pensare veramente è necessario che il pensiero *aderisca* allo spirito; se il pensiero diviene indipendente, se rimane esterno, lo spirito si trova impedito in partenza, gira a vuoto, dispone di una sola risorsa: se stesso, invece di aggrapparsi al mondo per attingervi la propria sostanza o i propri pretesti<sup>817</sup>”.

Se c'è assimilazione tra lo strumento del pensiero e il pensiero, “se il veicolo conta più del carico che trasporta”, non può esserci “pensiero vivo, fecondo, che incida sul reale”: non può esserci il pensiero, ma solo la decomposizione dello stesso. La *raffinatezza vigile*, che teoricamente era solo strumento per ravvivare le parole avvizzite, finisce per innalzare la parola al rango di assoluto, rendendola indipendente e estranea allo spirito. I termini sono ancora una volta rivelatori: quando Cioran parla di raffinatezza intende sottolineare un elemento di decadenza, in quanto si tratta di una riflessione esasperata che innalza il linguaggio a rango di religione, di unica realtà, a scapito della realtà stessa:

“La ricerca del segno a scapito della cosa significata; il linguaggio considerato come un fine in sé, come un concorrente della «*realtà*»; la mania verbale, perfino tra i filosofi; il bisogno di rinnovarsi sul piano delle apparenze – caratteristiche di una civiltà in cui la sintassi prevale sull'assoluto e il grammatico sul saggio<sup>818</sup>”.

---

<sup>817</sup> *Esercizi*, p. 99.

<sup>818</sup> *Sillogismi*, p. 20. Cfr. *Squartamento*, p. 113: “Il vero scrittore scrive sugli esseri, le cose e gli avvenimenti, non scrive sullo scrivere, si serve di parole ma non indugia sulle parole, non ne fa l'oggetto delle proprie rimuginazioni. Egli sarà tutto, salvo che un anatomista del Verbo. La dissezione del linguaggio è la mania di coloro che non avendo nulla da dire, si relegano nel dire”.

Una civiltà di grammatici, in cui lo sintassi prevale sull'assoluto: una definizione esatta della società francese<sup>819</sup>, della nuova patria che Cioran si è scelto, di cui ancora Valéry risulta essere il simbolo<sup>820</sup>. Ma questa mania verbale prolifera anche tra i filosofi: la parola finisce per farla da padrona proprio nel luogo in cui dovrebbe passare in secondo piano, se non addirittura inosservata:

“È peculiare di ogni forma perfetta che lo spirito emani da essa in modo immediato e diretto, mentre la forma difettosa lo trattiene prigioniero, come un cattivo specchio che non ci rimanda altro che se stesso». Facendo questo elogio – così poco tedesco – della limpidezza, Kleist non pensava in particolare alla filosofia, o almeno non era lei il suo bersaglio; ciò non toglie che la sua sia la migliore critica mai fatta del gergo filosofico, pseudo-linguaggio che, volendo riflettere le idee, riesce ad acquistare rilievo soltanto a loro spese, a snaturarle e ad offuscarle, valorizzando invece se stesso. Con una delle usurpazioni più desolanti, la parola è diventata protagonista in un ambito in cui dovrebbe passare inosservata<sup>821</sup>”.

La parola filosofica quindi acquista importanza solo a scapito delle idee che vorrebbe trasmettere, snaturandole e offuscandole con il prestigio che essa acquista, ma, come abbiamo sostenuto poco sopra, essa si distacca dal pensiero, non è in grado di incidere sul reale, né tantomeno di coglierlo:

“I grandi sistemi non sono in fondo che brillanti tautologie. Qual è il vantaggio di sapere che la natura dell'essere consiste nella « volontà di vivere », nell' « idea » o nella fantasia di Dio o della chimica? Semplice proliferazione di termini, sottili spostamenti di significato. Ciò che è resistente alla presa delle parole e l'esperienza intima non ce ne svela niente al di là dell'istante privilegiato e inesprimibile. D'altronde, l'essere stesso non è che una pretesa del Nulla. Si danno definizioni soltanto per disperazione. Ci vuole una formula; anzi ce ne vogliono molte, non fosse che per fornire una giustificazione allo spirito e una facciata al nulla. Né il concetto né l'estasi sono operanti. Quando la musica ci immerge fin nell' « intimo » dell'essere, noi risaliamo rapidamente alla superficie: gli effetti dell'illusione svaniscono e il sapere si rivela vuoto. Le cose che tocchiamo e

---

<sup>819</sup> *Esercizi*, p. 99: “L'ossessione del linguaggio, sempre abbastanza viva in Francia, non è mai stata così virulenta, e così sterilizzante, come oggi: non si è lontani dal promuovere il mezzo, il mediatore del pensiero, a oggetto unico del pensiero, anzi a sostituto dell'assoluto, per non dire di Dio”.

<sup>820</sup> Ivi, p. 97: “Non lasciare niente all'improvvisazione o all'ispirazione ( sinonimi maledetti ai suoi occhi ), sorvegliare le parole, pesarle, non dimenticare mai che il linguaggio è la sola, l'unica realtà – ecco in che cosa consiste quella volontà di espressione, spinta tanto oltre da trasformarsi in accanimento sulle minuzie, in ricerca estenuante della precisione infinitesimale. Valéry è un forzato della Sfumatura. È giunto fino al limite del linguaggio, là dove esso, aereo, pericolosamente sottile, non è più che *essenza* di merletto, ultimo scalino *prima* dell'irrealtà. Non si può immaginare una lingua più epurata della sua, più mirabilmente esangue”.

<sup>821</sup> *L'inconveniente*, p. 49.

quelle che concepiamo sono improbabili quanto i nostri sensi e la nostra ragione; noi siamo *sicuri* soltanto nel nostro universo verbale, maneggiabile a piacimento – e inefficace. L'essere è muto e lo spirito è ciarliero. Questo si chiama *conoscere*. L'originalità dei filosofi si riduce a inventare termini<sup>822</sup>. Poiché non vi sono che tre o quattro atteggiamenti davanti al mondo – e più o meno altrettanti modi di morire –, le sfumature che li diversificano e li moltiplicano dipendono solo dalla scelta dei vocaboli, sprovvisti di qualsiasi portata metafisica. Siamo inghiottiti da un universo pleonastici, in cui gli interrogativi e le risposte si equivalgono<sup>823</sup>”.

I grandi sistemi filosofici troverebbero quindi la loro condanna nell'assenza di valore conoscitivo, di presa sul reale: essi sarebbero solo brillanti tautologie che non possono cogliere l'essere e che devono limitarsi a giochi di superficie. Secondo Cioran, non vi è nessun vantaggio nel sapere quale sia la natura dell'essere se non si è in grado di accedervi: la diversità delle opinioni a riguardo resta solo una “semplice proliferazione di termini” che comporta “sottili spostamenti di significato”, ma non una vera conoscenza. Ciò che è sembra essere completamente impermeabile e irraggiungibile dal concetto, dalla parola: l'*essere* infatti “resiste alla presa delle parole” e nemmeno l'esperienza intima può permetterci di rivelare niente di ciò che è, dato che non va al di là dell'istante privilegiato e inesprimibile. Del resto, essendo l'essere stesso null'altro che una pretesa del nulla, non è ovviamente possibile dirne niente. Lo scopo delle parole, delle formule risiede proprio nel “fornire una giustificazione allo spirito” e nel garantire “una facciata al nulla”. Si danno definizioni solo per disperazione, sostiene lapidario Cioran. Si ricorderà che, poco sopra, si parlava della nostra viltà nell'accettare l'odore delle carogne verbali: viltà che risiede appunto nel non poter fare a meno delle parole, in quanto garanti di un simulacro di realtà: altrimenti ci troveremmo in balia di ciò che è, del silenzio dell'essere e del dominio del nulla. Noi siamo *sicuri* solo all'interno del nostro universo verbale, assolutamente maneggiabile e assolutamente inefficace: al di fuori di esso solo *improbabilità*, sia a livello delle cose che a livello dei concetti. L'unica conoscenza possibile risiede nella consapevolezza di questa *impasse*, di questo limite delle parole: “l'essere è muto e lo spirito è ciarliero. Questo si chiama

---

<sup>822</sup> Cfr. *Apolide*, p. 121: “Si può dire che la filosofia in fondo sia dissociata; è diventata un'attività a sé. Che cosa significa questo? Che ancora prima di abordarne un problema prende la parola, e con ciò crede di dire qualcosa sulla realtà. Chi «inventa» la parola a volte «svela» la realtà, ma a mio parere non è questa la strada giusta; può essere estremamente pericolosa. Ecco perché credo che in filosofia non sia necessario continuare a inventare parole nuove, termini tecnici. Nietzsche non ha creato parole, ma non per questo la sua opera ha meno valore. Anzi: la tecnicizzazione è il grande pericolo della filosofia universitaria, ed è quello che la allontana dalle cose”.

<sup>823</sup> *Sommario*, pp. 69-70.



*conoscere*”, conclude Cioran. Come ribadire che lo spirito non potrà mai raggiungere la conoscenza attraverso i propri mezzi, con le parole. “Ciò che si può dire manca di realtà. Esiste e conta soltanto ciò che resta al di qua della parola<sup>824</sup>”, afferma ancora Cioran in *Squartamento*. L’originalità dei filosofi, quindi, non può che limitarsi all’invenzione terminologica. Nella sua pretesa di *svelare* la realtà, la filosofia infatti *inventa* la parola: questa tendenza, lungi dal permetterle lo svelamento sperato, la allontana ulteriormente dalle cose e rappresenta il suo grande rischio – il rischio della *tecnicizzazione*. Essa, poi, applica questo *metodo* anche ai problemi ultimi: ma dato che di fronte al mondo e alla morte il numero di atteggiamenti possibili si riduce drasticamente, le sfumature che li moltiplicano si rivelano semplici artifici verbali, sprovvisti di reale portata metafisica.

“Poiché non può esservi che un numero ristretto di posizioni di fronte ai problemi ultimi, lo spirito si trova limitato nella sua espansione da quel confine naturale che è *l'essenziale*, da quella impossibilità di moltiplicare indefinitamente le difficoltà capitali: la storia si dedica unicamente a cambiare volto a una quantità di interrogativi e di soluzioni. Ciò che lo spirito inventa è semplicemente una serie di qualificazioni nuove; esso ribattezza gli elementi o cerca nei suoi lessici epiteti meno logori per uno stesso e immutabile dolore. Si è sempre sofferto, ma la sofferenza è stata « sublime », o « giusta » o « assurda », a seconda delle concezioni globali alimentate dalla filosofia dell’epoca. L’infelicità costituisce la trama di tutto ciò che respira; ma le sue modalità si sono evolute, hanno formato quella successione di apparenze irriducibili che induce ognuno a credere di essere il primo a soffrire così. L’orgoglio di questa unicità lo incita a invaghirsi del proprio male e a sopportarlo. In un mondo di sofferenze, ciascuna è solipsistica rispetto a tutte le altre. L’aspetto originale dell’infelicità è dovuto alla qualità verbale che la isola nell’insieme delle parole e delle sensazioni...<sup>825</sup>”.

Cioran ribadisce qui le precedenti affermazioni, solo declinandole in merito al dolore: si apprezzano quindi alcune novità che saranno utili per proseguire il nostro percorso. In primo luogo, la nozione di limitazione dello spirito: lo spirito, difatti, trova nell’*essenziale* un confine naturale alla sua tendenza a moltiplicare le difficoltà capitali. Cerchiamo di spiegarci. Il dolore e l’infelicità che costituiscono “la trama di tutto ciò che respira”, rimangono cioè unici e immutabili, così come il novero delle posizioni di fronte ad essi rimane ristretto; lo spirito però, al fine di renderle sopportabili, si adopera per cambiare volto a tale immutabilità, a tale *opprimente banalità*: mediante

---

<sup>824</sup> *Squartamento*, p. 157.

<sup>825</sup> *Sommario*, pp. 33-34.

l'invenzione di nuovi termini o tramite riqualificazioni lessicali, esso riesce a dare l'apparenza di una successione evolutiva delle modalità della sofferenza e dell'infelicità. Mediante questo artificio lo spirito è in grado di illudere l'uomo sull'unicità del proprio male, permettendogli di "invaghirsi" di esso e così di poterlo sopportare. Ancora una volta quindi lo spirito – e dunque il linguaggio – è un mezzo per la conservazione dell'esistenza: mezzo incapace di profondità che si dedica a conferire una facciata dignitosa e accettabile al nulla. Mezzo per lenire la nostra disperazione. "Si danno definizioni solo per disperazione", sosteneva Cioran poco sopra. Questa è un'ulteriore conferma del valore al contempo illusorio e consolatorio delle parole – della loro necessità:

"Se, per caso o per miracolo, le parole svanissero, sprofonderemmo in un'angoscia e in un'ebetudine intollerabili. Questo mutismo improvviso ci esporrebbe al supplizio più crudele. È l'uso del concetto che ci rende padroni dei nostri terrori. Noi diciamo: la Morte – e questa astrazione ci dispensa dal percepirne l'immensità e l'orrore. Battezzando le cose e gli eventi, eludiamo l'Inesplicabile: l'attività dello spirito è un imbroglio salutare, un gioco di prestigio; ci permette di circolare dentro una realtà addolcita, confortante e inesatta. Imparare a maneggiare i concetti – disimparare a guardare le cose... La riflessione nacque in un giorno di fuga; la pompa verbale ne fu la conseguenza. Ma quando si ritorna a sé e si è soli – *senza la compagnia delle parole* – si riscopre l'universo privo di qualificazioni, l'oggetto puro, l'evento nudo: dove attingere l'audacia di affrontarli? Non si specula più sulla morte, si è la morte; anziché decorare la vita e assegnarle degli scopi, le si toglie ogni ornamento e la si riduce al suo giusto significato: *un eufemismo del Male*. Le grandi parole: destino, sfortuna, sventura, si spogliano del loro splendore, ed è allora che si scorge la creatura alle prese con organi deboli, schiacciata da una materia prostrata e attonita. Togliete all'uomo la menzogna dell'Infelicità, dategli il potere di guardare dietro questo vocabolo: non potrebbe sopportare nemmeno per un istante la *sua* infelicità. Sono l'astrazione, le sonorità senza contenuto, prolisse e ridondanti, che gli hanno impedito di sprofondare, non le religioni e gli istinti. Quando Adamo fu cacciato dal Paradiso, anziché vituperare il suo persecutore si affrettò a battezzare le cose: era l'unico modo di adattarsi e di dimenticarle – le basi dell'idealismo erano state poste. E quello che fu un semplice gesto, una reazione di difesa nel primo balzubiente, divenne teoria in Platone, in Kant e in Hegel. Per non soffermarci troppo sull'accidente che siamo, noi convertiamo in entità persino il nostro nome: come si può morire quando ci si chiama Pietro o Paolo? Ciascuno di noi, attento più all'apparenza immutabile del proprio nome che alla fragilità del proprio essere, si abbandona a un'illusione di immortalità; se l'articolazione verbale svanisse, saremmo completamente soli; il mistico che sposa il silenzio ha rinunciato alla sua condizione di creatura. Immaginatelo, per di più, senza fede – il mistico nichilista – e avremo il coronamento disastroso dell'avventura terrestre. ...È fin troppo naturale pensare che l'uomo, stanco delle parole, stremato dal ripetersi insulso dei tempi, sbattezzerà le cose e getterà i loro nomi, insieme al proprio, in un grande autodafé in cui le sue speranze

saranno inghiottite. Siamo tutti correndo verso questo modello finale, verso l'uomo muto e nudo...<sup>826</sup>.

Con questa lunga citazione, crediamo di poter tirare le somme del percorso da noi compiuto sin qui: in essa infatti troviamo sintetizzati e conclusi tutti gli snodi affrontati nelle pagine precedenti. In primo luogo, Cioran conferma le nostre affermazioni precedenti: l'attività dello spirito non è altro che "un imbroglio salutare", "un gioco di prestigio" che ci permette, attraverso il battesimo delle cose e degli eventi, di "eludere l'Inesplicabile". Solo l'uso del concetto ci consente di essere padroni dei nostri terrori: dicendo 'la Morte', noi ci troviamo alle prese con un'astrazione e non siamo in grado di percepirne l'immensità e l'orrore. L'imparare a maneggiare i concetti, sostiene significativamente Cioran, significa disimparare a guardare le cose, significa rinchiudersi in una realtà edulcorata, rassicurante – "inesatta". La prolissità e la ridondanza delle astrazioni, delle "sonorità senza contenuto" metafisico, è ciò che ha impedito all'uomo di "sprofondare", molto più di quanto abbiano fatto le religioni e gli istinti. Questo stratagemma è all'opera da sempre, da quando *esiste* l'uomo: dopo la cacciata dal Paradiso, infatti, il primo atto della commedia umana su questa terra altro non fu che un battesimo – mentre ci si sarebbe attesi un'ingiuria – , il battesimo delle cose. Adamo si affrettò a dare un nome a tutto ciò che lo circondava, per "adattarvisi" e per "dimenticarlo". Una "reazione di difesa del primo balzubiente" assurda, nei secoli, al rango di teoria grazie a Platone, Kant e Hegel. Il medesimo meccanismo è rintracciabile, inoltre, nella conversione del nostro nome in *entità*: per evitare di "soffermarci troppo sull'accidente che siamo", ci concentriamo sull'apparenza immutabile e imperitura del nostro nome, ci abbandoniamo a "un'illusione di immortalità", dimenticandoci della fragilità costitutiva dell'essere. Ma se le parole, "per caso o per miracolo", svanissero, ci abbandonassero, cosa accadrebbe? L'uomo sprofonderebbe "in un'angoscia e in un'ebetudine intollerabili". L'improvviso mutismo sarebbe "il supplizio più crudele" che sia mai stato inflitto all'uomo: tutte le grandi parole (destino, sfortuna, sventura) perderebbero il loro splendore e si scoprirebbe la *realtà* della creatura, dei suoi organi deboli, dell'oppressione che subisce dalla materia. Non si potrebbe più speculare sulla morte, ma si *sarebbe* la morte; non sarebbero più possibili ornamenti dell'esistenza, né scopi da assegnarle o decorazioni con cui

---

<sup>826</sup> *Sommario*, pp. 156-157.

mascherarla: essa sarebbe restituita al suo “giusto significato” – un eufemismo, un attenuazione del Male. L’uomo verrebbe privato della risorsa dell’Infelicità, di cui abbiamo parlato poco sopra: egli si troverebbe alla prese con la propria infelicità e non la sopporterebbe neppure per un istante. In conclusione, possiamo quindi affermare che l’uomo si troverebbe *solo*, “*senza la compagnia delle parole*”, di fronte all’universo senza attributi, di fronte all’ “oggetto puro” e all’ “evento nudo”: “dove attingere l’audacia di affrontarli?”. La parola, quindi, è ciò che fa l’uomo, ciò che rende l’uomo quello che è, ciò che gli permette di conservarsi: questo il suo grande potere, questa la sua fascinazione incoercibile. Il silenzio, di contro, è un superamento e una rinuncia alla condizione di creatura: il mistico che sceglie di sposarlo, infatti, non è più uomo. L’epilogo catastrofico dell’avventura terrestre si incarna, secondo Cioran, in questa figura del mistico che sceglie il silenzio e addirittura rinuncia alla fede ossia nella figura del mistico nichilista. La stanchezza per la carriera millenaria delle parole, il logorio causato dal “ripetersi insulso dei tempi” porteranno infatti l’uomo a sbattezzare le cose e a estinguere le proprie speranze insieme a tutti i nomi, compreso il proprio. “L’uomo muto e nudo” è il nostro futuro... Eccoci così finalmente giunti al vero protagonista del nostro paragrafo: il silenzio. Silenzio che, come abbiamo visto, non è umano: verrebbe da dire che sia o bestiale (ricordiamo come Cioran parlasse dei silenzi gravi dell’animalità<sup>827</sup>) o divino (“Il Paradiso era il luogo in cui si sapeva tutto ma in cui non si spiegava niente. L’universo di prima del peccato, di prima del *commento*...<sup>828</sup>”). Silenzio essenziale, silenzio che racchiude la salvezza:

“Non c’è salvezza se non nell’*imitazione* del silenzio. Ma la nostra loquacità è prenatale. Razza di parolai, di spermatozoi verbosi, noi siamo *chimicamente* legati alla parola<sup>829</sup>”.

Il silenzio *vero*, come dicevamo poco sopra, non è concesso all’uomo: tutt’al più egli può aspirare alla sua *imitazione*; essa, in realtà, rappresenterebbe già la salvezza, la possibilità di cogliere l’essenziale, finalmente spogliato dalle parole. Ma come abbiamo già lungamente dimostrato la nostra loquacità ci precede e ci costituisce: “noi siamo chimicamente legati alla parola”, siamo “una razza di parolai, di spermatozoi verbosi”.

---

<sup>827</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

<sup>828</sup> *L’inconveniente*, p. 149.

<sup>829</sup> *Sillogismi*, p. 20.

In queste parole si colgono perfettamente i sentimenti di Cioran: aspirazione all'*imitazione* del silenzio, astio nei confronti della fascinazione prenatale delle parole e sarcasmo quasi feroce, anche e soprattutto nei confronti di se stesso.

“Pur avendo giurato di non peccare mai contro la santa concisione, rimango tuttavia complice delle parole, e quantunque sedotto dal silenzio non oso entrarvi, mi aggiro soltanto alla sua periferia<sup>830</sup>”.

L'impossibilità di rinunciare alle parole rappresenta uno dei paradossi dell'opera cioraniana: paradosso di cui ci occuperemo diffusamente nel seguito del capitolo<sup>831</sup>. Accenneremo quindi solamente a tale questione e nei limiti in cui rientra nel nostro percorso; ciò che qui ci interessa è in realtà la *santa concisione*: essa infatti riassume esattamente il tentativo cioraniano di elaborare un linguaggio *minacciato*, se non addirittura *tentato* dal silenzio e, al contempo, ci permette di addentrarci, seppur brevemente, nella disamina della forma verbale di cui Cioran è maestro indiscusso, ossia l'aforisma. Partiamo da un'altra citazione cioraniana, capace di unire entrambi i lati della nostra questione:

“Dei residui d'istinto mi costringono ad aggrapparmi alle parole. Il silenzio è insostenibile: di quale forza avremmo bisogno per installarci nella concisione dell'Indicibile! È più facile rinunciare al pane che al verbo. Disgraziatamente l'eloquio scivola nello sproloquio, nella letteratura. Anche il pensiero vi tende, sempre pronto a espandersi, a gonfiarsi; arrestarlo con l'acredine, contrarlo nell'aforisma o nella battuta significa opporsi alla sua espansione, al suo movimento naturale, al suo slancio verso la prolissità e la dilatazione. Da qui i sistemi, da qui la filosofia. L'ossessione del laconismo, paralizza il moto dello spirito, il quale esige parole *in massa*, senza di che, avvolto su se stesso, rimugina la sua impotenza. Se pensare è un'arte della ripetizione, del discredito dell'essenziale, è perché lo spirito è *professore*. E nemico delle persone... di spirito, questi ossessionati dal paradosso, dalla definizione arbitraria. Per orrore della banalità, dell' « universalmente valido », ricorrono all'aspetto accidentale delle cose, alle evidenze che non si impongono a nessuno. Preferendo una formula approssimativa ma pungente a un ragionamento fondato ma scipito, essi non aspirano ad aver ragione in nulla, si divertono a spese delle «verità». Il Reale non regge all'urto: perché dovrebbero prendere sul serio le teorie che vogliono dimostrarne la solidità?<sup>832</sup>”.

---

<sup>830</sup> *L'inconveniente*, p. 181.

<sup>831</sup> Cfr. paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>832</sup> *La tentazione*, p. 96.

Per quanto breve, questo passo contiene molti motivi di riflessione. In primo luogo, Cioran ammette ancora la sua incapacità a staccarsi dalle parole, anzi la sua necessità di aggrapparsi ad esse: molto semplicemente sostiene di non essere abbastanza forte per sostenere “la concisione dell’Indicibile” e che i suoi residui d’istinto lo trattengono al di qua della soglia della parola – altrettanto semplicemente noi potremmo aggiungere che egli è ancora *troppo* uomo. Ma un uomo lucido, consapevole del ruolo che svolgono le parole: un uomo che ha conosciuto la paura *in mezzo* alle parole...

“Coltivano l’aforisma soltanto coloro che hanno conosciuto la paura *in mezzo* alle parole, quella paura di crollare *con tutte le parole*<sup>833</sup>”.

Non abbiamo trovato altri riferimenti a questa paura di crollare *con tutte le parole* dopo i *Sillogismi dell’amarezza* in cui, come si evince dalla nota, questo aforisma è contenuto: non abbiamo quindi nessun appiglio ulteriore per tentare di comprenderne il senso ultimo. Possiamo quindi solo azzardare un’ipotesi, dettata più da un’intuizione che da una reale possibilità argomentativa. A nostro avviso, conoscere la paura *in mezzo* alle parole significa avvertirne al contempo il peso e l’inconsistenza, significa comprendere come la loro costruzione si fondi su basi illusorie e fragili e come la loro proliferazione non faccia che aggravare questa loro condizione. Questa paura potrebbe aver a che fare con l’autocritica cioraniana allo stile del *Sommario di decomposizione*, da lui ritenuto eccessivamente verboso, insistito, poetico. La paura di aver ceduto alle parole, alla loro moltiplicazione potrebbe avergli fatto propendere per quella forma in cui già si era diletta in rumeno<sup>834</sup> e in cui, da esule linguistico, eccellerà, concorrendo con i maestri del genere, ossia con i moralisti. A onor del vero, bisogna ricordare che egli non si limiterà ai soli aforismi, dedicandosi anche alla produzione saggistica: ma, a nostro avviso, non perderà mai di vista la concezione del laconismo ad essi sottesa. Torniamo ora alla nostra citazione: si sosteneva che, come uomo, Cioran è incapace di rinunciare a quei simulacri di realtà che sono le parole; ciò che però non mancherà di fare sarà

---

<sup>833</sup> *Sillogismi*, p. 15.

<sup>834</sup> *Lacrime e santi* ad esempio è già composto interamente da aforismi. Lo è anche l’opera immediatamente successiva, scritta in rumeno nel 1938 e pubblicata a Sibiu nel 1940 intitolata *Amurgul gândurilor*. La traduzione francese dell’opera, a cura di M. Paterau- Nedelco e rivista da C. Frémont, intitolata *Le crépuscule des pensées*, è stata pubblicata nel 1991 presso l’Éditions de l’Herne; ora anche in *Œuvres*, cit., pp. 335-504.

opporsi, come sostenevamo nella nostra ipotesi, alla tendenza naturale dello spirito, ossia allo sproloquio, alla prolissità della letteratura. Cerchiamo di spiegarci: la tendenza naturale dello spirito – e quindi del pensiero e delle parole – è quella di dilatarsi, di espandersi fino al limite della ridondanza. “Lo spirito è *professore*”, sostiene Cioran: esso non teme l’arte della ripetizione, il discredito dell’essenziale, anzi la richiede – richiede cioè “parole *in massa*” senza le quali non può che avvoltolarsi su se stesso, rimuginando la propria impotenza. Da qui i sistemi e la filosofia. Cioran si adopera per contrastare questo moto, per paralizzarlo: “arrestarlo con l’acredine” e “contrarlo nell’aforisma o nella battuta” equivale a immobilizzarlo, a costringerlo a concentrarsi su se stesso. Questo è il ruolo del laconismo nella visione cioraniana. Un’ulteriore momento di opposizione allo spirito consiste, per usare il medesimo gioco di parole cioraniano, nel *fare dello spirito*. Per preservarsi dall’orrore dell’ « universalmente valido », le persone di spirito ricorrono “all’aspetto accidentale delle cose”, alle “evidenze che non si impongono a nessuno”. Essi sono degli ossessionati del paradosso, della definizione arbitraria che non mira a convincere nessuno, che si fa beffe della verità. Le loro battute vivono solo della parola<sup>835</sup>, dato che, nel loro *gioco*, hanno distrutto il Reale... Mediante l’aforisma Cioran si dedica quindi all’opposizione sistematica al sistema, al meccanismo *tecnico* sotteso alle parole *in massa* così necessarie allo spirito. Un’opposizione ostinata, caustica, anche irriverente:

“L’aforisma «rappresenta una forma di pensiero estremamente rigorosa e autonoma , che procede di pari passo accanto alle grandi sistemazioni della fede e della scienza, quasi come una buffoneria con cui la vita protesta, irriverente e guardinga al tempo stesso, per il travisamento infertole da quei sistemi religiosi e scientifici. Essendo un modo di filosofare, che affianca la filosofia in senso stretto, l’aforisma vive della discrepanza fra l’essere e il pensiero: non possono mai coincidere pienamente»<sup>836</sup>”.

---

<sup>835</sup> *Confessioni*, p. 45: “Amare solo il pensiero indefinito che non giunge alla parola e il pensiero istantaneo che vive solo della parola. La divagazione e la battuta di spirito”.

<sup>836</sup> T.W. Adorno, *L’aforisma come forma filosofica* in *La brevità felice. Contributi alla teoria e alla storia dell’aforisma*, a cura di M.A. Rigoni, con la collaborazione di R. Bruni, Marsilio Editori, Venezia 2006, p. 16. Il breve scritto di Adorno esige un’ancor più breve presentazione: si tratta dell’*Introduzione a Ueber den Aphorismus als philosophische Form* di Heinz Krüger, pubblicato a Monaco nel 1988. Questo saggio altro non è che la tesi di dottorato dello stesso Krüger, redatta sotto la guida dello stesso Adorno e pubblicata a Francoforte nel 1957. Gli inserti tra virgolette risultano, quindi, citazioni estratte dalla tesi stessa.

L'aforisma, nel suo rigore e nella sua autonomia, rappresenta una specie di "buffoneria" con cui la vita esprime la sua protesta, al contempo ironica e sospetta, nei confronti del travisamento che i sistemi religiosi, scientifici – e noi, cioranianamente, aggiungerei filosofici – le hanno inferto. Esso vive nella discrepanza fra l'essere e il pensiero: nell'interstizio tra i due esso trova la sua dimensione, la sua libertà... Fino a questo livello, l'operazione condotta dall'aforisma sembrerebbe fermarsi a livello del pensiero: ma in realtà esso non si arresta – "la [sua] critica [infatti] coinvolge anche il linguaggio"<sup>837</sup>.

«L'intenzione dell'aforisma è di rendere trasparente il linguaggio alla visione della verità, si direbbe quasi negarlo, senza però distruggere la funzione intermediaria del suo dire ». [...] Poiché l'aforisma, per presentarsi ed esporsi, è necessariamente assegnato al linguaggio, e tuttavia non rispetta in modo assoluto le categorie logiche e i principi sedimentati nella grammatica, esso procede all'uso « parodistico » della lingua e della logica. [...] L'aforisma usa il linguaggio e i principi della scienza non così come essi sono da intendersi di per sé: li rende impropri e li estrania. Dispiega il non-sapere, la qual cosa presuppone la riflessione estrema del sapere. Sicché esso assume regolarmente la forma dell'eccezione, di fronte alla quale la regola e la sistematica concettuale falliscono. L'eccezione funge da correlativo: [...] mette in discussione la visione levigata, eppure utile, dello stato di cose. Vuole risanare un po' di quella deformazione che lo spirito dominante impone al pensiero. Mira alla negazione del pensiero conchiuso; non sfocia nel giudizio, bensì nella concreta figura in cui si rappresenta il movimento del concetto affrancatosi dal sistema"<sup>838</sup>.

In questa magistrale esposizione, Adorno riassume molti dei caratteri che nel corso dell'elaborato abbiamo preso in esame: dal rifiuto della sistematicità al dispiegamento della riflessione estrema sul sapere alla messa in discussione della visione levigata e utile imposta al pensiero dallo spirito dominante, per risanare un po' di verità. Quello che qui ci interessa sottolineare è l'uso parodistico ed estraniante della lingua: per dirla nei nostri termini il travagliare la lingua, il minacciare le parole mediante quello spauracchio che è il silenzio. L'operazione che Cioran compie sulla lingua è proprio questa: egli mira a scardinare le sue categorie tranquillizzanti, senza però – come sostiene Adorno – inficiarne la portata comunicativa. Egli riesce a inserire nella sintassi l'elemento perturbante del silenzio che conferisce ad essa il senso di una vertigine:

---

<sup>837</sup> Ivi., p. 16.

<sup>838</sup> Ibidem.



vertigine di una lucidità potenzialmente distruttiva che accetta di barare per continuare a giocare e a ridere, irriverente e sterminatrice, di tutto... Vorremmo concludere con una citazione di Fernando Savater, quanto mai significativa:

“La voce della lucidità tende al silenzio, ma non è ancora silenzio; per arrivare a questo bisognerebbe che il discorso del mondo si dissolvesse finalmente nella casuale purezza del caos, che il nulla in agguato al di là delle parole assumesse definitivamente la sua parte. Frattanto, resta la scrittura: a margine, inchinata, ammalata dal silenzio che la smentisce<sup>839</sup>”.

### 3.5 L'altro: un'invenzione da dialettico o un affare da becchini?

“Gli ripugnavano le verità oggettive, il travaglio dell'argomentazione, i ragionamenti serrati. Non amava dimostrare, non teneva a convincere nessuno. L'*altro* è un'invenzione da dialettico<sup>840</sup>”.

“Essere obiettivi significa trattare l'altro come si tratta un oggetto, un cadavere; significa comportarsi nei suoi confronti da becchini<sup>841</sup>”.

Questo paragrafo rappresenta uno snodo decisivo del nostro elaborato, anzi, probabilmente, una sorta di punto di arrivo: ci proponiamo, infatti, di stigmatizzare qui il rapporto, a dir poco controverso, di Cioran con l'*altro*. Le tematiche connesse all'affermazione della solitudine essenziale dell'uomo – ossia il gesto cioraniano dello scrivere inteso come atto di estrema solitudine, in parte mitigato dalla *finzione* della diatriba<sup>842</sup>, il disinteresse alla dimostrazione e alla persuasione degli altri<sup>843</sup>, la dichiarata impossibilità, oltre che disonestà, del *noi*<sup>844</sup>, solo per citarne alcune – sono in parte già state trattate, seppur da punti di vista diversi. Cercheremo ora di comprendere

---

<sup>839</sup> F. Savater, *Cioran, un angelo sterminatore*, cit., p. 150.

<sup>840</sup> *L'inconveniente*, p. 37.

<sup>841</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>842</sup> Cfr. paragrafo 3.1 del presente elaborato.

<sup>843</sup> Cfr. paragrafo 2.7 del presente elaborato.

<sup>844</sup> Cfr. paragrafo 2.6 del presente elaborato.

innanzitutto quale possa essere la qualificazione dell'*altro* all'interno di un contesto di essenziale solitudine e se e come una tale concezione possa poi relazionarsi con l'alterità. Non possiamo quindi che partire dalla solitudine. Lo spunto iniziale ci viene da alcune affermazioni di Simone Boué – la compagna di Cioran, incontrata durante la Seconda guerra mondiale e con cui convisse fino alla morte – contenute nella *Prefazione ai Quaderni 1957-1972*: riteniamo però pregiudiziale una breve contestualizzazione dell'opera in questione. Nel 1995, alla morte di Cioran, nel raccogliere i suoi manoscritti al fine di affidarli alla Biblioteca Doucet, Simone scoprì trentaquattro quaderni identici: essi raccoglievano appunti, riflessioni, annotazioni composti da Cioran nel periodo compreso tra il luglio 1957 e il 1972. Una selezione di questa immensa mole di materiale è stata operata dalla stessa Boué e ha visto la luce nel 1997 presso Gallimard con il titolo *Cahiers 1957-1972* (la prima edizione italiana, presso Adelphi, con traduzione di Tea Turolla è del 2001). Ancora la Boué (che non ha potuto vedere l'opera pubblicata, in quanto deceduta in un incidente alla vigilia della correzione delle bozze) ha scritto la prefazione al testo: ed è da qui che trarremo *l'incipit* per la nostra analisi. Ricordando come diversi avvenimenti a cui ella aveva assistito personalmente differissero dalla descrizione che Cioran ne fa nei suoi *Quaderni*, infatti sostiene:

“Il fatto è che lui li ha vissuti e provati da solo. Il fatto è che sempre e dovunque lui è SOLO. SOLO da vivo e SOLO da morto. [... Anzi] solo da vivo, doppiamente solo nella morte<sup>845</sup>”.

E poco dopo, riferendosi a una raccolta di scritti giovanili cioraniani in lingua rumena, pubblicati da Humanitas nel 1990, la Boué afferma di dividerne il titolo, “quel bel titolo che per me riassume Cioran « *Singurátate și Destin* » – SOLITUDINE E DESTINO<sup>846</sup>”. Con questa frase, così esatta e al contempo così sentita, ella chiude la sua prefazione e, in qualche maniera, dà l'addio a Cioran. Ciò che a noi preme sottolineare è come la solitudine sempre affermata, se non addirittura rivendicata, dallo stesso Cioran non fosse un fatto libresco o eminentemente intellettuale, ma, bensì e ancora una volta, una condizione vitale e trafiggente che egli esperì quotidianamente, che in lui si fece carne, tanto da riflettersi in quella distanza incolmabile con coloro che hanno vissuto

---

<sup>845</sup> S. Boué, *Prefazione a Quaderni*, pp. 10-11.

<sup>846</sup> Ivi., p. 11, corsivo nostro.

con lui e da caratterizzarlo a tal punto da divenirne quasi indistinguibile. Cioran è solo, lo è sempre stato e, ora che non è più, lo è più che mai, doppiamente dice la Boué: ed ella lo sottolinea con la scelta di quel maiuscolo, così *indiscreto* in una donna riservata come lei<sup>847</sup>. Cioran è l'uomo solo *par excellence*: e lo è perché ha raggiunto quel *luogo* della lucidità dove nessuno può più raggiungerlo, dove pochi altri sopravviverebbero; un luogo dove il mondo è sospeso, dove l'io stesso mira a sospendersi, dove si afferma il *destino* come imperativo e contraddizione, dove regna la musica del dimenticare... Ribadiamo quindi la nostra questione capitale: come può l'uomo completamente *désabusé*, e pertanto totalmente solo, concepire l'altro? Alcuni spunti ci sono offerti dagli aforismi da noi scelti come epigrafe: cominciamo dal primo. Riascoltiamolo:

“Gli ripugnavano le verità oggettive, il travaglio dell'argomentazione, i ragionamenti serrati. Non amava dimostrare, non teneva a convincere nessuno. *L'altro* è un'invenzione da dialettico<sup>848</sup>”.

Si affronta qui l'ormai nota e spinosa questione connessa alla pedagogia e alla dialettica: non stupisce più l'utilizzo della terza persona da parte di Cioran ed è, a questo punto, quasi un rito il *ritorcere* contro il nostro pensatore la sua confessione indiretta. Del resto, il nostro percorso precedente legittima a pieno titolo questa nostra operazione: ci è noto, infatti, come tutte queste affermazioni rispecchino perfettamente l'indole cioraniana<sup>849</sup>. Il *Witz*<sup>850</sup> finale, per usare i termini della critica letteraria, è ciò che qui ci

<sup>847</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 15: “[... Di ] lei [...] non si saprebbe dire se affascinasse di più l'intelligenza altera o la grazia ritrosa”.

<sup>848</sup> *L'inconveniente*, p. 37.

<sup>849</sup> Cfr. i paragrafi 2.3, 2.5 e 2.7 del presente elaborato.

<sup>850</sup> Per *Witz* si intende la *trovata* finale – la *trouvaille* a cui abbiamo spesso fatto riferimento – la *pointe* che fornisce la chiave di lettura dell'epigramma (o dell'aforisma), costituendone al contempo l'elemento *piacevole* in quanto di norma ironico e mordace. Ci sovengono alla mente gli epigrammi di Marziale, con il loro *fulmen in clausula*: cfr. L. Nosarti, *Le «forme brevi» nella letteratura latina*, in *La brevità felice*, cit., p. 106: “A una prima parte descrittiva, destinata a creare attesa nel lettore, segue una “pointe”, un *fulmen in clausula* (*aprosdòketon*), cui è affidato il compito di allentare e risolvere la tensione iniziale”. Cfr. anche R. Tosi, *Le «forme brevi» nella tradizione greca* in Ivi, p. 81, in cui si fa riferimento a Frontone, retore fruttuosamente frequentato da Marco Aurelio che, proprio in una lettera a quest'ultimo, postula la necessità della chiave finale. Ci sembra superfluo ricordare i nostri riferimenti e le nostre ipotesi in merito all'influsso dell'imperatore-filosofo sulla *forma* del gesto cioraniano. Lo stesso Cioran fa riferimento alla *pointe* in *Squartamento*, p. 166: “Raccogliere il proprio pensiero, polire delle verità denudate, chiunque – a rigore – può arrivarci; ma la *pointe*, in mancanza della quale un riepilogo è soltanto un enunciato, una semplice massima, esige un briciolo di virtuosismo, anzi di ciarlatanismo. Gli spiriti tutti d'un pezzo non dovrebbero arrischiarsi”.

interessa: l'altro, infatti, non esisterebbe propriamente, ma sarebbe un'invenzione del dialettico. Si potrebbe ipotizzare, forse azzardando un po', che l'altro sia un'invenzione nello stesso modo in cui Dio o se stesso sono, per Cioran, *finzioni* necessarie alla sopravvivenza del dialogo o della dialogizzazione del pensiero<sup>851</sup>. Non abbiamo per ora elementi sufficienti a suffragare alcuna ipotesi: il riferimento alla dialettica potrebbe forse esserci d'aiuto per reperirli. La dialettica quindi: non si tratta di un tema, per così dire, *classico* in Cioran; anzi i riferimenti ad esso sono piuttosto scarsi. Nonostante ciò, crediamo sia possibile individuare una sorta di percorso utile ai nostri scopi. Innanzitutto riteniamo opportuno riascoltare un aforisma di cui ci siamo già occupati in precedenza<sup>852</sup>:

“Qualunque pensatore, all'inizio della sua carriera, sceglie, suo malgrado, fra la dialettica e i salici piangenti<sup>853</sup>”.

Come abbiamo già sottolineato, per “salici piangenti” si potrebbe intendere la scelta del pensiero organico, fisiologico, insomma personale – inevitabilmente legato al lamento, al rimpianto per la propria condizione, per la perdita del paradiso. Un pensiero che si dipana nell'interiorità, nella soggettività. Per dialettica, invece, si potrebbe forse intendere un pensiero rivolto all'esterno, omogeneo al gioco delle idee, al divenire, alla storia, al commercio con gli altri uomini – un pensiero che non ci sembra errato definire *politico*. Questo ci permette un ulteriore passo avanti. In *Su due tipi di società. Lettera a un amico lontano* contenuto in *Storia e utopia* possiamo infatti apprezzare un collegamento tra la dialettica e la pratica politica; mentre svolge alcune considerazioni sulla sua giovanile avversione per il regime parlamentare<sup>854</sup>, Cioran ci rivela, tra le varie motivazioni, di averlo contrastato in quanto “incapace di elevarsi a quell'alta saggezza che mi insegnava che l'oggetto di una discussione era la *polverizzazione del contraddittore*<sup>855</sup>”. Poche righe prima sosteneva:

---

<sup>851</sup> Cfr. paragrafo 3.1 del presente elaborato.

<sup>852</sup> Cfr. paragrafo 2.4 del presente elaborato.

<sup>853</sup> *Sillogismi*, p. 27.

<sup>854</sup> Ci occuperemo nello specifico della questione nel paragrafo 4.3 del presente elaborato.

<sup>855</sup> *Storia*, p. 15, corsivi nostri.

“[...] Ero giovane e non potevo ammettere altre verità che le mie, né concedere all'avversario il diritto di avere le proprie, di farle valere o di imporle<sup>856</sup>”.

Affermazioni estremamente interessanti: teniamole a mente, ci ritorneremo fra poco. Prima di esaminarle, riteniamo infatti utile un breve *excursus* in merito alla nozione di dialettica: ci aiuteranno nell'impresa le analisi svolte da Giorgio Colli ne *La nascita della filosofia*, in particolare all'interno del capitolo *Misticismo e dialettica*. Ascoltiamo innanzitutto la sua definizione della dialettica:

“Con questo termine non va inteso ovviamente ciò che vi includiamo noi moderni: dialettica è qui usata nel senso originario e proprio del termine, ossia nel significato di arte della discussione, di una discussione reale, tra due o più persone viventi, non escogitate da un'invenzione letteraria. In questo senso la dialettica è uno dei fenomeni culminanti della cultura greca, e uno dei più originali<sup>857</sup>”.

Colli si premura *in primis* di restituire la dialettica alla sua realtà, di estrapolarla dalla *finzione* letteraria in cui noi moderni la releghiamo: il riferimento ovvio è a Platone e con lui a tutta la tradizione successiva<sup>858</sup>. Ciò che a noi interessa di questa definizione è una sorta di conferma indiretta: la dialettica, in un'accezione moderna, potrebbe infatti condurre davvero all'*invenzione* dell'altro in quanto la tendenza alla dimostrazione necessiterebbe di un polo a cui rivolgersi – polo, al limite, fittizio. Tendenza sdoganata dalla caratterizzazione letteraria di tale pratica. Fissato questo punto, proseguiamo:

“La dialettica nasce sul terreno dell'agonismo. Quando lo sfondo religioso si è allontanato e l'impulso conoscitivo non ha più bisogno di essere stimolato da una sfida del dio, quando una gara per la conoscenza tra uomini non richiede più che essi siano divinatori<sup>859</sup>, ecco apparire un agonismo soltanto umano. Su un contenuto conoscitivo un

---

<sup>856</sup> *Storia*, p. 15..

<sup>857</sup> G. Colli *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2006, p. 73.

<sup>858</sup> Ivi, p. 85: “Una discussione scritta, tradotta in opera letteraria, quale troviamo in Platone, è un pallido surrogato del fenomeno originario, sia perché manca ogni immediatezza, la presenza degli interlocutori, l'inflessioni delle loro voci, l'allusione dei loro sguardi, sia perché descrive una gara pensata da un solo uomo, e soltanto pensata, quindi mancante dell'arbitrio, della novità, dell'imprevisto che possono sorgere unicamente dallo scontro verbale di due individui in carne e ossa”.

<sup>859</sup> In un capitolo precedente intitolato *La sfida dell'enigma*, Colli aveva parlato di quella particolare “lotta umana per la sapienza” risalente all'età arcaica e avente per oggetto l'enigma, ormai quasi del tutto separato dall'originaria sfera divina. Quasi del tutto, ma non del tutto: i sapienti che lottavano erano infatti, secondo le

uomo sfida un altro uomo a rispondere: discutendo su questa risposta si vedrà quale dei due uomini possieda una conoscenza più forte<sup>860</sup>”.

Pertanto la dialettica, in questa accezione, sembra privata di qualsiasi carattere di *crudeltà*: lontana dalla sapienza dell'età arcaica in cui i sapienti si cimentavano con la sfida dell'enigma a prezzo della propria vita e altrettanto lontana da quella che Cioran stesso definisce l'alta saggezza in cui l'obiettivo della discussione era la *polverizzazione* del contraddittore. Ma siamo certi che sia proprio così?

“La dialettica interviene quando la visione del mondo del Greco diventa più mite. Lo sfondo aspro dell'enigma, la crudeltà del dio verso l'uomo vanno attenuandosi, vengono sostituiti da un agonismo soltanto umano. Chi risponde alla domanda dialettica non si trova più in uno smarrimento tragico: se sarà sconfitto, non perderà la vita. Inoltre la sua risposta al « problème » non decide subito della sua sorte, in bene o in male. Il rispondente risolve l'alternativa con la sua tesi, asserendo qualcosa che sarà messo alla prova, ma che per il momento è accettato come vero. Chi doveva rispondere all'enigma, o taceva, ed era subito sconfitto, o sbagliava, e la sentenza veniva dal dio o dal divinatore. Nella discussione invece il rispondente può difendere la sua tesi. Ma di regola ciò gli servirà a ben poco. Il perfetto dialettico è incarnato dall'interrogante: costui pone le domande, guida la discussione dissimulandone le trappole fatali per l'avversario, attraverso i lunghi giri dell'argomentazione, le richieste di assenso su questioni pacifiche e apparentemente inoffensive, che si riveleranno invece essenziali per lo svolgimento della confutazione. Si ricordi il carattere di Apollo come dio « che colpisce da lontano», la cui azione ostile è differita: ciò si incarna tipicamente nell'interrogante dialettico, che sapendo di vincere indugia, pregusta la vittoria, frapponendo le trame errabonde del suo argomentare. Sotto questo punto di vista uno sfondo religioso rimane ancora nella sfera dialettica: la crudeltà diretta della Sfinge diventa qui una crudeltà mediata, travestita, ma in questo senso addirittura più apollinea. C'è quasi una ritualità nel quadro dello scontro dialettico, che di regola si svolge di fronte a un pubblico silenzioso. Alla fine il rispondente deve arrendersi, se le regole sono rispettate, come tutti si attendono che debba soccombere, come per il compimento di un sacrificio. Del resto si può addirittura non essere del tutto certi che nella dialettica il rischio non fosse mortale. Per un antico l'umiliazione della sconfitta era intollerabile<sup>861</sup>”.

---

fonti, divinatori ossia uomini attraverso i quali parlava il dio; inoltre è stridente il contrasto tra la banalità degli enigmi proposti e la tragicità dell'esito per lo sconfitto (ossia la morte). Entrambi questi indizi “mettono in evidenza l'intervento di un arbitrio divino, l'intrusione nella sfera umana di qualcosa di perturbante, inspiegabile, irrazionale, tragicamente assurdo”. Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

<sup>860</sup> *Ivi.*, p. 75.

<sup>861</sup> *Ivi.*, pp. 80-81.

Eccoci finalmente giunti al punto che ci interessava: una sorta di sfondo religioso permane anche in quell'agone umano che è la dialettica. Tant'è vero che Colli sostiene l'ipotesi che "misticismo e razionalismo non sarebbero in Grecia qualcosa di antitetico, [ma] dovrebbero piuttosto intendersi come due fasi successive di un fenomeno fondamentale<sup>862</sup>", che potrebbe, a nostro avviso, qualificarsi come differimento progressivo della *crudeltà*. Dalla crudeltà diretta dell'enigma si passa alla crudeltà differita, prolungata e compiaciuta dell'interrogante dialettico, perfetta incarnazione della freccia di Apollo che colpisce da lontano e che uccide lentamente tramite la malattia<sup>863</sup>. La dialettica quindi non perde né lo sfondo mistico-religioso né la tragicità dell'esito, in quanto, come suggerisce Colli, non è da escludere che la sconfitta comportasse conseguenze fatali per colui che la subiva. Inoltre la dialettica risponde a una sorta di ritualità: lo scontro, solitamente, si svolge di fronte a un pubblico silenzioso e, se non vi sono infrazioni alle regole, il rispondente incarna il ruolo di vittima sacrificale; egli è cioè condannato in partenza, è in balia dell'interrogante che decide i modi e i tempi della sua agonia dall'esito scontato: egli deve soccombere e di norma soccombe, come tutti si aspettano che faccia, come il compimento del sacrificio richiede. Ora, il rispondente può essere, a rigore, qualificato come *contraddittore* in quanto sia la formulazione dell'enigma sia la formulazione della domanda dialettica propongono esplicitamente i due corni di una contraddizione<sup>864</sup>. Alla luce di quanto affermato finora, non crediamo sia così arbitrario sostenere che nella dialettica si giunge alla polverizzazione del contraddittore: che è esattamente la formulazione con cui Cioran qualifica l'oggetto della discussione, nella fattispecie politica. Questo era, ricordiamolo, l'insegnamento di ciò che Cioran chiama *alta saggezza*; l'accostamento qui probabilmente è un po' più ardito, ma non lo reputiamo del tutto ingiustificato. Il misticismo, l'esperienza misterica sono infatti alla base di quella che Colli chiama la *sapienza* greca: ora, pur convenendo sulla non perfetta sinonimia tra i due termini, si potrebbe ipotizzare che il fondo di misticismo possa essere comune. Anche perché, senza voler qui inoltrarci in discussioni che esulano dagli intenti del nostro testo e per le quali rimandiamo a testi ben più autorevoli o quantomeno meglio documentati<sup>865</sup>, il periodo a cui Cioran si riferisce qui è quello dell'esaltazione misticheggiante delle lezioni di Nae Ionescu e delle connivenze con quel fenomeno politico-religioso che fu,

---

<sup>862</sup> G. Colli, *op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>863</sup> Cfr. *ivi*, p. 18.

<sup>864</sup> Cfr. *ivi*, p. 79.

<sup>865</sup> Cfr. G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit..

nella Romania degli anni '30, la Legione dell'Arcangelo Michele, nota storicamente come Guardia di Ferro. Ora, ovviamente con le dovute cautele e senza voler minimamente accostare due fenomeni inequivocabilmente eterogenei, si intende qui sottolineare la possibilità di una similitudine di abiti mentali, la loro collocazione su di uno sfondo sacrale (sapienziale, se vogliamo) in cui il contraddittore viene inteso quasi come vittima sacrificale. Inoltre, e come ormai ci è noto, Cioran afferma che la visione della vita del popolo rumeno è assimilabile ai lamenti del coro nella tragedia greca: lamento costante sul destino, sulla storia, sulla creazione stessa. Concludendo, è ipotizzabile che il fondo del popolo rumeno, popolo senza storia, immobile nella sua visione della tragicità dell'esistenza, in un giovane dal temperamento di Cioran esasperasse la visione della dialettica, nella fattispecie politica, fino a raggiungere i toni della crudeltà della Grecia classica; e tutto questo, forse, non senza l'influsso di una certa *vague* misticheggiante che, storicamente, condurrà ad esiti notoriamente drammatici. Questo *excursus* voleva rendere l'idea del modo totale e provocatore con cui Cioran viveva l'agone politico del suo tempo, nell'opinione che il suo atteggiamento di fondo nei confronti degli altri, seppur, come vedremo fra poco, mutato più per fisiologia che per scelta, abbia sempre colorato, in filigrana, la sua riflessione successiva. Ci auguriamo di aver raggiunto il bersaglio. Torniamo al testo: "Vivere veramente vuol dire rifiutare gli altri; per accettarli, bisogna saper rinunciare, farsi violenza, agire contro la propria natura, *indebolirsi*<sup>866</sup>". Cioran afferma qui quel gesto escludente, quel *partage* che tanto occuperà la riflessione francese della seconda metà del Novecento (da Foucault a Nancy, passando per Derrida), ma riconducendolo non tanto alle strutture sociali, quanto piuttosto al singolo individuo che, in se stesso, perpetua questa esclusione. La posizione cioraniana è forse avvicicabile a quella di Carl Schmitt con la sua dialettica amico-nemico, ma anche qui con una differenza sostanziale: se per Schmitt, infatti, esisteva la possibilità, oltre che la necessità di formare dei gruppi, di riconoscere dei *simili*, ebbene per (il giovane) Cioran questa possibilità non si dà, non esiste, almeno di diritto; rientra qui in gioco l'idea di solitudine così chiaramente espressa da Simone Boué nella citata *Prefazione ai Quaderni* e così fortemente sentita da Cioran. Ovunque egli è solo, ovunque egli si *sente* separato, avverte una distanza incolmabile con gli altri, vive l'impossibilità di comunione reale e profonda con essi; davvero egli sperimenta su se stesso, quotidianamente, la prigione della coscienza e della comunicazione (per lui) impossibile, se non attraverso brevi impeti lirici, come

---

<sup>866</sup> *Storia*, p. 14.



vedremo nel paragrafo seguente. È questo lo scarto invalicabile tra l'uomo lucido e i deliranti, i febbrili, coloro che vivono nell'incoscienza, che palpitano all'unisono con l'esistenza: anzi è lo scarto che si viene a creare tra l'uomo disingannato e l'ingannato, l'illuso che egli era stato nel suo passato. Egli sarà per sempre *spettatore* di sé stesso e di quel delirio che crea il mondo, di quel delirio sotteso a ogni atto: potrà fare le stesse cose che fanno gli altri, ma non sarà mai più come loro...

“Dappertutto gente frenetica o stregata, una folla di anormali che la ragione ha abbandonato per rifugiarsi presso di voi, unici ad aver capito tutto, spettatori assoluti, smarriti tra stolti, restii per sempre alla farsa unanime. E dato che l'intervallo che vi separa dagli altri non cessa di ingrandirsi, vi viene da domandarvi se non avete per caso percepito una realtà nascosta a tutti. Rivelazione infima o capitale, il contenuto ve ne resterà oscuro. La sola cosa di cui siete certi è il vostro accesso a un equilibrio inaudito, promozione di uno spirito sottratto a ogni complicità con gli altri. [...] E se tuttavia assomigliate ai forsennati che vi circondano, avvertite che un'inezia ve ne distinguerà per sempre<sup>867</sup>”.

E ancora:

“Possiamo vivere come vivono gli altri e tuttavia nascondere un *no* più grande del mondo: è l'infinito della malinconia...<sup>868</sup>”.

Questo *no* più grande del mondo è ciò che fa sì che l'uomo disingannato non possa mai accondiscendere a vivere come gli altri, in quanto *sente* bruciare dentro di sé la malinconia dell'esilio metafisico in cui è precipitato. Questi argomenti ormai ci sono noti: ci siamo soffermati su di essi praticamente in tutti i paragrafi del nostro elaborato<sup>869</sup>. Ciò che ci interessava mostrare qui è come, propriamente, Cioran non possa concepire l'altro, a livello dialettico e metafisico, in quanto egli ha creato, mediante i suoi rifiuti, il vuoto del mondo davanti a sé. Come abbiamo mostrato in precedenza<sup>870</sup>, la sua *opera* si qualifica come un atto di estrema solitudine, una sorta di monologo in cui il se stesso e Dio assurgono solamente a *finzioni* utili alla

---

<sup>867</sup> *Storia*, p. 55.

<sup>868</sup> *Sommario*, p. 83.

<sup>869</sup> Sul tema della lucidità cfr., ad esempio, il paragrafo 1.8 del presente elaborato.

<sup>870</sup> Cfr. paragrafo 3.1 del presente elaborato.

sopravvivenza del dialogo. In questo risiede la ragione profonda del suo rifiuto, quasi fisiologico, del pensiero argomentativo, del pensiero che mira a dimostrare, a convincere –del pensiero rivolto agli altri. La dialettica, di cui ci siamo occupati poco sopra, è una fase che Cioran attraversa con il furore e la follia dei suoi anni rumeni: una fase, per sua stessa ammissione, di sentimenti *univoci* nei confronti dell'uomo, di odio nei confronti dell'umanità.

“A mio disdoro, vi confesserò che anch'io un tempo appartenevo a questa categoria di beati [ossia di coloro che provano un sentimento univoco nei confronti dell'uomo]. Il destino dell'uomo mi stava a cuore, benché in modo diverso dal loro. Dovevo avere vent'anni [...]. « Umanista » alla rovescia, mi immaginavo – nel mio orgoglio ancora intatto – che diventare nemico del genere umano fosse la più alta dignità alla quale si potesse aspirare. [...] Iena delirante, contavo di rendermi odioso a tutte le creature, costringerle a fare lega contro di me, schiacciarle o farmi schiacciare da loro. Per dirla in breve, ero ambizioso... In seguito, acquistando sfumature, le mie illusioni persero la loro virulenza e si incamminarono modestamente verso il disgusto, l'equivoco e lo sgomento”<sup>871</sup>.

Facciamo notare come Cioran parli qui di 'genere umano' e non di uomini in carne e ossa: il suo gesto escludente era già così forte da non considerare l'altro esistente. Eppure, a suo avviso, l'umanità meritava attenzione. Nel corso della sua vita, invece, il suo rapporto con l'altro cambia: vi è sempre più ambiguità che per Cioran significa condanna alla passività:

“L'uomo mi attira e mi spaventa, lo amo e lo odio con una veemenza che mi condanna alla passività. Non concepisco come ci si possa dar da fare per allontanarlo dalla sua fatalità. Bisogna proprio essere ingenui per opprimerlo o difenderlo! Beati coloro che provano nei suoi confronti un sentimento netto: moriranno *salvati*”<sup>872</sup>.

E in *Storia e utopia*, sostenendo di essere riuscito a liberarsi delle frenesie giovanili, mediante conflitti che preferisce omettere di raccontare, Cioran sottolinea di essere pervenuto a un cambiamento di opinioni anche grazie a

---

<sup>871</sup> *La tentazione*, pp. 109-110.

<sup>872</sup> *Ivi*, pp. 108-109.

“un fenomeno più naturale e più affliggente, l'età, con i suoi sintomi che non ingannano: cominciavo a dare sempre più segni di tolleranza [...]; non avevo più la forza di desiderare la morte di un nemico; al contrario, lo comprendevo, paragonavo il suo fiele al mio: egli esisteva e, innominabile decadimento, ero contento che esistesse. [...] Decisamente, non ero più giovane: l'*altro* mi appariva concepibile e perfino reale. Davo l'addio a *L'unico e la sua proprietà*; la saggezza mi tentava: ero finito?<sup>873</sup>”.

Indubbiamente queste affermazioni rappresentano un punto di svolta: dalla giovanile esclusione *polverizzante* a – addirittura – concepire l'altro come esistente, come reale e, per giunta, godere di questa esistenza, esserne felice. Innominabile decadimento! Ovviamente c'è la consueta dose di ironia in queste parole, ma c'è anche un'ammissione e una conferma delle tesi sopra esposte con chiarezza: per accettare l'altro bisogna indebolirsi; l'uomo tende naturalmente ad escludere l'altro da sé, a eliminarlo perfino, al fine di conquistare il posto che egli crede gli spetti nel mondo, al fine di placare la propria sete di potenza<sup>874</sup>: ma tutto questo può avvenire solamente se i sentimenti nei confronti *dell'uomo* sono univoci. Nel caso che si sperimentino sentimenti ambigui, di contro, ci si troverebbe nell'impossibilità di prendere posizione nei confronti dell'altro da sé, si sarebbe sempre più condannati alla passività: in quanto si comprende l'umanità che esiste anche nell'altro, lo si comprenderebbe, si tenderebbe a paragonare le proprie affezioni e i propri sentimenti ai suoi, si diventerebbe più tolleranti. È questa, almeno in parte, la parabola compiuta da Cioran; a scanso di equivoci, teniamo però a sottolineare che egli non è diventato un democratico *sincero*, ma ha conservato qualche traccia del fanatismo giovanile: egli si qualifica infatti come *liberale intrattabile*<sup>875</sup>, pronto a difendere ferocemente la sua individualità. In realtà, come abbiamo detto, i rapporti di Cioran con l'altro rimangono sempre improntati a una sorta di ambiguità, di duplicità: alla misantropia disperata del Cioran scrittore si accompagna la pietà del Cioran uomo<sup>876</sup> che, a volte, traspare anche in una sorta di complicità nel disastro, in una propensione alla condivisione di un destino comune e ineluttabile. Ma dato che, come

---

<sup>873</sup> *Storia*, pp. 16-17.

<sup>874</sup> Riprenderemo questi argomenti riferendoli allo specifico della riflessione politica nel paragrafo 4.3 del presente elaborato.

<sup>875</sup> Anche per questo tema, cfr. paragrafo 4.3 del presente elaborato. Per i riferimenti testuali sottesi alle nostre affermazioni, cfr. *Storia*, p. 17.

<sup>876</sup> *Confessioni*, p. 109: “L'avversione per tutto ciò che è umano è compatibile con la pietà, direi anzi che sono reazioni solidali ma non simultanee. Solo chi conosce la prima è capace di provare intensamente la seconda”. E *Apolide*, pp. 211-212: “Ci sono i pensieri di tutti i giorni. E ci sono i pensieri che vengono solo a sprazzi. [...] Il mio sentimento abituale è la pietà: sono molto sensibile all'infelicità altrui, ma da giovane ho avuto manie di grandezza”.

vedremo fra poco<sup>877</sup>, i testi di Cioran possono essere intesi come vendette – nei confronti degli altri, di se stesso e del mondo, come terapia per non passare all’azione – e che, come ormai sappiamo bene, la sua scrittura nasce in solitudine, non dobbiamo stupirci per una requisitoria violenta – da liberale *intrattabile*, da *fanatico* della solitudine – come questa:

“Ognuno di noi è nato con una dose di purezza, predestinata a essere corrotta dal commercio con gli uomini, da questo peccato contro la solitudine. Giacché ognuno di noi fa l’impossibile per non essere votato a se stesso. Il nostro simile non è fatalità, bensì tentazione di decadimento. Incapaci di mantenere pulite le nostre mani e inalterati i nostri cuori, noi ci sporchiamo a contatto con sudori estranei, ci avvoltoliamo, assetati di disgusto e bramosi di pestilenza, nel fango unanime. E quando sogniamo mari convertiti in acqua benedetta, è troppo tardi per immergervi, e la nostra corruzione troppo profonda ci impedisce di annegarvi: il mondo ha infestato la nostra solitudine; su di noi le tracce degli altri diventano indelebili<sup>878</sup>.[...] Se ci incontriamo con gli altri, è per avvilirci insieme in una corsa verso il vuoto – che sia negli scambi di idee, nelle confessioni, negli intrighi. La curiosità non ha provocato soltanto la prima caduta, ma anche quelle innumerevoli di tutti i giorni. La vita non è altro che questa impazienza di decadere, di prostituire le solitudini virginali dell’anima mediante il dialogo, negazione immemoriale e quotidiana del Paradiso.<sup>879</sup>”

Non reputiamo necessari molti commenti: vorremmo solo sottolineare come Cioran intenda qui l’essere umano come dotato di una purezza originaria che si contamina nel commercio con gli altri. Commercio all’insegna dell’avvilimento comune, della corsa verso il vuoto e del dialogo, negazione quotidiana del silenzio del Paradiso e prostituzione delle solitudini virginali dell’anima. Questo rifiuto del dialogo rientra nella più generale negazione del *valore* della parola nell’ambito conoscitivo: con la parola, infatti, non è possibile giungere a cogliere l’incomunicabilità dell’essenziale che costituisce le profondità di ogni *singola* prospettiva. Pertanto, ognuno di noi, nel commercio dialogico con l’altro, non può mai mettersi completamente dalla parte dell’altro, al posto dell’altro: è solo possibile un confronto ipotetico, come quello accennato da Cioran in precedenza, ma nulla più. Ciò implica l’impossibilità di accostarsi all’altro *oggettivamente*: i nostri rapporti con il prossimo sono, infatti, regolati

---

<sup>877</sup> Cfr. paragrafo 3.7 del presente elaborato.

<sup>878</sup> *Sillogismi*, p. 124: “Più frequentiamo gli altri, più i nostri pensieri si intorbidano; e quando, per rischiararli, torniamo alla nostra solitudine, vi ritroviamo l’ombra che quei pensieri hanno diffuso”.

<sup>879</sup> *Sommario*, pp. 30-31.

dal nostro modo di vedere le cose, dai nostri valori, dal nostro essere *sempre in situazione*, oltre che dall'umore del momento, dai nostri sentimenti nei confronti della persona che abbiamo di fronte, dal contesto... L'infinità di variabili che giocano la loro parte nella comunicazione umana rende impossibile una comunicazione *tipo*, una comunicazione oggettiva: se questo è il criterio per una comunicazione *vera*, come sostengono alcuni linguisti, allora essa si rivela impossibile. La comunicazione, proprio perché umana, è sempre parziale, impura, *viva*. Cioran lo afferma chiaramente nel secondo aforisma da noi scelto come epigrafe:

“Essere obiettivi significa trattare l'altro come si tratta un oggetto, un cadavere; significa comportarsi nei suoi confronti da becchini<sup>880</sup>”.

Qual è quindi l'atteggiamento che Cioran propone nei confronti dell'altro? Se si prende in esame la solitudine essenziale (l'irriducibilità di ogni prospettiva) e i limiti comunicativi della parola, l'altro è da considerarsi un'invenzione del dialettico, un polo parziale e fittizio, un'ipotesi; e se si pretende di porsi nei suoi confronti in maniera oggettiva bisogna considerarlo un oggetto, un cadavere: nessuna possibilità comunicativa in tal senso, solo un atteggiamento da becchini. Eppure, in quest'ultima dichiarazione, si intravede lo spiraglio di una possibilità: cosa ne è della comunicazione al di fuori dell'obiettività e al di fuori della parola? Il silenzio di ogni prospettiva è totale? O si far può udire, in qualche maniera, l'eco delle nostre profondità?

---

<sup>880</sup> *L'inconveniente*, p. 41.

### 3.6 Barbarie del lirismo

“La verità risiede nel dramma individuale. Se soffro realmente, soffro molto più di un individuo, oltrepasso la sfera del mio io, raggiungo l’essenza degli altri. Il solo modo di avviarci verso l’universale è curarci unicamente di quello che ci riguarda<sup>881</sup>”.

“Anche quando siamo a mille miglia dalla poesia, partecipiamo ancora ad essa per questo bisogno improvviso di urlare – stadio ultimo del lirismo<sup>882</sup>”.

Il nostro precedente paragrafo si chiudeva con un’attesa e con una speranza: attesa quasi timorosa di una risposta che avrebbe potuto sancire un solipsismo pressoché assoluto. Ci si interrogava infatti sulle possibilità comunicative riservate all’uomo e in particolare all’individuo totalmente disingannato – e quindi consapevole della propria solitudine essenziale – di cui Cioran rappresenta l’emblema. Dopo aver confutato il *valore* della comunicazione all’interno del dominio del concetto e dopo aver affermato *l’inesistenza* metafisica dell’altro, appare invero difficile, se non addirittura impossibile, aprire uno spiraglio, una breccia comunicativa verso l’inattingibilità delle singole prospettive. Bisogna però porre particolare attenzione nel non confondere questa sorta di *prospettivismo cioraniano* con una sorta di visione monolitica della coscienza o, per dirla in termini leibniziani, monadica. Non si tratta della completezza e perfezione impenetrabile della monade, quanto piuttosto della frantumazione della stessa<sup>883</sup> in molti individui, in molte prospettive contemporanee e contraddittorie all’interno della monade stessa. Ognuna di queste prospettive, nella sua *realtà*, non è comunicabile in quanto rispecchia quella singolarità dell’esperienza irripetibile, quel *momento unico* nel quale, secondo Cioran, risiede la vera filosofia. Ora, tutte queste prospettive, nella comunicazione affidata al concetto non si aprono verso l’esterno, ma rimangono come

---

<sup>881</sup> *L’inconveniente*, p. 102.

<sup>882</sup> *Sillogismi*, p. 15.

<sup>883</sup> Ivi, p. 16: “Eccoci qui, monadi frantumate, al termine delle tristezze prudenti e delle anomalie previste: vari segni annunciano l’egemonia del delirio”.

all'interno di un orizzonte chiuso, impenetrabile. L'individuo, seppur *dividuo*, per dirla alla Nietzsche, con le parole rimane sempre alla superficie, in una comunicazione metaforica e, per ciò stesso, falsata: l'essenziale, almeno a questo livello, rimane incomunicabile. Ma esiste un altro livello, esteriore al concetto, estraneo alla deficienza costitutiva della parola, che permette una reale comunicazione: si tratta del lirismo, o meglio dell'impeto lirico. Abbiamo già trattato del rapporto di Cioran con la poesia nel capitolo precedente<sup>884</sup>: rapporto che si declina nei termini del rimpianto per l'impossibilità di non essere tale. Rimpianto per le capacità del verso di esprimere le profondità dell'uomo, di contenere i suoi lamenti, i suoi pianti, le sue imprecazioni: rimpianto per un modo di esprimersi svincolato dagli obblighi del concetto, libero di prorompere, di esplodere. Ma, come sempre avviene in Cioran, *l'adesione* non è mai totale, presenta sempre qualche riserva; tra quelle rivolte alla poesia, ne scopriamo una che potrebbe esserci utile: essa si rivolge a un certo tipo di poesia:

“Tutte queste poesie dove non si parla che di Poesia – tutto un poetare che non ha altro argomento che se stesso. Cosa si direbbe di una preghiera il cui oggetto fosse la religione?<sup>885</sup>”.

La critica cioraniana alla poesia trova quindi fondamento nel medesimo ordine di motivi per cui egli criticava la parola della prosa e della filosofia nei nostri precedenti paragrafi: il rischio di ipostatizzare la parola stessa, di elevarla al rango di assoluto comporta un allontanamento da quelle profondità che, come vedremo, racchiudono l'essenziale. Cioran parla infatti, e non a caso, di una vera e propria *minaccia* portata alla poesia:

“La poesia è *minacciata* quando i poeti dimostrano un interesse troppo teorico per il linguaggio e ne fanno un argomento costante di meditazione, che appartiene meno all'estetica che alla teologia<sup>886</sup>”.

---

<sup>884</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

<sup>885</sup> *L'inconveniente*, pp. 38-39.

<sup>886</sup> *Esercizi*, p. 99.

Il lirismo di cui ci occuperemo qui esula invece da questa preminenza riservata alla lingua: esso bada più a ciò che ha da dire che a come dirlo, esso è espressione diretta dell'essenziale che scaturisce dalle profondità dell'uomo:

“Il lirismo rappresenta un impulso a disperdere la soggettività, perché denota, nell'individuo, un'effervescenza insopprimibile che continuamente esige espressione. Essere lirici significa non poter restare chiusi in se stessi. Tale bisogno di esteriorizzazione è tanto più imperioso quanto più il lirismo è interiore, profondo e concentrato. Perché l'uomo diventa lirico nella sofferenza e nell'amore? Perché entrambi questi stati, sebbene diversi per natura e orientamento, sorgono dal fondo più remoto dell'essere, dal centro sostanziale della soggettività, che è una sorta di zona di proiezione e di irraggiamento. Diventiamo lirici quando la vita dentro di noi palpita a un ritmo essenziale, e quando ciò che stiamo vivendo è talmente forte da sintetizzare il senso stesso della nostra personalità. Ciò che abbiamo di unico, di specifico, si compie in una forma così espressiva che l'individuale si eleva al livello dell'universale. Le esperienze soggettive più profonde sono anche le più universali, perché in esse si tocca il fondo originario della vita. La vera interiorizzazione conduce a un'universalità inaccessibile a quanti restano alla superficie. L'interpretazione volgare dell'universalità vede in essa più una forma di complessità in estensione che la ricchezza di una comprensione qualitativa. Ecco perché il lirismo è considerato un fenomeno marginale e inferiore, frutto di un'inconsistenza spirituale, quando invece le risorse liriche della soggettività testimoniano una freschezza e una profondità interiori fra le più considerevoli<sup>887</sup>”.

“Un'effervescenza insopprimibile” che necessita perennemente di espressione: ecco la *base* da cui scaturisce il lirismo. Esso è “un impulso a disperdere la soggettività”: essere lirici vuol dire infatti essere incapaci di rimanere relegati in se stessi. Tanto più questo lirismo sarà “interiore, profondo e concentrato” quanto più questo bisogno di esteriorizzazione sarà imperioso. Il motivo per cui l'uomo diventa lirico solo nella sofferenza o nell'amore risiede nel fatto che questi stati, pur essendo diversi per natura e per orientamento, emergono direttamente dal “fondo più remoto dell'essere”, “dal centro sostanziale della soggettività”. Si diventa lirici “quando la vita dentro di noi palpita a un ritmo essenziale” e i sentimenti che viviamo sono talmente forti “da sintetizzare il senso stesso della nostra personalità”. Ciò in cui risiede la nostra unicità, la nostra specificità “si compie in una forma così espressiva che l'individuale si eleva al livello dell'universale”. Le esperienze soggettive più profonde sono anche le più universali in quanto tramite esse si tocca il fondo originario della vita. Questo è il punto

---

<sup>887</sup> *Al culmine*, pp. 16-17.



fondamentale, il perno attorno a cui ruota tutto il nostro paragrafo: dedichiamogli la giusta attenzione. Secondo il giovane Cioran esiste dentro ognuno di noi un centro sostanziale della soggettività che sembra coincidere con il fondo più remoto dell'essere. Questa zona sarebbe un *luogo* di proiezione e irraggiamento: è in esso che palpiterebbe la vita, in esso si concentrerebbero i sentimenti più profondi, più radicati, e da essi si irraggerebbero, ossia si propagherebbero di nuovo verso l'esterno. Non tutti i sentimenti, però, emergono direttamente da queste profondità: esse sarebbero infatti accessibili solo a emozioni molto forti come l'amore o la sofferenza. In concomitanza di tali stati, la vita dentro di noi palpita a un ritmo che Cioran definisce *essenziale*: tocca cioè la nostra essenza stessa, la nostra essenza di uomini. Ricordiamo che la nozione di ritmo è essenziale nel Cioran di *Al culmine della disperazione*: egli la usa spesso per designare coloro che pulsano all'unisono con il ritmo della vita, ossia gli incoscienti, coloro che non si accorgono di vivere e che possono pertanto aspirare alla felicità<sup>888</sup>. Ma in quel caso il ritmo dell'esistenza scorreva regolare, non "pulsava in maniera essenziale", come negli stati che stiamo cercando di analizzare. Ad ogni modo, sembra permanere un elemento di involontarietà, o meglio di necessità profonda, di azione delle sue profondità sull'uomo stesso: che ci sia in questo un elemento di quella fatalità di cui spesso Cioran ha parlato? Ritorniamo al nostro percorso: in tali stati, oltre al fatto che la vita raggiunga la nostra essenza, i sentimenti che proviamo sono così forti da coinvolgere tutto il nostro essere, da rappresentare una sorta di sintesi del senso della nostra personalità. Pertanto, ciò che noi siamo al massimo grado, ossia ciò che ci rende unici, specifici, ciò che normalmente ci distingue dagli altri, si attua in una forma così espressiva, così eloquente da far sì che l'individuale si elevi a livello dell'universale. I vissuti soggettivi più intimi, più profondi quindi sono anche i più universali in quanto essi raggiungono il "fondo originario della vita", fondo ovviamente comune a tutti i viventi. La vera interiorizzazione permette dunque l'accesso a un'universalità sconosciuta a coloro che restano alla superficie, a coloro che mirano a quell'universalità fittizia ottenuta mediante il concetto. Costoro si fermano a quella che Cioran chiama *l'interpretazione volgare* dell'universalità che la considera "una forma di complessità in estensione", piuttosto che scorgerla nella "ricchezza di una comprensione qualitativa": questo errore sta alla base della squalificazione del lirismo, inteso come "fenomeno marginale", inferiore, frutto di "inconsistenza spirituale", mentre le "risorse liriche della soggettività" presentano una "*freschezza*" e una profondità intrinseche tra le più

---

<sup>888</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

notevoli. Ora che ha enucleato i caratteri generali del lirismo, Cioran passa ad analizzare la specificità di quei sentimenti che permettevano l'accesso al centro sostanziale della soggettività ossia l'amore e la sofferenza.

“Certuni diventano lirici solo nei momenti cruciali della loro vita; altri solo nell'agonia, quando tutto il loro passato si attualizza e si riversa su di loro come un torrente. Ma nella maggioranza dei casi questo sfogo lirico nasce in seguito ad esperienze essenziali, quando l'agitazione del fondo intimo dell'essere attinge al parossismo. Così, uomini inclini all'oggettività e all'impersonalità, estranei a se stessi come alle realtà profonde, una volta prigionieri dell'amore provano un sentimento che mette in moto tutte le loro risorse personali. Il fatto che, quando sono innamorati, quasi tutti facciano della poesia mostra chiaramente che il pensiero concettuale non basta a esprimere l'infinità interiore, e che solo una materia fluida e irrazionale è in grado di offrire un'oggettivazione appropriata al lirismo. Non accade lo stesso con l'esperienza della sofferenza? Ignari di ciò che nascondiamo in noi stessi come di ciò che nasconde il mondo, siamo improvvisamente afferrati dall'esperienza della sofferenza – la più seria dopo quella della morte (intesa come presentimento di morire) – e trasportati in una regione infinitamente complessa, in cui la soggettività si agita in preda a una vertigine. Il lirismo della sofferenza provoca un incendio, e attua una purificazione interiore in cui le ferite non sono più semplici manifestazioni esterne, senza implicazioni profonde, ma partecipano della sostanza stessa dell'essere. È un canto del sangue, della carne e dei nervi. Quasi tutte le malattie, dunque, hanno virtù liriche. Soltanto coloro che vegetano in una scandalosa insensibilità restano anodini di fronte alla malattia, sempre fonte di approfondimento personale. Non si diventa lirici se non in seguito a un profondo turbamento organico. Il lirismo accidentale nasce da fattori esterni e scompare con essi. Non c'è autentico lirismo senza un pizzico di follia interiore. È caratteristico il fatto che le psicosi siano contraddistinte, al loro insorgere, da una fase lirica in cui le barriere e gli ostacoli abituali crollano per far posto a un'ebbrezza interiore delle più feconde. Così si spiega la produttività poetica delle psicosi incipienti. La follia potrebbe ben essere l'exasperazione del lirismo. Contentiamoci dunque di scrivere l'elogio di quest'ultimo, per evitare di riscrivere quello della follia. Lo stato lirico è al di là delle forme e dei sistemi. Una fluidità, una scioltezza interiore mescolano in uno stesso slancio, come in una convergenza ideale, tutti gli elementi della vita dell'anima per creare un ritmo intenso e pieno. Rispetto alla raffinatezza di una cultura anchilosata che, costretta in forme e cornici, camuffa tutto, il lirismo è un'esplosione barbara. Qui sta appunto il suo valore: nell'essere solo sangue, sincerità e fiamme<sup>889</sup>”.

Cioran sviluppa qui molti temi interessanti: cercheremo di affrontarli tutti. Innanzitutto egli riprende le affermazioni di cui ci siamo occupati poco sopra riguardanti l'emergere dello *sfogo* lirico solo in concomitanza con stati eccezionali – essenziali – in cui

---

<sup>889</sup> *Al culmine*, pp. 17-18.

“l’agitazione del fondo intimo dell’essere attinge al parossismo”: accenna ai momenti cruciali dell’esistenza e nomina quello che potremmo definire *lirismo dell’agonia*, di cui ci occuperemo fra poco. Passa poi a esaminare i casi specifici dell’amore e della sofferenza. Seguiremo qui l’ordine dell’esposizione cioraniana: l’amore quindi. L’amore è un sentimento che mette in moto tutte le risorse personali di colui che ne è *prigioniero*: accade così che “uomini inclini all’oggettività e all’impersonalità” e che fino a quel momento erano estranei a se stessi e alle proprie profondità si abbandonino, una volta innamorati, alla poesia. Questo, secondo Cioran, è un chiaro indizio di come il pensiero concettuale non sia sufficiente per l’espressione dell’infinità interiore e che “un’oggettivazione appropriata al lirismo” può essere offerta solo da “una materia fluida e irrazionale”. Emergono già a questo livello spunti interessanti: il concetto, come abbiamo già più volte ribadito, non è in grado di esprimere l’assoluto dell’interiorità e neppure l’esperienza individuale in sé e per sé in quanto, per renderla utilizzabile, deve renderla neutra, comunicabile, cancellarne appunto l’effigie dell’individualità. L’operazione del concetto mira a una presunta universalità, basata sull’astrazione dagli attributi, sulla *metaforizzazione*: ma questa universalità rimane estrinseca e distante rispetto all’ambito dell’essenziale, rimane alla superficie. Ricordiamoci di queste notazioni: torneranno utili tra poco. Ora proseguiamo rivolgendoci alla sofferenza: il medesimo sconvolgimento avvertito con l’innamoramento si ripete con la stessa intensità nella sofferenza, anche se qui è ovviamente declinato in maniera diversa. Fino a che non siamo afferrati dall’esperienza del dolore, rimaniamo completamente ignari di ciò che nascondiamo in noi stessi come di ciò che nasconde il mondo: appena essa ci rapisce siamo “trasportati in una regione infinitamente complessa” dove la nostra soggettività conosce la vertigine dell’agitazione totale. Il lirismo della sofferenza è una specie di incendio che “opera una sorta di purificazione interiore” in cui le ferite smettono di essere manifestazioni esterne, prive di implicazioni profonde, e partecipano “della medesima sostanza dell’essere”. Si tratta quindi di “un canto del sangue, della carne e dei nervi”. Alcune osservazioni si impongono. Innanzitutto è significativo il riferimento alla passività del soggetto durante questi stati di eccitazione lirica: sia nella sofferenza che nell’amore l’uomo è ‘rapito’, ‘è prigioniero’, è in balia di forze più grandi di lui che lo dominano. In secondo luogo, ci sembra notevole l’acquisizione di consapevolezza susseguente a questi stati, soprattutto in merito alla sofferenza: prima di essa, l’uomo era ignaro su se stesso e sul mondo, mentre una volta posseduto da essa egli comprende – è *cosciente*. Ciò che è rilevante è la conferma di quanto abbiamo

sostenuto nei capitoli precedenti, ossia che la sofferenza è la causa prima della coscienza<sup>890</sup>. Infine, ci sembra altrettanto degno di nota che il fuoco della sofferenza operi una sorta di purificazione interiore grazie alla quale le ferite partecipano all'essere: come dire che tale fuoco purificatore permette l'accesso a una profondità priva di attributi e per ciò stesso essenziale, *universale*. Ci resta ora da prendere in esame l'ultima parte della nostra citazione. Solo un grave e profondo turbamento organico permette il lirismo: senza di esso, ossia senza un pizzico di follia interiore non è possibile che il lirismo accidentale che, nascendo da fattori esterni, scompare con essi. La riprova di questo assunto risiede “nella produttività poetica delle psicosi incipienti”, caratterizzate ai loro inizi da una fase lirica. Cioran arriva addirittura a ipotizzare che la follia potrebbe essere “l'exasperazione del lirismo”. Questa necessità della follia per l'emergere dello sfogo lirico è presente anche in un altro passo di *Al culmine della disperazione* intitolato *Lirismo assoluto*. Crediamo sia opportuno ascoltarlo prima di concludere il nostro discorso.

“Sono necessari stati d'animo folli perché il lirismo attinga la sua ultima espressione, perché la sua tensione superi i confini della soggettività. *Il lirismo assoluto è quello degli istanti ultimi*. Nel lirismo assoluto l'espressione si confonde con la realtà, è tutto, diventa un'ipostasi dell'essere. Non più oggettivazione parziale, minore e non rivelatrice, ma parte di te. Qui non contano solo la sensibilità o l'intelligenza, ma tutto l'essere, il corpo intero, tutta la tua vita, col suo ritmo e le sue pulsazioni. Il lirismo totale è il destino spinto al grado supremo della conoscenza di sé. Mai questo lirismo prenderà forma in espressioni isolate, ma ogni espressione è un frammento di sé stesso. Lo si ritrova dunque solo nei momenti capitali, quando gli stati che esprime si consumano insieme all'espressione. Il sentimento dell'agonia, il fenomeno complesso del morire si esauriscono non appena si manifestano. È il coincidere dell'atto con la realtà; giacché l'atto non è più una manifestazione della realtà, ma la realtà stessa. Il lirismo assoluto – l'inclinazione totale all'oggettivazione di sé – è al di là della poesia, del sentimentalismo, ecc. Si avvicina piuttosto a una metafisica del destino, giacché vi compaiono un'attualità totale della vita e il contenuto più profondo dell'essere, nel tentativo di risolversi in qualche modo. Di regola, il lirismo assoluto risolve tutto nel senso della morte. Perché tutto ciò che è capitale è congiunto alla morte<sup>891</sup>”.

La presenza della follia è quindi necessaria per far sì che il lirismo “attinga la sua ultima espressione”, perché “la sua tensione superi i confini della soggettività”. Perché, come

---

<sup>890</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

<sup>891</sup> *Al culmine*, pp. 69-70.

sostenevamo poco sopra, si possa raggiungere l'universale all'interno dell'individuale. Ce lo conferma anche il primo degli aforismi da noi posti in epigrafe:

“La verità risiede nel dramma individuale. Se soffro realmente, soffro molto più di un individuo, oltrepasso la sfera del mio io, raggiungo l'essenza degli altri. Il solo modo di avviarcì verso l'universale è curarci unicamente di quello che ci riguarda<sup>892</sup>”.

Pertanto l'esperienza della sofferenza e quella dell'agonia (le due esperienze più *serie* concesse all'uomo, come affermato da Cioran nella citazione precedente tratta dal *Al culmine della disperazione*) permettono di accedere a quella sfera essenziale, senza attributi che accomuna tutti gli uomini. L'unico modo per raggiungere una *vera* universalità – non quella fittizia del concetto – risiede quindi nell'interiorizzazione, nell'introspezione: dobbiamo curarci unicamente delle nostre profondità ed attingere ad esse, se vogliamo raggiungere una forma di comunicazione *reale* con gli altri. Cioran quindi ribalta la visione tradizionale che proietta nell'esteriorità la possibilità di condivisione e la individua invece nell'immanenza, in noi stessi. Si passa poi all'analisi del lirismo assoluto che è il lirismo degli istanti ultimi ( quello che poco sopra abbiamo chiamato lirismo dell'agonia): come abbiamo accennato poche righe fa questo è, a nostro avviso, assimilabile a quello che scaturisce dalla sofferenza; pertanto parlando di lirismo assoluto faremo riferimento a entrambi. In esso vi è totale fusione tra l'espressione e la realtà: l'espressione perde il suo carattere di “oggettivazione parziale, minore e non rivelatrice”, divenendo *tutto*, ipostasi dell'essere, parte di te. Bisogna fare attenzione a non confondere questa fusione con la confusione tra pensiero e espressione di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti<sup>893</sup>: in quel caso si trattava infatti di un'operazione superficiale, operante cioè a livello della lingua, qui si tratta delle profondità dell'uomo che diventano espressive, che si confondono con l'espressione stessa. Cioran stesso lo conferma: nel lirismo assoluto non contano l'intelligenza o la sensibilità; si tratta infatti di una manifestazione che mette in gioco tutto: l'essere, l'intero corpo, tutta la vita con le sue pulsazioni. Esso non può prendere forma in espressioni isolate: come si sosteneva nella citazione precedente si tratta di una “fluidità, di una scioltezza interiore” che mescola tutti gli elementi sia del corpo che dell'anima e

---

<sup>892</sup> *L'inconveniente*, p. 102.

<sup>893</sup> Cfr. paragrafo 3.4 del presente elaborato.

che, in una convergenza ideale, crea un “ritmo intenso e pieno”, un’espressività che si consuma insieme allo stato che esprime. Esso dunque si pone al di là di tutte le forme e dei sistemi: è coincidenza totale di atto e realtà, completa oggettivazione di sé. Cioran parla anche di una sorta di metafisica del destino in quanto nel lirismo l’attualità totale della vita e il contenuto più profondo dell’essere mirano a fondersi. In verità cosa egli intenda propriamente con metafisica del destino non è del tutto chiaro. Ad ogni modo ciò che a noi preme sottolineare è la possibilità, attraverso uno stato parossistico in cui è contemporaneamente coinvolta e trascesa la soggettività, di attingere a una sfera essenziale comune a tutti gli uomini, ossia la possibilità di cogliere l’universalità all’interno dell’individualità. Sarebbe questo l’unica vera occasione comunicativa offerta all’uomo: occasione non mediata dall’universale superficialità del concetto e non limitata da alcuna forma o cornice:

“Rispetto alla raffinatezza di una cultura anchilosata che, costretta in forme e cornici, camuffa tutto, il lirismo è un’esplosione barbara. Qui sta appunto il suo valore: nell’essere solo sangue, sincerità e fiamme<sup>894</sup>”.

Ci siamo permessi di riproporre qui il finale di una citazione precedente in quanto lo riteniamo conclusivo del nostro discorso: opponendosi alla raffinatezza di una cultura decadente e anchilosata (come vedremo tutto ciò è raffinato, per Cioran è sinonimo di decadenza) che “camuffa tutto” ed è limitata da “forme e cornici”, il lirismo si pone come “un’esplosione barbara”; in questo risiede tutto il suo valore: “nell’essere solo sangue, sincerità e fiamme”, nel permettere cioè alla fonti pulsanti della vita di esprimersi e di consumarsi insieme all’espressione stessa. Un esempio interessante di come Cioran consideri lirismo, e quindi poesia, tutto ciò che scaturisce dalle profondità del soggetto è dato dalla questione dell’urlo, di cui ora ci occuperemo brevemente:

“Anche quando siamo a mille miglia dalla poesia, partecipiamo ancora ad essa per questo bisogno improvviso di urlare – stadio ultimo del lirismo<sup>895</sup>”.

---

<sup>894</sup> *Al culmine*, p. 18.

<sup>895</sup> *Sillogismi*, p. 15.

Il bisogno improvviso di urlare è, secondo Cioran, lo “stadio ultimo del lirismo”: ciò che ci accomuna ancora alla poesia, pur essendone molto lontani. Come abbiamo sostenuto poco sopra, l’urlo si qualifica come tale in quanto risponde a una necessità essenziale, profonda, in quanto è una manifestazione del fondo della soggettività: fondo, come abbiamo sostenuto poche righe fa, che si rivela soltanto in un’esplosione barbara e che resta inaccessibile alle parole, al concetto – insomma alla filosofia<sup>896</sup>.

“Non si può sapere se l’uomo si servirà ancora a lungo della parola o se a poco a poco riscoprirà l’*uso* dell’urlo<sup>897</sup>”.

Si dipana qui la questione della necessità di liberarsi delle proprie ossessioni e dei propri orrori attraverso l’espressione. Ce ne siamo già parzialmente occupati riguardo alle lacrime<sup>898</sup> e ce ne occuperemo in maniera approfondita nel paragrafo seguente. Per evitare inutili ripetizioni ci limitiamo qui a proporre alcune parole cioraniane, molto esaurienti, che possono fungere, al contempo, da conclusione per questo paragrafo e da *incipit* per il successivo:

“Dovremmo avere la facoltà di urlare per almeno un quarto d’ora al giorno; anzi, si dovrebbero creare a questo scopo degli *urlatoi*. « La parola » si obietterà « non è sufficiente ad alleviare? Perché tornare a usanze così antiquate? ». Convenzionale per definizione, estranea alle nostre esigenze imperiose, la parola è vuota, estenuata, senza contatto con il nostro profondo: non ce n’è una che provenga da esso o che in esso discenda. Se all’inizio, quando fece la sua comparsa, poteva servire, oggi non è più così: non una sola, nemmeno quelle che furono trasfigurate in imprecazioni, contengono la minima virtù tonica. La parola sopravvive a se stessa: lunga e penosa desuetudine. Tuttavia, l’aspetto di anemia che essa racchiude continua a farci sentire la sua influenza nociva. L’urlo, invece, modalità di espressione del sangue, ci dà sollievo, fortifica, e talvolta ci guarisce. Quando abbiamo la fortuna di abbandonarci ad esso, ci sentiamo di

---

<sup>896</sup> *La tentazione*, p. 50: “Solo i popoli crudeli hanno la fortuna di riavvicinarsi alle sorgenti stesse della vita, alle sue palpitazioni, ai suoi arcani che riscaldano: la vita non svela la sua essenza che a occhi iniettati di sangue... Come credere ancora alle filosofie quando sappiamo di quali scialbi sguardi sono il riflesso? L’abitudine al ragionamento e alla speculazione è indice di un’insufficienza vitale e di un deterioramento dell’affettività. Pensano con metodo soltanto coloro i quali, grazie alle loro insufficienze, giungono a dimenticare se stessi, a non far più corpo con le proprie idee: la filosofia, appannaggio di individui e popoli *biologicamente* superficiali”.

<sup>897</sup> *Sillogismi*, p. 120. Cfr. *ivi*, p. 64: “Se fossi costretto a rinunciare al mio diletterantismo, è nell’urlo che vorrei specializzarmi”.

<sup>898</sup> Cfr. paragrafo 2.4 del presente elaborato.

colpo affini ai nostri lontani antenati, che nelle loro caverne dovevano tutti ruggire senza posa, compresi quelli che ne scarabocchiavano le pareti. All'opposto di quei tempi felici, noi siamo ridotti a vivere in una società così male organizzata che l'unico posto dove si possa urlare impunemente è il manicomio. E così ci è negato il solo metodo che abbiamo per sbarazzarci dell'orrore degli altri e di quello di noi stessi. [...] L'uomo che si trattiene, che si domina in ogni occasione, l'uomo « distinto » insomma, è virtualmente uno squilibrato. E tale è anche chiunque « soffra in silenzio ». Se teniamo a un minimo di equilibrio, torniamo dunque al grido, non perdiamo nessun'occasione di sfruttarlo e di proclamarne l'urgenza. D'altronde ci aiuterà a farlo la rabbia, che procede dal fondo stesso della vita<sup>899</sup>».

### 3.7 Suicidi differiti

“Ogni libro è un suicidio differito<sup>900</sup>”.

Giungiamo, con questo paragrafo, all'ultimo atto della nostra commedia avente come palcoscenico la Parola. Abbiamo scelto di chiudere il sipario con una questione che in realtà è pregiudiziale, che probabilmente avrebbe dovuto porsi come prefazione: cercheremo, infatti, di enucleare le motivazioni profonde della scelta cioraniana della scrittura. È lecito chiederci quindi conto di tale collocazione, a prima vista quantomeno insolita, se non addirittura errata: è altrettanto doveroso chiarire le nostre motivazioni. La nostra scelta risponde a due ordini di motivazioni: innanzitutto abbiamo preferito seguire il *fil rouge* della solitudine cioraniana; non è un caso che il nostro punto di partenza sia stata appunto un'ipotesi ermeneutica della forma, anzi del genere che tale solitudine sceglie per esprimersi. Nel seguito del capitolo ci siamo occupati della confessione cioraniana attraverso il tono, dell'esilio linguistico, della minaccia portata alle parole e, finalmente, della concezione cioraniana dell'altro e di una forma di comunicazione capace di trascendere il giogo del concetto. Tutti gli anelli di questa catena in cui noi, a malincuore e per necessità, abbiamo cercato di imbrigliare Cioran miravano a farci comprendere come egli intendesse il rapporto con gli altri e il rapporto con il veicolo mediante il quale è possibile comunicare con gli altri e che, al limite, *inventa* gli altri. Era necessario, a nostro avviso, comprendere prima in che maniera Cioran intenda l'Altro e solo a questo punto rivolgersi alle motivazioni profonde della

---

<sup>899</sup> *La caduta*, pp. 115-116.

<sup>900</sup> *L'inconveniente*, p. 94.



sua scrittura, in quanto ad essa strettamente connesse. In secondo luogo, abbiamo voluto giocare con la struttura stessa, provando, come suggeriva Baudelaire nella lettera dedicatoria dello *Spleen de Paris*<sup>901</sup>, a mostrare come “quella tortuosa fantasia” che può essere considerata l’opera di Cioran possa sopportare l’amputazione di una vertebra o, come nel nostro caso, possa presentare numerosi – ed ugualmente validi – sensi di lettura. Crediamo, infatti, come abbiamo sostenuto nell’introduzione, che l’opera cioraniana possa essere efficacemente rappresentata dall’immagine della spirale: senza inizio né fine, senza *sensò* in cui necessariamente percorrerla ed eternamente ritornante su se stessa. Reputiamo con questo nostro piccolo esperimento di averlo, almeno in parte, dimostrato. Dopo queste necessarie delucidazioni, possiamo ora rivolgerci alla nostra questione. Come abbiamo già anticipato poco sopra, ci occuperemo delle motivazioni della scelta cioraniana di dedicarsi alla scrittura: detto in parole semplici – perché Cioran sceglie di scrivere? Ovviamente questa domanda non sarebbe così lecita se non avessimo compiuto il percorso precedente e non avessimo compreso come per Cioran la parola sia solo una finzione, come sarebbe auspicabile a suo avviso poterne fare a meno, come la vera comunicazione risieda solo in quell’accesso all’universalità nell’interiorità che è il lirismo, come, insomma, “ogni parola sia una parola di troppo”. Riascoltiamo brevemente lo stralcio del brano da cui è tratta questa citazione: ci sarà utile per ribadire, nel caso fosse necessario, le premesse su cui si fondano i dubbi impliciti nella nostra domanda-chiave:

“Lo scrittore dice sempre – è la sua funzione – più di quello che ha da dire: dilata il suo pensiero e lo riveste di parole. Di un’opera sopravvivono soltanto due o tre *momenti*: bagliori nel ciarpame. Volete conoscere la sostanza del mio pensiero? Ogni parola è una parola di troppo. Eppure si deve scrivere: scriviamo... illudiamoci a vicenda<sup>902</sup>”.

La scrittura quindi, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, deve avviarsi progressivamente verso il laconismo, in perpetua tensione e torsione di ritorno verso quel silenzio da cui essa è eretica e che costantemente la minaccia. La funzione dello scrittore è, invece, diametralmente opposta a questa laconicità auspicata da Cioran (il

---

<sup>901</sup> Cfr. M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 39-40: “Vi invio un’operetta della quale sarebbe ingiusto dire che non abbia né capo né coda, alternativamente e reciprocamente... Asportate pure una vertebra: i due lembi di questa tortuosa fantasia si ricongiungeranno senza sforzo. Tagliatela in numerosi frammenti: vedrete che ognuno può esistere per conto proprio...”.

<sup>902</sup> *La tentazione*, pp. 96-97.

quale, non a caso, non si è mai considerato uno scrittore in senso proprio<sup>903</sup>): lo scrittore dilata il più possibile il suo pensiero “e lo riveste di parole”, dicendo sempre molto di più di quello che ha da dire. La maggior parte di un’opera, continua Cioran, è ciarpame, illuminato parzialmente dal bagliore di due o tre *momenti* che sono realmente l’essenziale e che sopravvivono, essi soli, all’inevitabile oblio a cui è destinata l’opera stessa. La sostanza del pensiero cioraniano si esplicita, come ormai ci è noto, in quella condanna della prolissità, della proliferazione di quello che egli chiama provocatoriamente il cancro della parola<sup>904</sup>. “Ogni parola è una parola di troppo”, chiude Cioran, lapidario. E infine chiosa, quasi garbato nel suo disincanto: “eppure si deve scrivere” e pertanto scriviamo, paghiamo il dazio per partecipare alla farsa unanime, insomma cediamo al gioco dell’illusione reciproca. Ma il nostro quesito di partenza è ancora valido, anzi ora suona un po’ più forte: perché si *deve* scrivere? Non è indifferente la scelta terminologica: poco fa noi parlavamo di scelta, ora Cioran parla addirittura di *dovere*, di obbligo. Cosa si nasconde dietro questo imperativo? Questa nostra questione – questione non nuova, addirittura quasi scontata, ma al contempo inevitabile – diviene domanda comune, quasi di rito, per coloro che hanno potuto intervistare Cioran. Anzi l’interrogativo, opportunamente, si allarga: non solo perché scrivere, dato che scrivere può rimanere un gesto privato, ma perché scrivere e pubblicare? La replica cioraniana ai suoi intervistatori è pertanto la risposta che cerchiamo:

“In teoria non dovrei scrivere una sola parola né pubblicare niente. Se fossi del tutto coerente con me stesso. Ma non posso esserlo, perché devo pur mantenermi, se bene o male ho accettato di vivere. Sono dovuto scendere a questo tipo di compromesso, di transazione, che mi ha permesso di campare. Ho l’assoluta certezza che se non avessi scritto mi sarei suicidato. Ne sono più che convinto. Ma ho proiettato tutto fuori di me, ho espettorato<sup>905</sup>”.

Queste prime parole cioraniane ci permettono di delimitare ulteriormente i contorni del nostro problema; che fosse un problema di coerenza era chiaro sin dall’inizio: ciò

---

<sup>903</sup> *Apolide*, p. 177: “Se parlassi da scrittore, parlerei di quello che scrivo. Invece non lo faccio. Ciò di cui parlo sono le mie esasperazioni e i miei stupori pressoché quotidiani, cose che, a rigore, anche una serva potrebbe capire. Sarebbe ridicolo da parte mia comportarmi alla stregua di uno scribacchino”.

<sup>904</sup> *Sillogismi*, p. 23: “La letteratura, per essenza prolissa, vive della pletora dei vocaboli, del cancro della parola”.

<sup>905</sup> *Apolide*, p. 57.

che qui ci preme sottolineare è l'ammissione di impossibilità esplicitata da Cioran – ammissione legata a una più generale visione della vita. Cerchiamo di spiegarci: Cioran giustamente sostiene che, se fosse del tutto coerente con se stesso e con la sua visione delle cose (ossia con la coscienza del nulla che ha raggiunto), non dovrebbe scrivere neppure una parola, né tantomeno pubblicare niente<sup>906</sup>. Le medesime motivazioni sono sottese all'affermazione della superfluità di ogni parola. Ma questa totale coerenza è costitutivamente impossibile in quanto incompatibile con la vita, allo stesso modo in cui la lucidità totale è incompatibile con l'atto del respiro. Se si accetta di vivere in qualche maniera bisogna pur mantenersi, bisogna scendere a compromessi – bisogna piegarsi all'*impostura*:

“Come si accetta di vivere, ci si arrabatta per vivere – insomma per non ammazzarsi –, si scende a compromessi. Che io chiamo impostura. In senso filosofico, ovviamente. Tutti sono impostori, solo che c'è impostura e impostura. Tutti i vivi sono impostori<sup>907</sup>”.

Chiunque scenda a patti con la vita – ossia chiunque decida di non togliersi la vita, di perseverare nell'esistenza – è necessariamente un impostore, in quanto deve arrabattarsi per vivere. Tutti i *vivi* quindi sono, a livello filosofico e in diversi gradi, impostori. Se non, per dirla in termini forse più cioraniani, prostitute:

“Non appena accetti di esistere, devi accettare la prostituzione. Per me chiunque non si suicidi è in qualche modo uno che si prostituisce. C'è prostituzione e prostituzione. Ma è evidente che qualsiasi atto ha a che fare con il marciapiede<sup>908</sup>”.

Ed è stato proprio per evitare di porre fine alla propria vita, per scongiurare il suicidio che Cioran ha accettato questo tipo di prostituzione: l'aver accondisceso a questa sorta di “transazione” gli ha infatti consentito la sopravvivenza, permettendogli di proiettare *tutto* fuori di sé, di *espettorare* le sue ossessioni e i suoi conflitti altrimenti letali. Cioran, come dicevamo, si è soffermato spesso su questo quesito: non solo nelle

---

<sup>906</sup> *Apolide* p. 359: “È ovvio che se si ha coscienza del nulla è assurdo scrivere un libro, anzi è ridicolo. Perché scrivere, e per chi?”.

<sup>907</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>908</sup> *Ivi*, pp. 58-59.

interviste, ma anche all'interno degli *Esercizi di ammirazione*. L'occasione, o il pretesto, per chiarire questo ulteriore paradosso risiede in una lettera scrittagli da due giovani studenti andalusi (uno dei quali potrebbe essere Fernando Savater) in seguito alla pubblicazione dell'edizione spagnola del *Précis de décomposition*<sup>909</sup>:

“I due studenti mi chiesero [...] perché non ho smesso di scrivere, di pubblicare. « Non tutti hanno la fortuna di morire giovani » fu la mia risposta. Il mio primo libro, dal titolo roboante, *Sulle cime della disperazione*, lo scrissi in romeno all'età di ventun anni, ripromettendomi allo stesso tempo di non ricominciare mai più. Poi mi sono lasciato andare a farne un altro, seguito dalla stessa promessa. La commedia si è ripetuta per più di quarant'anni. Perché? Perché scrivere, per poco che sia, mi ha aiutato a passare da un anno all'altro, dato che le ossessioni *espresses* sono affievolite e, per metà, superate. Produrre è uno straordinario sollievo. E pubblicare non meno. Un libro che esce è la tua vita o una parte della tua vita che ti diventa esteriore, che non ti appartiene più, che ha cessato di opprimermi e logorarmi. L'espressione ti diminuisce e impoverisce, ti solleva dal peso di te stesso; l'espressione è perdita di sostanza e liberazione. Essa ti svuota, dunque ti salva, ti priva di un sovraccarico ingombrante<sup>910</sup>”.

Prima di esaminare accuratamente la citazione, riteniamo necessaria una piccola precisazione: il riferimento al solo *Précis de décomposition* (e non all'opera successiva, dato che il testo da cui è tratta la citazione è del 1978<sup>911</sup>) si giustifica con la natura dell'intervento cioraniano: lo stralcio, infatti, è una presentazione di questo libro per la rivista «Akzente» in occasione della ristampa dell'edizione tedesca<sup>912</sup>. È comunque scontato che le affermazioni cioraniane possano e debbano essere estese all'intera sua

---

<sup>909</sup> *Apolide*, p. 55: “Avevo dunque ricevuto una lettera, che mi aveva molto colpito, da due studenti andalusi che dicevano: la sua visione della vita esclude la scrittura, lo dice lei stesso!”.

<sup>910</sup> *Esercizi*, pp. 222-223, corsivo nostro. Ritroviamo quasi le medesime parole nell'intervista che Cioran ha rilasciato nel 1977 a Fernando Savater: cfr. *Apolide*, p. 21: “Se ho capito bene, lei mi chiede perché non abbia scelto semplicemente il silenzio, invece di girargli intorno, e mi rimprovera di profondermi in lamenti quando farei meglio a tacere. Tanto per cominciare non tutti hanno la fortuna di morire giovani. Il mio primo libro l'ho scritto in rumeno, a ventun anni, ripromettendomi per il futuro di non scrivere più niente. Poi ne ho scritto un altro, seguito dal medesimo proposito. La commedia si è ripetuta per più di quarant'anni. Il motivo? Il motivo è che lo scrivere, per poco che valga, mi ha aiutato a passare da un anno all'altro, poiché le ossessioni *espresses* si attenuano e in parte vengono superate. Sono certo che se non fossi stato un imbrattacarte mi sarei ucciso da un pezzo. Scrivere è un enorme sollievo. E pubblicare anche. Le sembrerà ridicolo, eppure è verissimo. Un libro è la tua vita, o una parte della tua vita che ti rende *estraneo*. Ci si libera contemporaneamente di tutto quello che si ama e soprattutto di quello che si detesta”.

<sup>911</sup> Il testo, del resto, conferma implicitamente la datazione: Cioran sostiene infatti che “la commedia si è protratta per oltre quarant'anni”: dato che *Al culmine della disperazione* è del 1933 si evince facilmente come l'articolo in questione sia da collocarsi tra la metà e la fine degli anni '70 – precisamente e appunto nel 1978.

<sup>912</sup> Presso l'editore Klett-Cotta appunto nel 1978. Il *Précis* era già stato pubblicato in tedesco, presso Rowohlt, nel 1953, nella traduzione di Paul Celan.

produzione – e per esteso al suo rapporto con la scrittura. Rivolghiamoci ora al testo. La prima replica di Cioran è all’insegna della consueta ironia: “non tutti hanno la fortuna di morire giovani” – questa la motivazione che egli adduce per spiegare il suo reiterare la scrittura e la pubblicazione di testi. E confida in che modo tale processo, anzi tale *commedia*, si sia ripetuta per oltre quarant’anni. Ogni volta che cedeva alla tentazione di comporre un testo, sin dall’esordio con *Al culmine della disperazione*, egli si riprometteva che sarebbe stato l’ultimo: promessa puntualmente smentita dal libro successivo, anch’esso caratterizzato dai medesimi – e altrettanto labili – propositi. Poi, finalmente, giungiamo al nostro punto focale: “scrivere, per poco che sia mi ha aiutato a passare da un anno all’altro, dato che le ossessioni *espresse* sono affievolite e per metà superate”, sostiene Cioran. La possibilità di *esprimere* le proprie ossessioni le indebolisce e, anche se solo per metà, permette di superarle: come dicevamo poco sopra, si tratta di un compromesso, anzi di uno stratagemma per passare da un anno all’altro, per sopravvivere alle proprie ossessioni. “Sono certo che se non fossi stato un imbrattacarte mi sarei ucciso da un pezzo<sup>913</sup>”, sostiene Cioran nell’intervista con Savater, in cui, come si evince dalla nota, ripete quasi esattamente le medesime parole degli *Esercizi*. “Produrre è uno straordinario, un enorme sollievo”, scrive Cioran. “E pubblicare anche”. Un libro che esce, che diviene pubblico è “la tua vita o una parte della tua vita che ti diventa esteriore, che non ti appartiene più, che ha smesso di opprimerti e di logorarti”. L’espressione è un mezzo per indebolirsi e impoverirsi, per liberarsi dal peso di se stessi: essa è “perdita di sostanza e liberazione”. “Essa ti svuota, *dunque ti salva*” privandoti di un *sovraccarico ingombrante*. Ricapitolando: l’espressione è ciò che permette di liberarsi da una parte di sé, dall’onere del sé che ci tormenta, ci logora, ci opprime – da un ingombrante sovraccarico, da un’eccedenza pericolosa. Esprimendoci – nella fattispecie scrivendo e pubblicando – una parte della nostra vita ci diviene estranea, esteriore, non ci appartiene più; e questa parte, di cui ci siamo dovuti liberare, è causa di una sorta di impoverimento, di indebolimento, di perdita di sostanza: ma si tratta di una perdita di sostanza salutare, anzi indispensabile alla nostra sopravvivenza. È qui che si inserisce un ulteriore paradosso della concezione cioraniana: un paradosso nel paradosso. In quanto vi è in Cioran la necessità di esprimersi per liberarsi delle proprie ossessioni, dell’oppressione e del logoramento causato dal sé, ma questa liberazione, questa terapia porta a un inevitabile svuotamento e impoverimento del letterato stesso. Ascoltiamo altre, eloquenti, parole:

---

<sup>913</sup> *Apolide*, p. 21.

“Il letterato? Un indiscreto che svilisce le sue miserie, le divulga, le ripete fino alla nausea: la spudoratezza – parata di secondi fini – è la sua regola: egli *si offre*. Ogni forma di talento si accompagna a una certa sfacciataggine. L’unico che ha del garbo è lo sterile, colui che si tiene in ombra insieme al suo segreto, perché disdegna di ostentarlo: i sentimenti espressi sono una sofferenza per l’ironia, uno schiaffo per l’umorismo. Niente di più fruttuoso che conservare il proprio segreto. Vi travaglia, vi rode, vi *minaccia*. Anche quando è rivolta a Dio, la confessione è un attentato contro noi stessi, contro le energie del nostro essere. Le turbe, le vergogne, le paure, da cui le terapie religiose o profane vogliono liberarci, costituiscono un patrimonio di cui a nessun prezzo dobbiamo lasciarci defraudare. Dobbiamo difenderci dai nostri guaritori e, a costo di perirne, preservare i nostri mali e i nostri peccati. Il confessionale: violazione di coscienza perpetrata in nome del cielo. E cosa dire di quell’altra violazione che è l’analisi psicologica! Laicizzato, prostituito, il confessionale s’installerà presto agli angoli delle strade: tranne qualche criminale, tutti aspirano ad avere un’anima pubblica, un’anima-manifesto. Svuotato della sua fecondità, fantasma che ha logorato la sua ombra, l’uomo di lettere diminuisce a ogni parola che scrive<sup>914</sup>”.

La sfacciataggine e la volgarità sono inseparabilmente legate al talento, a ogni forma di talento: il garbo e la delicatezza sono invece prerogativa degli sterili, di coloro che non si mostrano, che si mantengono nell’ombra, coltivando il proprio segreto, disdegnando di ostentarlo. Il letterato è l’emblema della sfacciataggine, dell’indiscrezione: egli divulga le proprie miserie, le ripete fino alla nausea, le svela svilendole (e le svilisce svelandole). La spudoratezza è la sua unica regola, il suo unico credo. Egli non ha più segreti, non ha più sostanza. Ogni confessione, fosse pure rivolta a Dio, è “un attentato contro noi stessi”, un sabotaggio nei confronti delle energie del nostro essere: i nostri segreti, le nostre turbe, le nostre vergogne sono il nostro patrimonio, patrimonio fruttuoso, patrimonio da custodire gelosamente. Un segreto preservato è una ricchezza inesauribile, un capitali di travagli, di logorii, di minacce. Secondo Cioran dobbiamo difendere i nostri peccati da tutti i confessionali, siano essi religiosi o laici: sono entrambi violazioni di coscienza in nome della fede o in nome della scienza. Esse, tuttavia, rispondono all’aspirazione dell’uomo a pubblicizzarsi, “a un’anima pubblica, a un’anima-manifesto<sup>915</sup>”. Concludendo, l’uomo di lettere, esprimendosi totalmente ha perso il segreto della sua fecondità, si è svuotato: è “un fantasma che ha logorato la sua

---

<sup>914</sup> *La tentazione*, pp. 93-94.

<sup>915</sup> Crediamo che lo stesso Cioran si stupirebbe dell’esattezza sconvolgente delle sue previsioni, di fronte alla proliferazione incontrollabile di confessionali di ogni genere, televisivi o virtuali che siano.

ombra” e “diminuisce a ogni parola che scrive”<sup>916</sup>. Cioran aveva già affermato questa sua posizione nel *Sommario di decomposizione* con affermazioni del medesimo tenore:

“Se con ogni parola riportiamo una vittoria sul nulla, è solo per subirne ancor più il dominio. Noi moriamo in proporzione alle parole che spargiamo intorno a noi... Coloro che parlano non hanno segreti. E tutti noi parliamo. Ci tradiamo, esibiamo il nostro cuore; carnefice dell’indicibile, ognuno di noi si accanisce nella distruzione di tutti i misteri, a cominciare dai propri<sup>917</sup>”.

L’esibizione del nostro cuore è un tradimento nei confronti di noi stessi: siamo carnefici dell’Indicibile, ci accaniamo con zelo “nella distruzione di tutti i misteri”, iniziando dai nostri. E questa distruzione avviene tramite quell’esibizione dei propri segreti che è la parola: se con ognuna di esse riportiamo una vittoria sul nulla, questo successo è a dir poco effimero; infatti, ogni parola che spargiamo è un passo in avanti verso il dominio del nulla stesso – verso la morte. Cioran non potrebbe essere più eloquente: questi passi riecheggiano e, se possibile, aggravano quelli iniziali sulla superfluità di ogni parola e ci ricatapultano nel cuore stesso del paradosso cioraniano. Cerchiamo di riassumere la questione, prima di provare a trarre le nostre conclusioni o prima di arrenderci all’insolubilità dello stesso. Innanzitutto Cioran sosteneva che scrivere è un’illusione, che non bisogna cedere alla pletora del vocabolo, che ogni parola è una parola di troppo: ammetteva, poi, che una coerenza totale con le proprie posizioni gli imporrebbe un silenzio totale e di conseguenza la totale assenza di scrittura, oltre che, ovviamente, di pubblicazioni. Ma una totale coerenza è impossibile in quanto è incompatibile con l’esistenza stessa: chiunque accetti di vivere, deve in qualche modo scendere a compromessi, accettare l’impostura, prostituirsi; ciò significa mettere in moto degli artifici per scongiurare l’eventualità, così presente, del suicidio. Ricordiamo infatti che per Cioran l’idea del suicidio, o meglio l’idea della possibilità del suicidio, funge da religione alla rovescia, da *appoggio* funzionale a sopportare l’esistenza: proprio la

---

<sup>916</sup> La medesima opinione è sostenuta in *Apolide*, pp. 342-343: “Ho notato che le persone che non scrivono hanno più risorse di quelle che si esprimono, perché conservano tutto dentro di loro. Invece il fatto di scrivere equivale a espellere da se stessi tutto quanto vi è di importante. Chi scrive, dunque, è uno che si svuota. Sicché alla fine di una vita è il vuoto totale, e proprio per questo gli scrittori sono così poco interessanti. Lo penso sul serio, sono svuotati di se stessi, e di loro non restano che le scorie: sono dei fantocci. Ho conosciuto parecchi scrittori, e quello che sto dicendo corrisponde in pieno alla realtà. Sono esseri molto brillanti, ma ormai privi di essere”.

<sup>917</sup> *Sommario*, p. 30.

possibilità di farla finita in qualunque momento, proprio la consapevolezza del proprio potere su quell'assoluto che è la propria vita è ciò che la rende sopportabile. Difatti non bisogna mai dimenticare che la questione principale per Cioran è come sopportare la vita e come sopportarsi: se non si tiene conto di questo, non si sarà mai in grado di illuminare, almeno in parte, il retroscena della sua opera e delle sue contraddizioni. Il compromesso a cui Cioran accetta di sottostare, l'artificio che egli adopera per la propria sopravvivenza, risiede appunto in un'infrazione della propria coerenza, in un parziale tradimento del proprio pensiero, in un agire contro ciò che egli sa: del resto – e Cioran lo ha sempre sostenuto – per colui che ha raggiunto il fondo della lucidità obliare, dimenticare le verità che conosce è necessario<sup>918</sup>. Tale infrazione consiste nel cedimento alla terapia e alla liberazione dell'espressione. Essa permette infatti di liberarsi di parti di se stessi che diventano opprimenti, di ossessioni altrimenti insostenibili. Ma questa liberazione comporta uno svuotamento, un'indiscrezione criminale verso i propri segreti: essa sacrifica la *sostanza* del soggetto, inficiando al contempo la sua fecondità, sminuendo la sue profondità. Cioran ha toni molto aspri per l'indiscrezione del letterato, per l'ossessione del confessionale che domina la nostra contemporaneità. Ma, al contempo, postula e ribadisce a più riprese, la necessità della perdita di sostanza, al fine di essere sempre più spettatori di se stessi, anche a costo di smettere di scrivere, di esprimersi. Torneremo fra breve sulla decisione cioraniana, mille volte presa e altrettante volte abortita, di smettere di scrivere. Ora, però, dobbiamo chiudere i conti con il nostro riepilogo. Non possiamo esimerci dal segnalare come alcuni considerino questa contraddizione come un numero da circo di un trapezista del nulla, come un'incoerenza insostenibile, come una mistificazione voluta e disonesta. A onor del vero, bisogna sottolineare che non è la prima volta che l'accusa di imbroglio, di simulazione viene rivolta a Cioran: già all'uscita di *Pe culmile disperării* nel 1934, alcuni sostennero che l'opera non poteva essere che una finzione, una simulazione – che era troppo parossistica, troppo folle per essere vera. Ci sovviene l'affermazione cioraniana, diametralmente opposta, in merito al pensiero strutturato, considerato invece troppo coerente per essere vero. Ad ogni modo, a queste affermazioni crediamo si possano opporre due ordini di obiezioni che, indirettamente, ci permetteranno di

---

<sup>918</sup> *Esercizi*, pp. 221-222: “Non si veglia e non ci si interroga costantemente, dato che la lucidità assoluta è incompatibile con l'atto del respiro. Se si fosse in ogni momento coscienti di ciò che si sa, se – per esempio – il sentimento della mancanza di fondamento fosse nel contempo intenso e continuo, ci si ammazzerebbe oppure ci si lascerebbe scivolare nell'idiozia. Si esiste grazie ai momenti in cui si *dimenticano* certe verità e ciò è possibile perché durante tali intervalli si accumula energia, che ci consente di affrontare quelle verità”.



esprimere la nostra opinione in merito alla questione. Un primo ordine potrebbe definirsi *esistenziale*: l'incoerenza e la contraddittorietà sono sempre state affermate dallo stesso Cioran, rivendicate quasi, come un tratto eminente della sua personalità; di contro, egli non ha mai vantato né preteso alcuna serietà, né alcun intento *municipale* o pedagogico, limitandosi a permettere alle sue ossessioni di sfogarsi su carta; inoltre, ci si potrebbe domandare quale vantaggio si potrebbe trarre dal fingere incoerenza. La contro-obiezione potrebbe sostenere che, almeno implicitamente, quando si scrive e soprattutto quando si pubblica ci si pone come esempio, ci si rivolge comunque agli altri. A questo potrebbe rispondere il nostro secondo ordine di obiezioni, più filosofico: innanzitutto, come abbiamo visto, la concezione cioraniana squalifica l'altro a livello metafisico, non considerando la comunicazione concettuale, affidata alla parola, reale comunicazione<sup>919</sup>. Il segreto, lo abbiamo già sottolineato, risiederebbe invece nel *tono*, nella capacità di far percepire le proprie profondità attraverso la maschera che il linguaggio stesso e lo stile rappresentano<sup>920</sup>. E questo è, a nostro avviso, ciò che permette di comprendere – non di giustificare in quanto questo esula totalmente dal nostro orientamento e dai nostri propositi, oltre che a rappresentare la più grande mancanza di rispetto possibile nei confronti di Cioran – il nodo della contraddizione. Indubbiamente lo svuotamento operato dall'espressione è paradossale, in quanto contemporaneità di liberazione e impoverimento; ma con questo non diciamo nulla di nuovo, in quanto la liberazione, per come la abbiamo incontrata nel nostro percorso, è una sorta di spoliazione successiva, di *perdite* tutte miranti alla purezza, all'assenza di qualificazioni e di attribuzioni – miranti al vuoto... Le affermazioni negative di Cioran in merito alla spudoratezza, all'esibizione vanno, a nostro avviso, intese nel senso in cui si ribellano alla liberazione stessa – vanno intese come le parole di un non-liberato. Inoltre, il momento dell'espressione, della scrittura vera e propria – il gesto cioraniano – non presuppone esibizione, tutt'altro: è un momento di solitudine essenziale, solo mitigata dalle finzioni *ereditate* dalla diatriba<sup>921</sup>. Pertanto, il momento della *perdita* vera e propria - includendo in esso anche la pubblicazione in quanto, come abbiamo visto e come ribadiremo fra breve, è solo funzionale a *completare* il processo di espettorazione delle ossessioni – esula dalla critica mossa a Cioran e anche dalla critica che lo stesso Cioran muove a se stesso come letterato. Da ultimo, è nel *tono*, nel suo preservare parte del *segreto*, nella sua volontà di

---

<sup>919</sup> Cfr. paragrafo 3.5 del presente elaborato.

<sup>920</sup> Cfr. paragrafo 3.2 del presente elaborato.

<sup>921</sup> Cfr. paragrafo 3.1 del presente elaborato.

lasciar intuire le profondità senza svelarle, che risiede il *luogo* di conciliazione delle due tendenze. Il momento della liberazione dalle proprie ossessioni e il momento della conservazione delle stesse potrebbero trovare pertanto un punto di incontro in quel *rivelare nascondendo* e in quel *nascondere rivelando* che caratterizza appunto il tono. Riteniamo di aver chiarito in maniera sufficiente la questione: ritorniamo pertanto all'analisi del seguito della nostra citazione di partenza:

“Quando si detesta qualcuno al punto di volerlo liquidare, la cosa migliore da fare è prendere un foglio di carta e scrivere molte volte che X. è uno schifoso, un furfante, un mostro, e ci si accorgerà subito che lo si odia di meno e che non si pensa quasi più alla vendetta. È all'incirca quello che ho fatto nei confronti di me stesso e del mondo. Il *Précis* lo ho estratto dai bassifondi di me stesso per ingiuriare la vita e ingiuriarmi. Il risultato? Mi sono sopportato meglio, come ho sopportato meglio la vita. *Ci si cura come si può*<sup>922</sup>”.

Torniamo quindi all'idea della scrittura come terapia: restano ancora alcune questioni irrisolte. Innanzitutto si afferma immediatamente qui l'idea della scrittura come modo per scongiurare gli eccessi, siano essi diretti contro gli altri o contro se stessi.

“Io scrivo per sbarazzarmi di un peso, o almeno per alleggerirlo. Se non avessi potuto esprimermi, mi sarei abbandonato in più di un'occasione agli eccessi<sup>923</sup>”.

Nell'intervista con Fernando Savater, da noi citata alla nota precedente, Cioran esplicita chiaramente cosa intenda per abbandonarsi agli eccessi: “Le dirò di più: se non avessi scritto, sarei potuto diventare un assassino”. In un'altra intervista Cioran sostiene:

---

<sup>922</sup> *Esercizi*, p. 223. Cfr. *Apolide*, pp. 21-22: “Le dirò di più: se non avessi scritto, sarei potuto diventare un assassino. L'espressione è una liberazione. Le consiglio di provare questo esercizio: quando odia qualcuno, quando le viene voglia di farlo fuori, prenda un pezzo di carta e scriva che X. è un porco, un bandito, un farabutto, un mostro. Si renderà subito conto di odiarlo di meno. È proprio quello che ho fatto io. Ho scritto per ingiuriare la vita e per ingiuriare me stesso. Il risultato? Mi sono sopportato meglio e ho sopportato meglio la vita”.

<sup>923</sup> *Apolide*, p. 176.

“È come nella vita, lo dicono tutti: uno che parla, che racconta i propri dispiaceri si libera. Proprio chi tiene tutto per sé, proprio il taciturno è quello che si ammazza, quello che crolla, o che magari commette un delitto. Mentre il fatto di parlare ti libera. E il fatto di scrivere pure. Sono cose molto ovvie, ma io le ho sperimentate<sup>924</sup>”.

L’accumulo di tensioni e ossessioni, senza la valvola di sfogo dell’espressione, spesso porta a gesti estremi in quanto richiede una fuoriuscita esplosiva. Cioran stesso, a proposito del *Sommario*, parla esattamente in questi termini<sup>925</sup>. Ci sembra quasi superfluo ricordare la carica, se possibile, altrettanto esplosiva di *Al culmine della disperazione* o la violenza contraddittoria di un testo come *Lacrime e santi*. Di questi primi testi conosciamo addirittura quella che Cioran ha sempre chiamato l’origine *meschina*, ossia gli istinti più profondi, e per ciò stesso più vili e più potenti, che hanno portato alla loro composizione. In essi c’è il carattere di ultimatum all’esistenza, a Dio, al mondo<sup>926</sup> che solo una tragedia immane come l’insonnia poteva conferire<sup>927</sup>: sotto di essi si cela cioè la lotta con l’esistenza, con Dio, con il mondo per la sopravvivenza. Si potrebbe, a rigore, ripetere l’operazione con tutte le opere successive. Ma ciò che in realtà importa sottolineare è come quell’esplosione, e le altre che ne sono seguite, siano il mezzo con cui Cioran ha potuto scaricare nella scrittura la sua violenza, le sue ingiurie, invece che rivolgerle contro gli altri o contro se stesso. Teniamo a sottolineare come anche questa reazione di Cioran non sia in alcun modo libresca o relegata nelle sfere intellettuali, ma vissuta e sperimentata quasi quotidianamente: nello stralcio di intervista sopracitato Cioran lo dichiara esplicitamente: si tratterà pure di ovvietà,

---

<sup>924</sup> *Apolide*, p. 56.

<sup>925</sup> *Esercizi*, p. 220: “Ora, il *Précis* era un’esplosione. Scrivendolo, avevo l’impressione di sfuggire a un sentimento di oppressione, con il quale non avrei potuto continuare a lungo: bisognava respirare, bisognava prorompere”.

<sup>926</sup> *Ibidem*: “Sentivo il bisogno di una spiegazione decisiva, non tanto con gli uomini quanto con l’esistenza come tale, che mi sarebbe piaciuto sfidare a duello, anche soltanto per vedere *chi* ne sarebbe uscito vincitore [...] Da qui il tono di ultimatum, [...] di un’intimazione rivolta al cielo e alla terra, a Dio e agli *Ersätze* di Dio, in una parola a *tutto*”.

<sup>927</sup> Anche se, a onor del vero, il *Sommario* è stato composto quando l’insonnia di Cioran era in parte guarita grazie alla fatica fisica dei lunghi viaggi da lui intrapresi in tutta la Francia in bicicletta. Ad ogni modo egli sostiene in *Esercizi*, p. 220-221: “Nel [ loro ] furore disperato, [...] queste pagine [...] toccavano il culmine [del]lo sbrigliamento e [del]la follia della mia giovinezza”. Inoltre, Cioran ha sempre sostenuto come *Al culmine* e il *Sommario* nascessero da una medesima radice, da una medesima volontà e che differissero quasi ed esclusivamente soltanto per lo stile (anche Mario Andrea Rigoni sostiene che *Al culmine* sia una sorta di prova generale del *Sommario*; cfr. *Id.*, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 39). Infine, sappiamo come l’insonnia sia stata una delle responsabili del *colore* del pensiero cioraniano. Pertanto non è così arbitrario considerare questi tre testi come risultati della medesima temperie. Sul tema dell’insonnia, cfr. paragrafo 1.6 del presente elaborato.

sostiene, ma sono ovvietà che traggono il loro *valore* dal fatto di essere esperienze. A conferma di questo Cioran porta l'esempio, molto concreto, dell'esperimento attraverso cui ci si può liberare del desiderio di vendetta verso qualcuno, limitandosi ad ingiurarlo attraverso la scrittura, senza neppure che egli venga a saperlo. Molto significativamente Cioran aggiunge di aver fatto la medesima cosa nei confronti della vita e di se stesso, per ingiuriarsi e per ingiuriarla, per liberarsi, attraverso la scrittura, di entrambi. In un'altra intervista, altrettanto significativamente, sostiene che la scrittura è “una liberazione. [...] L'esprimere è quanto di più efficace vi sia per liberarsi dell'uomo<sup>928</sup>”. Per Cioran, l'espressione è quindi un tentativo di liberazione dall'uomo che è in lui, dall'uomo che lo tormenta: forse è in qualche modo una tensione di ritorno verso quell'essenza intemporale di cui parlavamo nei capitoli precedenti<sup>929</sup> – tensione verso l'assenza di attributi, verso lo svuotamento, perseguita attraverso quelle finzioni che sono le parole. Ciò che è certo è che “questo rimedio insostanziale” che è la parola, all'atto pratico, ha permesso a Cioran di scongiurare i propri eccessi, i propri pericoli...

“Esiste un vantaggio ancora più notevole, di cui lo scrittore ha il monopolio: quello di sbarazzarsi dei propri *pericoli*. Mi chiedo cosa sarei diventato senza la facoltà di riempire delle pagine. Scrivere significa ancora disfarsi dei propri rimorsi e dei propri rancori, vomitare i propri segreti. Lo scrittore è uno squilibrato che si serve di quelle finzioni che sono le parole per guarirsi. Su quanti malesseri, su quanti accessi sinistri ho trionfato grazie a questi rimedi insostanziali!<sup>930</sup>”.

La parola – finzione insostanziale in quanto, come sappiamo, non coglie le profondità quanto l'impeto lirico – permette comunque di rivelare nel suo travestimento una parte di quegli abissi, parte sufficiente a scongiurare i propri malesseri, i propri “accessi sinistri”: essa consente infatti di “disfarsi dei propri rimorsi e dei propri rancori”, di “vomitare i propri segreti” e, con essi, il mondo. Essa è una sorta di terapia, uno strumento di guarigione. Del resto “ci si cura come si può”. “Tutti gli aforismi che ho scritto sono [...] compresse che mi procuro da solo e che fanno effetto<sup>931</sup>”, afferma Cioran in un'intervista. E in un'altra aggiunge:

---

<sup>928</sup> *Apolide*, pp. 318-319.

<sup>929</sup> Cfr. paragrafo 2.4 del presente elaborato.

<sup>930</sup> *Esercizi*, p. 214.

<sup>931</sup> *Apolide*, p. 197.

“Per me scrivere è una sorta di guarigione. Come ho scritto una volta a Octavio Paz, ciò che è veramente straordinario è che ogni volta che ho finito di scrivere ho voglia di fischiettare<sup>932</sup>. Non credo alla letteratura, credo soltanto ai libri che traducono lo stato d’animo di chi scrive, il bisogno profondo di sbarazzarsi di qualche cosa. Ogni mio scritto è una vittoria sullo sconforto. I miei libri hanno molti difetti, ma non sono fabbricati, sono scritti veramente a caldo: invece di schiaffeggiare qualcuno scrivo qualcosa di violento. Dunque non si tratta solo di letteratura, ma di terapia frammentaria: sono delle vendette. I miei libri sono frasi scritte per me o contro qualcuno, per non agire. Io parlo molto di me stesso: secondo me un autore deve farlo, Montaigne ha detto che lui stesso era la materia della sua opera. Ci sono scrittori più pudichi che lo mascherano. Pascal, per esempio, è a metà strada, è più pudico, non usa la prima persona, rifiuta l’*Io* di Montaigne come cosa di cattivo gusto. Se si scrive è per sbarazzarsi di qualcosa, non esiste letteratura impersonale. Si dice che la filosofia sia impersonale, ma io sono un falso filosofo<sup>933</sup>”.

Questa citazione è, al contempo, una *summa* perfetta del percorso sin qui compiuto e l’abbrivo per scivolare verso le ultime tappe della nostra riflessione. Ma prima di farci condurre da essa, reputiamo necessarie alcune notazioni. Innanzitutto facciamo notare come Cioran, in tutti i frammenti citati, parli al contempo di liberazione e di guarigione e come utilizzi i due termini quasi come se fossero interscambiabili; ora, questa che può sembrare l’ennesima incoerenza in realtà è ancora una volta sintomo di una concezione più profonda: abbiamo ormai imparato come in Cioran le parole non siano mai scelte a caso, come esse siano pensate e ripensate, *sorvegliate* quasi. Liberazione e guarigione per Cioran sono in effetti *sinonimi*: o meglio sono i risultati di una medesima azione su piani diversi. È qui in gioco la concezione del patto tra fisiologia e metafisica di cui ci siamo occupati in precedenza<sup>934</sup>: dato che esse, per Cioran, sono indissolubili, il termine medico ‘guarigione’ e quello *mistico* ‘liberazione’ si equivalgono, in quanto sono entrambi *effetti* e *significati* dell’azione dell’espressione, il primo a livello pratico e il secondo a livello metafisico. In secondo luogo, crediamo sia opportuno scongiurare un fraintendimento: il liberarsi e il guarire dai propri eccessi e dai propri squilibri mediante la parola non hanno niente a che vedere con la pratica psicoanalitica, pur utilizzando il medesimo strumento. Non vorremmo infatti che, ora che si è puntato lo sguardo sulla *terapia*, si dimenticasse quanto Cioran avversi questa pratica che elimina

---

<sup>932</sup> Cfr. *Confessioni*, p. 24: “Dicevo l’altro giorno a un amico che, pur senza credere più alla scrittura, non vorrei rinunciarvi, che lavorare è un’illusione difendibile e che, dopo aver scarabocchiato una pagina o anche solo una frase, ho sempre voglia di fischiettare”.

<sup>933</sup> *Apolide*, pp. 152-153.

<sup>934</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

completamente le nostre profondità, le nostre ingenuità e in cui, soprattutto, la parola è obbligatoria: ne è un esempio perfetto la definizione che ne abbiamo dato in precedenza come di un confessionale laicizzato e prostituito. Ora, possiamo finalmente regolare i conti con la citazione. Dicevamo che essa è una *summa* perfetta del nostro percorso: vediamo perché. Innanzitutto troviamo ribaditi molti temi da noi affrontati, e non solo in questo paragrafo: ad esempio la preminenza dell'Io, alla Montaigne, nella riflessione cioraniana e la consustanziale affermazione di una filosofia soggettiva e personale in opposizione all'impersonalità della filosofia<sup>935</sup>. In secondo luogo si ribadisce il carattere di *guarigione* della scrittura: addirittura, in una confidenza fatta a Octavio Paz, Cioran arriva a sostenere di aver sempre voglia di fischiettare una volta finito di scrivere. Il nostro pensatore parla poi di *terapia frammentaria*, di vendette consumate a parole per scongiurare l'atto, siano esse contro se stesso o contro qualcun altro: ulteriore conferma della sua propensione a scrivere per evitare uno scoppio di violenza. Infine, e questo è lo slancio verso il nostro passo successivo, Cioran afferma di non credere nella letteratura, ma di credere soltanto ai libri che lasciano trasparire lo stato d'animo dell'autore, che mostrano – nascondendola – la sua necessità profonda di liberarsi di qualcosa. Egli ammette molti difetti per i suoi libri, tranne quello di essere artificiosi, di *fabbricati*: essi sono invece “scritti veramente a caldo”. Eccoci giunti al punto che ci interessa: miriamo infatti a scoprire la *temperatura* dei testi cioraniani...

“Ho voglia di scrivere solo in uno stato esplosivo, nella febbre o nella convulsione, in uno stupore mutato in frenesia, in un clima da regolamento dei conti, in cui le invettive sostituiscono gli schiaffi e i calci. Di solito succede così: un leggero tremore che diventa sempre più forte, come dopo un insulto incassato senza rispondere. Espressione sta per replica tardiva oppure aggressione differita: scrivo per non passare all'atto, per evitare una crisi. L'espressione è sollievo, rivincita indiretta di chi non può digerire un'onta e si ribella *a parole* contro i propri simili e contro di sé. L'indignazione è meno un moto morale che letterario, è anzi la molla dell'ispirazione. E la saggezza? Esattamente l'opposto. Il saggio che è in noi rovina tutti i nostri slanci, è il sabotatore che ci sminuisce e ci paralizza, che spia il pazzo in noi per calmarlo e comprometterlo, per disonorarlo. L'ispirazione? Uno squilibrio subitaneo, voluttà senza nome di affermarsi o distruggersi. Non ho scritto una sola riga alla mia temperatura normale. Tuttavia, per lunghi anni, mi sono ritenuto il solo individuo esente da tare. Quell'orgoglio mi fu benefico: mi ha permesso di riempire fogli. Praticamente ho cessato di produrre nel momento in cui, calmatosi il delirio, sono divenuto preda di una modestia perniciosa, funesta per quello stato febbrile da cui emanano le intuizioni e le verità. Posso produrre

---

<sup>935</sup> Cfr. paragrafi 1.2 e 2.6 del presente elaborato.

solo se, disertato improvvisamente dal senso del ridicolo, mi considero l'inizio e la fine<sup>936</sup>.

Questa descrizione, oltre a fornirci ulteriori conferme su cui sarebbe ozioso insistere, ci permette di mostrare come Cioran intenda la scrittura come un atto *assoluto*, totale. Egli può scrivere solo in preda alla febbre o alla convulsione, in uno stupore trasfigurato in frenesia, in un clima da regolamento di conti, in cui le invettive sostituiscono i calci e gli schiaffi. “Sogno una lingua le cui parole, come pugni, fracasserebbero le mascelle<sup>937</sup>”, afferma ne *Il funesto demiurgo*: una lingua dove la carica di violenza raddoppierebbe essendo insita nella stessa lingua, oltre che nell'odio a cui Cioran la piegherebbe. Non a caso la vera molla dell'ispirazione altro non è che l'indignazione, moto più letterario che morale: l'ispirazione stessa, poi, altro non è che “uno squilibrio momentaneo”, una sorta di “voluttà” che spinge ad affermarsi o a distruggersi. Una voluttà che deriva dall'assenza del senso del ridicolo che porta a considerarsi inizio e fine: una voluttà che fa rima con quel delirio che causa le intuizioni e le verità. La saggezza, di contro, comprendendo perfettamente la nostra reale condizione e il lato illusorio di questo delirio, mira a farlo scemare, a calmarlo, ad abbassare la *temperatura* – mira alla sterilità, unica *forma* compatibile con un' esatta visione delle cose. Il *caso* Cioran si caratterizza per una sorta di coesistenza dei due principi, o forse, per un'illusione ancor più sottile: “Non ho scritto una sola riga alla mia temperatura normale” sostiene Cioran. Ma, al contempo, egli si è sempre ritenuto l'individuo più *normale* sulla faccia della terra. Lungi dall' insterilirlo, questo ossimoro che egli incarna, è ciò che gli ha permesso di scrivere e di *salvarsi*: sentendosi sempre separato dagli altri uomini in quanto disilluso sulle parole e la realtà ad esse sottesa, egli ha potuto servirsi di esse con stile e con noncuranza, con una *frivolezza* cercata. Scrivendo per voglia<sup>938</sup>, per bisogno, per inconsolazione e irrequietezza (“Un'opera non potrebbe scaturire dall'indifferenza e neanche dalla serenità, che è un'indifferenza filtrata, compiuta, vittoriosa. Nel momento cruciale di una prova si resta sorpresi a scoprire quanto poche siano le opere che possono acquietare e consolare. E come potrebbero farlo se sono esse stesse il prodotto dell'irrequietezza, e dell'inconsolazione?<sup>939</sup>”),

---

<sup>936</sup> *Esercizi*, pp. 213-214.

<sup>937</sup> *Demiurgo*, p. 120.

<sup>938</sup> *Squartamento*, p. 92: “Non si scrive perché si ha qualcosa da dire, ma perché si ha *voglia* di dire qualcosa”.

<sup>939</sup> *Demiurgo*, p. 129.

Cioran non ha mai potuto, né voluto restituire un'immagine completa di sé stesso: ha sempre mantenuto una parte del suo segreto, di quel segreto che era egli stesso<sup>940</sup>. Egli stesso spesso lo ha affermato:

“Ciò che si scrive non dà che un'immagine incompleta di ciò che si è, per la ragione che le parole sorgono e si animano soltanto quando si è nel punto più alto o nel punto più basso di se stessi<sup>941</sup>”.

E questo trova conferma nella notevole discrepanza che si avverte tra il Cioran pubblico e il Cioran privato dei *Quaderni*. La stessa Simone Boué, nella sua *Prefazione all'opera*<sup>942</sup>, lo sottolinea:

“Dietro a questo lacerante racconto segreto sbiadisce il Cioran diurno, beffardo e tonico, faceto e mutevole. Ma non ha forse egli detto a più riprese che prendeva la penna solo quando aveva voglia di «tirarsi un colpo di rivoltella»?<sup>943</sup>”.

Opere scritte a temperatura di demiurgia, nel punto più alto o più basso di se stessi: opere che cercano la frivolezza, che moltiplicano i malintesi; opere che, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, sono *pianti trasformati*<sup>944</sup>, terapie parziali contro quella *malattia* che è la coscienza; opere che, grazie al vizio della scrittura, permettono il differimento del suicidio, la permanenza in questo inconveniente che si chiama *vita*, il perpetuarsi della tentazione di esistere... Ma

“Scrivere è un vizio di cui ci si può stancare. In verità, io scrivo sempre meno, e finirò probabilmente col non scrivere più del tutto, col non trovare più il minimo fascino in questa lotta contro gli altri e contro me stesso<sup>945</sup>”.

---

<sup>940</sup> *Sillogismi*, p. 75: “Più uno spirito corre dei pericoli, più sente il bisogno di apparire superficiale, di darsi un'aria frivola e di moltiplicare i malintesi sul proprio conto”:

<sup>941</sup> *Squartamento*, p. 135.

<sup>942</sup> Cfr. paragrafo 3.5 del presente elaborato.

<sup>943</sup> S. Boué, *Prefazione*, cit., p. 10.

<sup>944</sup> Cfr. paragrafo 2.4 del presente elaborato.

<sup>945</sup> *Esercizi*, p. 215.



E, dopo molti anni di lotta e di sollievo, Cioran se ne è realmente stancato: l'ultimo testo edito è *Confessioni e anatemi* del 1987, poi più nulla. A onor del vero, bisogna sottolineare come Cioran abbia trascorso gli ultimi anni di vita in ospedale, in uno stato di progressiva demenza, fino a spegnersi il 20 giugno 1995. Ma ciò non inficia una decisione che si è protratta per quattro o cinque anni e che si era dimostrata definitiva. Vorremmo pertanto concludere la nostra scorribanda nel mondo cioraniano della Parola con questa sua risoluzione a quel silenzio con cui aveva sempre minacciato le parole – a quel silenzio da cui era sempre stato tentato.

“Mi fa orrore vedere tutti questi libri che escono... questi autori che pubblicano almeno un libro all'anno... è malsano, non va bene. Secondo me non si deve più scrivere, bisogna saper rinunciare. Al momento la cosa non mi diverte più, in un certo senso. Ci vuole un minimo di entusiasmo, deve esserci un'aspettativa. Quando ci si mette a scrivere un libro, c'è una sorta di complicità; dato che il libro è esterno a te, è una forma di cospirazione a due, e questo adesso non mi interessa più. Dico a me stesso che sono stufo di imprecare contro il mondo e contro Dio, non ne vale la pena<sup>946</sup>”.

Contrario alla proliferazione dei libri, al rito in voga nell'ambiente letterario francese della pubblicazione di un libro ogni anno, come se fosse un atto di presenza obbligatorio – contrario al degrado della sua vocazione all'orrore di un mestiere – Cioran decide di rinunciare. Le vere motivazioni, quelle profonde, restano ignote: alla superficie della confessione emerge la perdita del divertimento, dell'entusiasmo, della complicità con il libro, suo connivente nella cospirazione. E poi la stanchezza, sempre più pressante, sempre più opprimente: stanchezza fisiologica dovuta all'età e stanchezza metafisica per aver imprecato per tutta la vita contro Dio, contro il mondo, contro se stesso – contro *tutto*.

“Si può sempre scrivere, ma se questo atto non corrisponde più a una necessità interiore diventa letteratura. Ed è proprio quello che non voglio, forse perché ho sempre creduto nelle cose che scrivevo – è il mio lato ingenuo –, il che non va bene ed è anche in contraddizione con la mia visione delle cose, ma tant'è<sup>947</sup>”.

---

<sup>946</sup> *Apolide*, p. 358.

<sup>947</sup> *Ivi*, p. 359.

Da ultimo, forse, Cioran svela la reale motivazione, quella profonda: quando la scrittura smette di essere necessità, *vizio* interiore – quando non scaturisce più dalle proprie profondità, quando non *assilla* più – bisogna smettere: bisogna resistere alla letteratura e concedersi all'assenza. Ciò che resta di Cioran negli ultimi anni è solo la sua voce: voce che, con le sue inflessioni valacche, con le sue cadenze melodiche, si affievolisce a poco a poco, svanisce planando, come diceva Ceronetti... Una voce melodica che veniva da lontano e che, come un ritornello sempre più sommesso, ci ha condotto lontano, nel profondo dell'uomo, dove regna il silenzio...

## **4 L'AZIONE**

## 4.1 Un misto di valzer e mattatoio: la Storia

“Abominevole Clio!<sup>948</sup>”.

“La storia è *indifendibile*. Nei suoi confronti bisogna reagire con l’inflessibile abulia del cinico. O altrimenti mettersi dalla parte dei più, avanzare insieme alla turba dei ribelli, degli assassini e dei credenti<sup>949</sup>”.

“C’è più onestà e più rigore nelle scienze occulte che nelle filosofie che attribuiscono un « senso » alla storia<sup>950</sup>”.

Esordisce qui l’ultimo capitolo del nostro elaborato, l’ultima cornice mediante la quale abbiamo cercato di dar forma a quella somma di atteggiamenti, informi e refrattaria ad ogni forma, che è l’opera cioraniana. Anche questa cornice, come del resto le altre tre, presenta una dicitura piuttosto astratta, piuttosto *classica* sul bordo: questa volta la dicitura recita “*l’azione*”. Il nostro ultimo proposito è, infatti, di restituire quella parte della riflessione cioraniana che si riferisce a quello che egli stesso battezza, in maniera molto significativa, *culto dell’atto*: ci occuperemo cioè della propensione dell’uomo ad agire, delle motivazioni di questo impulso all’avvenimento e della sua conseguenza più eclatante – la storia. In questo primo paragrafo tratteremo, nello specifico, proprio la questione della storia. Prima di rivolgerci ad essa, reputiamo però necessaria un’ulteriore precisazione: alcuni temi che affronteremo all’interno del capitolo, in particolare riguardanti l’ideologia o la necessità dell’illusione, sono già stati trattati, seppur da diverse angolazioni, nei capitoli precedenti. Ometteremo, pertanto e ove possibile, la ripresa di nozioni che consideriamo già ampiamente trattate: ad ogni modo ci riserviamo di fornire eventuali delucidazioni se lo riterremo necessario. Ora che il campo è sgombro da cautele, muoviamo senza ulteriore indugio alla nostra disamina della *storia*. Anche se potrà sembrare azzardato, non si mancherà di molto il bersaglio

---

<sup>948</sup> *Squartamento*, p. 147.

<sup>949</sup> *Sillogismi*, p. 110.

<sup>950</sup> *Ivi*, p. 109.

nel sostenere che l'intera opera di Cioran sia una constatazione della dissoluzione della storia: estendendo un'affermazione di Mario Andrea Rigoni, si può infatti affermare che essa *voglia* rappresentare la dissoluzione non solo “della storia del pensiero, [...ma] della storia *tout court*, vissuta nell'attualità precaria e ardente di un io anch'esso sull'orlo della fine<sup>951</sup>”. Tale opera si qualificerebbe quindi come un “grande « *précis de décomposition* », [come una] *summa* dell'Impossibile e dell'Insanabile, [...come ] un precipitato, più che una creazione, di conoscenza<sup>952</sup>”, che può dispiegarsi solo in quanto “il pensiero [...ha] raggiunto l'estremo limite di se stesso in corrispondenza di un'accelerata e tragica progressione, di un accumulo e di un consumo vertiginoso di *esperienza* e di *storia*<sup>953</sup>” e si è restituito “alla nudità dimenticata, alla violenza brada e al puro paradosso di tutto ciò che è<sup>954</sup>”. E questa nudità e questa violenza a cui il pensiero si riconsegna dopo le peripezie nella storia altro non sono che quel *luogo* della lucidità da cui Cioran parla e da cui può constatare e registrare l'imminente:

“Sappiate che io non distruggo nulla: io registro, registro *l'imminente*, la sete di un mondo che si annulla e che sulle rovine delle sue evidenze corre verso l'insolito e l'incommensurabile, verso uno stile spasmodico<sup>955</sup>”.

Ciò che ci proponiamo di fare qui è appunto di seguire Cioran mentre svolge il suo compito, di assistere alla registrazione della corsa del nostro mondo assetato di annullamento sulle proprie rovine verso il suo nuovo stile: stile “insolito”, “incommensurabile”, “spasmodico”. Per comprendere questa sete e questa frenesia occorre, a nostro avviso, sottrarre il tema del nostro capitolo dall'astrazione in cui lo abbiamo relegato e farlo rivivere nel ruolo suo proprio, ossia come cellula minima del processo storico. Il nostro punto di partenza è dunque l'*atto*, l'*azione*: fedele al proprio *metodo*, Cioran mira a scoprirne il retroscena...

“L'origine dei nostri atti sta nella propensione inconscia a ritenerci il centro, la ragione e l'esito del tempo. I nostri riflessi e il nostro orgoglio trasformano in pianeta le briciola di

---

<sup>951</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 40-41, corsivo nostro.

<sup>952</sup> Ivi, p. 23, primo corsivo nostro.

<sup>953</sup> Ivi, p. 21.

<sup>954</sup> Ibidem.

<sup>955</sup> *La tentazione*, p. 100.

carne e di coscienza che noi siamo. Se avessimo il giusto senso della nostra posizione nel mondo, se *confrontare* fosse inseparabile dal *vivere*, la rivelazione della nostra infima presenza ci schiaccerebbe. Ma vivere significa ingannarsi sulle proprie dimensioni...<sup>956</sup>.

Solo l'illusione è fertile, solo essa è origine: abbiamo già sottolineato varie volte questa asserzione cioraniana che riceve da queste parole un'ulteriore conferma. La nostra innata e inconsapevole capacità di illuderci, l'automatismo inconscio che ci spinge a "ritenerci il centro, la ragione e l'esito del tempo" sono l'origine dei nostri atti. Facciamo notare come Cioran stigmatizzi perfettamente il sentimento dell'uomo che vuole essere fonte di avvenimenti – il sentimento di ogni uomo... Non solo ci riteniamo il centro del tempo, ma addirittura crediamo di esserne la ragione e l'esito, di essere cioè il culmine di un processo messosi in moto al solo scopo di arrivare a noi e che trova il suo *sensu* solo nella nostra apparizione: l'orgoglio che deriva da tale propensione e i nostri riflessi innalzano il nostro nulla a pianeta, a universo... Se fossimo in grado di percepire "la nostra infima presenza", se comprendessimo mediante il *confronto* il "giusto senso della nostra posizione nel mondo", non saremmo più in grado di agire e quindi neppure di vivere. Ma dato che "vivere significa ingannarsi sulle proprie dimensioni", a noi è concesso di perseverare nella nostra esistenza indaffarata. Si noti che, a questo livello, per Cioran l'inganno presenta ancora il carattere di inconsapevolezza, di "propensione inconscia": il riferimento ai riflessi, poi, sembra quasi suggerire una sorta di automatismo, di artificio della natura per spingere l'uomo all'azione. Ascoltiamo ora un'altra citazione cioraniana: si apprezzeranno delle differenze;

"Tutte le verità sono contro di noi. Ma noi continuiamo a vivere, perché le accettiamo in quanto tali, perché rifiutiamo di trarne le conseguenze. Dov'è colui che abbia trasferito – nella sua condotta – una sola conclusione dell'insegnamento dell'astronomia, della biologia, e che abbia deciso di non alzarsi più dal letto per ribellione o per umiltà di fronte alle distanze siderali o ai fenomeni naturali? Si diede mai orgoglio vinto dalla nostra irrealtà? E chi fu mai tanto audace da non fare più niente dato che ogni atto è ridicolo nell'infinito? Le scienze provano il nostro nulla. Ma chi ne ha tratto l'ultima lezione? Chi è divenuto eroe della pigrizia totale? Nessuno incrocia le braccia: siamo più operosi delle formiche e delle api. Però se una formica, se un'ape – per il miracolo di un'idea o per una tentazione di singolarità – si isolasse nel formicaio o nello sciame, se

---

<sup>956</sup> *Sommario*, p. 17.

contemplasse *dall'esterno* lo spettacolo delle sue pene, si ostinerebbe ancora nella sua fatica? Soltanto l'animale razionale non è riuscito a imparare niente dalla sua filosofia: egli si tiene in disparte – e nondimeno persevera negli stessi errori efficaci in apparenza e nulli in realtà. Vista da fuori, da un qualsiasi punto archi medico, la vita – con tutte le sue convinzioni – non è più possibile, e nemmeno concepibile. Non si può *agire* se non contro la verità. L'uomo ricomincia ogni giorno, nonostante tutto ciò che sa, contro tutto ciò che sa. E ha spinto questo equivoco fino al vizio. La chiarezza è in lutto, ma – strano contagio – questo lutto stesso è attivo; così, siamo trascinati in un corteo funebre fino al Giudizio universale; così, dell'ultimo riposo stesso, del silenzio finale della storia abbiamo fatto un'attività: è la messinscena dell'agonia, il bisogno di dinamismo perfino nei rantoli... [...] Con ogni evidenza, noi siamo al mondo per non fare nulla; ma, invece di portare con noncuranza la nostra putredine, esaliamo sudore e ci affanniamo nell'aria fetida. Tutta la Storia è in putrefazione; i suoi miasmi avanzano verso il futuro: noi corriamo loro incontro, non fosse altro che per la febbre insita in ogni decomposizione. È troppo tardi perché l'umanità si emancipi dall'illusione dell'*atto*, soprattutto è troppo tardi perché si innalzi alla *santità dell'ozio*<sup>957</sup>.

A nostro avviso, la riflessione cioraniana opera qui una sorta di passaggio: passaggio che potrebbe essere riassunto come il passaggio dall'inganno alla *volontà* dell'inganno. Cerchiamo di spiegarci. In questa citazione, infatti, non si sostiene, come avveniva nella precedente, che l'uomo si inganna sulle proprie dimensioni in quanto il suo orgoglio e i suoi riflessi lo spingono a esagerare fino all'inverosimile la propria condizione: qui si afferma a chiare lettere che l'uomo si rifiuta di trarre le conseguenze di verità che egli conosce e che infirmano le sue illusioni. È quella "ripugnanza organica" di cui Cioran parla ne *Il funesto demiurgo*<sup>958</sup> e di cui ci siamo già occupati in precedenza<sup>959</sup>. Le scienze denunciano e addirittura provano il nostro nulla, la nostra insignificanza rispetto alle distanze siderali o ai fenomeni naturali che non possiamo, nonostante tutti i propositi delle scienze stesse, controllare. Solo l'animale razionale non è in grado di imparare nulla dalla sua filosofia: solo lui persevera nei suoi errori – nelle sue verità d'errore, potremmo dire memori delle nostre affermazioni precedenti<sup>960</sup> – che sacrificano a un'efficacia apparente solo per meglio nascondere la loro nullità reale,

---

<sup>957</sup> *Sommario*, pp. 63-64.

<sup>958</sup> *Demiurgo*, p. 97: "Quanto più riflettiamo sull'esortazione estrema del Buddha: «La morte è inerente a tutte le cose composte. Operate senza tregua per la vostra salvezza», tanto più ci preoccupa l'impossibilità in cui siamo di *sentirci* aggregato, incontro transitorio, se non fortuito, di elementi. In astratto, non è difficile considerarci così; in concreto, ne abbiamo un rifiuto fisico, come se si trattasse di un'evidenza non assimilabile. Fino a che non avremo trionfato di questa ripugnanza organica, continueremo a subire quel flagello seduttivo che è l'appetito di esistere".

<sup>959</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

<sup>960</sup> Cfr. paragrafo 2.8 del presente elaborato.

essenziale. Se fossimo capaci di vedere la vita – e le convinzioni che implica – dall'esterno, da qualunque punto la si guardasse essa svelerebbe la sua insignificanza, la sua impossibilità – la sua inconcepibilità. L'uomo può agire solo contro la verità: significativamente e, a nostro avviso ironicamente, Cioran sostiene che l'uomo ricomincia ogni giorno, “nonostante tutto ciò che sa, contro tutto ciò che sa”: ci sovviene un'eco del compito etico kierkegaardiano, da buon padre di famiglia – etica della ripetizione, della costanza, del lavoro – parodiato in una sorta di caricatura dell'etica del lavoratore alienato. Inoltre, Cioran potrebbe sottintendere qui una sorta di derisione per l'ostinazione dell'uomo a ricominciare ogni giorno quando sarebbe sufficiente conformarsi al suo sapere per comprendere la nullità dei suoi atti e di sé stesso – per decidere di smettere di agire, per decidere di smettere di vivere. Ma l'uomo ha spinto l'equivoco per cui persevera nella vita e nell'azione fino al vizio e questo vizio intacca ogni sua manifestazione, perfino il lutto. Non a caso Cioran ha intitolato questo *poème Il lutto indaffarato*: abbiamo trasmesso questa nostra necessità di dinamismo persino ai rantoli dell'agonia, sia essa quella del singolo uomo o di tutti gli uomini. Del silenzio della morte dell'uomo o della morte della storia, ossia del riposo assoluto siamo riusciti a fare un'attività: le abbiamo trasformate in una messinscena grondante sudore, una messinscena che con i suoi miasmi impesta l'aria. Secondo Cioran, l'uomo non era fatto per l'attività: doveva piuttosto limitarsi a un'esistenza vicina all'animalità, noncurante, oziosa, passiva per quanto possibile. E invece la *santità dell'ozio* – santità primordiale, santità *naturale* – è stata surclassata dall'*antinaturale* illusione dell'atto: dall'illusione della realtà e del senso dell'azione.

“Nessuno farebbe il minimo atto se non avesse la persuasione che quell'atto è la sola e unica realtà. Tale accecamento è la base assoluta, il principio indiscutibile di tutto ciò che è. Colui che lo *discute* dimostra soltanto che egli *esiste* meno, e che il dubbio ha minato il suo vigore... Ma, anche in mezzo ai suoi dubbi, deve sentire l'*importanza* di essersi avviato verso la negazione. La consapevolezza che *nulla vale la pena* diventa implicitamente una convinzione, dunque una possibilità di *atto*; e questo perché anche un briciolo di esistenza presuppone una fede inconfessata; un semplice passo – fosse pure verso un'apparenza di realtà – è un'apostasia nei confronti del nulla; il respiro stesso deriva da un fanatismo in embrione, così come qualsiasi partecipazione al movimento... Dalla *flânerie* al massacro, l'uomo percorre la gamma degli atti soltanto perché non ne percepisce il nonsenso: tutto quello che viene fatto sulla terra promana da



un'illusione di pienezza nel vuoto, da un *mistero* del Nulla... All'infuori della Creazione e della Distruzione del mondo, tutte le iniziative sono egualmente senza valore<sup>961</sup>”.

Ogni atto presuppone necessariamente l'acceccamento: “base assoluta”, “principio indiscutibile di tutto ciò che è”, tale impossibilità di vedere garantisce la persuasione indispensabile a ogni atto – la persuasione che “quell'atto è la sola e unica realtà”. Opportunamente Cioran parla qui di acceccamento; noi forse parleremmo, ancora una volta, di metaforizzazione. Ogni atto, infatti, si compie *come se* fosse l'unica e sola realtà, pur essendo, nel migliore dei casi, una parte della realtà stessa, in quanto la coscienza nell'azione si restringe e non può abbracciare l'universale. Cioran si spinge ancora oltre, come vediamo, sostenendo come ogni atto derivi non dalla parzialità di una prospettiva, quanto da “un'illusione di pienezza nel vuoto, da un *mistero* del Nulla”. Ad ogni modo, questo acceccamento, questa illusione sono imprescindibili per l'intera gamma degli atti, dal respirare al fondare un impero. Anche colui che *discute* tale propensione non può realmente metterla in discussione, non può realmente liberarsene senza smettere di esistere: egli esisterà *di meno*, il dubbio avrà limitato il suo vigore, ma, nonostante ciò, lo stesso avviarsi verso la negazione, la stessa *convinzione* che “nulla vale la pena” si trasformerà per lui in *possibilità* d'atto – in fede. Ogni “briciolo di esistenza presuppone una fede inconfessata”: anche lo stesso avanzare di un passo verso un'apparenza di realtà è già “un'apostasia nei confronti del nulla”, così come “il respiro stesso deriva da un fanatismo in embrione”. Per risolversi all'azione occorre pertanto la credenza sia nella realtà che nel senso di ciò che compiamo; invece tutto ciò che avviene, tutto ciò che possiamo effettuare *nel* mondo, reca in sé le stigmate dell'inutilità: solo la Creazione e la Distruzione *del* mondo hanno un *valore*. “Dalla flânerie al massacro”, l'intero percorso della rosa degli atti si dispiega solo in quanto l'uomo è incapace di riconoscere tale assenza di valore, tale nonsenso: anzi, si dispiega solo in quanto l'uomo proietta necessariamente un senso in ciò che fa.

“Il fatto è che chiunque agisca proietta un senso. Attribuisce un senso a ciò che fa, il che è assolutamente inevitabile e increscioso. [...] Io non ho mai potuto fare niente in vita mia. Il motivo per cui non ho mai agito? Perché non credo nel senso. Attraverso la riflessione e l'esperienza interiore ho scoperto che niente ha senso, che la vita non ha

---

<sup>961</sup> *Sommario*, pp. 95-96.

alcun senso<sup>962</sup>. Ciò non toglie che finché ci si industria si proietti un senso. Io stesso sono vissuto in simulacri di senso. Non si può vivere senza farlo<sup>963</sup>. Ma chi agisce crede implicitamente che le sue azioni abbiano un senso. Altrimenti non si darebbe da fare. [...] E ciò che si sperimenta nella vita quotidiana è tale e quale ciò che avviene nell'ambito della storia. La gente non riesce a credere che la storia non abbia almeno un po' di senso. La storia ha un *corso*, ma non un *sensò*<sup>964</sup>.

Inevitabile e increscioso: con queste parole Cioran qualifica l'impulso che spinge all'azione, che conserva la vita, che *fa* la storia. L'impulso di attribuire un senso a ciò che si fa è inscindibile dall'esistere. L'uomo, sentendosi vivere, si comporta allo stesso modo di quelle onde di cui Cioran parla in *Squartamento*:

“Se le onde si mettessero a riflettere, crederebbero di avanzare, di avere uno scopo, di progredire di lavorare per il bene del Mare, e finirebbero con l'elaborare una filosofia sciocca quanto il loro zelo<sup>965</sup>”.

È lo stupore di scoprirsi *viventi*, di scoprirsi costretti a un eterno movimento di cui si ignorano direzione e senso, a spingere gli uomini a credere di avanzare, a postulare l'idea di un progresso possibile, di un *lavoro* in vista del bene del mondo, di uno scopo verso cui tendere: in una parola a postulare la possibilità di un senso, sia per il singolo atto, che per la storia. E questa credenza è così totale e così necessaria alla vita che deve essere mantenuta intatta, pena il deterioramento della vita stessa. “Tutto è salutare, salvo interrogarsi ininterrottamente sul senso dei nostri atti, tutto è preferibile alla sola domanda che importa<sup>966</sup>”. La proiezione del senso, l'illusione del senso sono caratteristiche che ineriscono, come abbiamo detto, all'unità elementare della storia, ossia all'atto e, per naturale estensione, alla storia stessa. Giungiamo finalmente al tema che dà il titolo al nostro paragrafo: giungiamo a quel misto di valzer e mattatoio che è la storia. Come abbiamo sostenuto poche pagine fa, la storia gioca indubbiamente un ruolo di primo piano nella riflessione cioraniana: forse *il* ruolo di primo piano in quanto essa rappresenta agli occhi di Cioran l'espressione eclatante della Caduta ed è il serbatoio

---

<sup>962</sup> *Confessioni*, p. 48: “Il fatto che la vita non abbia alcun senso è una ragione di vivere – la sola, del resto”.

<sup>963</sup> Ci occuperemo della necessità dei simulacri di senso – della necessità di barare consapevolmente – nei prossimi capitoli. Cri, in particolare, il paragrafo 4.5 del presente elaborato.

<sup>964</sup> *Apolide*, p. 76.

<sup>965</sup> *Squartamento*, p. 148.

<sup>966</sup> *Confessioni*, p. 88.

inesauribile delle *verità* sull'uomo e sul destino – *verità* totalmente negative. È molto difficile individuare un percorso tra gli infiniti spunti offerti dall'opera cioraniana in merito alla storia in quanto essi si attraggono e respingono reciprocamente, percorrendo la duplicità di tutte le manifestazioni inerenti all'azione e folgorando tanto l'oggetto rappresentato quanto il pensiero<sup>967</sup>. Tuttavia, si può  *fingere* un *corso* – non uno sviluppo – del pensiero cioraniano che restituisca, quantomeno, i capisaldi della sua *visione*. Partiamo dalla *fine*...

“La passione che nutro per la storia deriva dal mio fiuto per il caduco e dal mio appetito di tutto ciò che è *spacciato*<sup>968</sup>”.

Il fiuto per il caduco, l'*Ineluttabile* di cui la storia sarebbe l'incarnazione sono i motivi scatenanti della *passione* cioraniana per essa:

“Se l'idea dell'inesorabile ci seduce e ci sostiene, è perché contiene nonostante tutto un residuo metafisico e rappresenta l'unico spiraglio di cui ancora disponiamo su un'apparenza di assoluto, in mancanza del quale nessuno potrebbe sopravvivere<sup>969</sup>”.

La possibilità di mantenere uno spiraglio su un assoluto almeno apparente risponde alla necessità di un “residuo metafisico” quanto mai indispensabile alla nostra sopravvivenza in questo momento di esaurimento di riserve sostanziali di assoluto<sup>970</sup>. E questa possibilità è garantita solo dall'idea dell'Inesorabile, solo dall'idea della catastrofe:

---

<sup>967</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., p. 32: “Non c'è infine sintesi o esegesi o corollario possibile di un pensiero che, nonostante la ricchezza e la varietà dell'articolazione, non conosca né latenze né sviluppi, né positività né direzione, perché il suo movimento consiste nel percorrere il diritto e il rovescio di ogni manifestazione, nel rivelare la complicità che sottende gli opposti, nel mettere a nudo l'inevitabile duplicità del reale, col risultato di giungere al circolo vizioso e dunque all' «irrisoluzione assoluta». È anzi l'esito – e il prodigio – che normalmente sortisce l'impresa conoscitiva e stilistica di Cioran quello di fulminare l'oggetto, togliendo la parola al critico non meno che al lettore qualunque”.

<sup>968</sup> *Squartamento*, p. 114.

<sup>969</sup> Ivi, p. 79.

<sup>970</sup> Ivi, pp. 78-79, corsivo nostro: “È senz'altro increscioso che dobbiamo affrontare la fase finale del processo storico nel momento in cui, per aver liquidato le nostre vecchie credenze, manchiamo di disponibilità metafisiche, di *riserve sostanziali di assoluto*”.

“Siamo fiduciosi, puntiamo sulla catastrofe, più conforme al nostro genio e ai nostri gusti<sup>971</sup>”.

Idea che, tra l'altro, permetterebbe a Cioran di riconciliarsi con l'uomo, con l'orrore che esso gli ispira<sup>972</sup> e che sazia il suo “appetito per ciò che è *spacciato*”, per ciò che è condannato sin dai suoi esordi:

“La fine della storia è iscritta nei suoi inizi – dato che la storia, l'uomo in preda al tempo, porta le stimate che definiscono insieme il tempo e l'uomo. Squilibrio ininterrotto, essere che non cessa di frantumarsi, il tempo è propriamente un dramma di cui la storia rappresenta l'episodio più rilevante. Che cos'è, in fondo, la storia, se non uno squilibrio anch'essa, una rapida, violenta frantumazione del tempo stesso, un impeto verso un divenire in cui più nulla diviene?<sup>973</sup>”.

La storia, quindi, “rapida e violenta frantumazione del tempo”, corre impetuosa “verso un divenire in cui più nulla diviene”: non un fine, ma una fatalità presiede ad essa. E l'uomo? Che ruolo gioca in questa immensa partita? L'uomo è preda del tempo, preda della storia; egli l'ha messa in moto e la rinnova, sacrificandosi all'esteriorità, impiegando tutte le sue energie in un fallimento annunciato<sup>974</sup>, ma non può più controllarla:

“L'uomo fa la storia; la storia, a sua volta, lo disfa. Egli ne è l'autore e l'oggetto, l'agente e la vittima. Ha creduto fino ad ora di dominarla, adesso sa che gli sfugge, che si sviluppa nell'insolubile e nell'intollerabile: un'epopea insensata, il cui esito non implica alcuna idea di finalità. Come assegnarle uno scopo? Se ne avesse uno, lo raggiungerebbe soltanto quando fosse giunta al termine. Ne trarrebbero vantaggio solo

---

<sup>971</sup> *Squartamento*, p. 79.

<sup>972</sup> Ivi, p. 78: “Alla fine delle epoche, noi la concepiamo, [...la] passione [dell'ineluttabile], come il solo modo di riconciliarsi con l'uomo, con l'orrore che esso ci ispira”.

<sup>973</sup> Ivi, p. 55.

<sup>974</sup> *La caduta*, pp. 21-22: “Invece di compiere ogni sforzo per ritrovarsi, per incontrare se stesso, la sua essenza intemporale, [ l'uomo ] ha rivolto le sue facoltà verso l'esterno, verso la storia. Se le avesse interiorizzate, se ne avesse modificato l'esercizio e la direzione, sarebbe riuscito ad assicurarsi la salvezza. Perché mai non ha fatto uno sforzo opposto a quello che esige l'adesione al tempo? Salvezza e perdizione richiedono il medesimo dispendio di energia. Perdendosi, egli dimostra che, predisposto al fallimento, aveva forza sufficiente per sfuggirvi, a condizione però di rifiutarsi alle manovre del divenire. Ma non appena ne conobbe la seduzione, si abbandonò ad essa, ne fu stordito: stato di grazia a base di ebbrezza che solo il consenso all'irrealtà dispensa”.

gli ultimi discendenti, i superstiti, i *resti*, essi soli sarebbero appagati, approfittando del numero incalcolabile di sforzi e di tormenti che avrà conosciuto il passato. Visione davvero troppo grottesca e ingiusta. Se si vuole ad ogni costo che la storia abbia un senso, lo si cerchi nella maledizione che pesa su di essa, e da nessun'altra parte. Anche l'individuo isolato potrebbe averne uno soltanto in quanto partecipa di questa maledizione. Un genio malefico presiede ai destini della storia. Essa non ha manifestamente scopo, ma è gravata da una fatalità che ne tiene il posto e che conferisce al divenire un simulacro di necessità. È questa fatalità, e soltanto essa, che permette di parlare, senza cadere nel ridicolo, di una logica della storia – e anzi di una provvidenza, una provvidenza particolare, è vero, quanto mai sospetta, i cui disegni sono meno impenetrabili di quell'altra, ritenuta benefica, giacché essa agisce in modo che le civiltà di cui guida il cammino divergano sempre dalla direzione originaria per raggiungere l'opposto delle proprie mire, per cadere nel baratro con una ostinazione ed un metodo che manifestano bene le trame di una potenza tenebrosa e ironica<sup>975</sup>.

Autore e oggetto, agente e vittima: questo è il *ruolo* dell'uomo nella storia. L'uomo è il *promotore* della storia, ma non è in grado di impedire che essa si svolga sotto l'influsso di un genio malefico, ossia che essa segua la sua *fatalità*. L'unico senso possibile per la storia risiede nella maledizione che pesa su di essa, maledizione che coinvolge anche l'uomo. Egli si *crede* creatore degli avvenimenti e superficialmente lo è, ma nel profondo non può sfuggire al suo destino. Stiamo navigando nelle acque più profonde della riflessione cioraniana. Crediamo sia necessario soffermarsi su questa questione spinosa che, in realtà, è *la* questione attorno a cui ruota tutto il nostro paragrafo: entra qui infatti in gioco la nozione di destino, di fatalità con cui non possiamo evitare di confrontarci. Per farlo ripartiremo dalla nozione di uomo come oggetto della storia per poi approdare a quella provvidenza sospetta che, secondo Cioran, regola la storia. “All'origine della mia posizione c'è la filosofia del fatalismo. La mia tesi fondamentale è l'impotenza dell'uomo, che è solo un oggetto della storia, e non il soggetto<sup>976</sup>”, sostiene Cioran in un'intervista contenuta in *Un apolide metafisico*. Un altro luogo del testo ci permette di comprendere il retroscena di questa sua affermazione:

“Io vengo dalla Romania, circostanza importante quando si tratta di capire la storia. Vengo da un paese dove non si fa la storia, ma la si subisce e basta, in cui di conseguenza si è oggetti e non soggetti della storia<sup>977</sup>”.

---

<sup>975</sup> *Squartamento*, pp. 58-59.

<sup>976</sup> *Apolide*, p. 191.

<sup>977</sup> *Ivi*, p. 278.

Riemerge, ancora una volta, il retaggio delle origini a travagliare la riflessione cioraniana: otteniamo qui un'ulteriore conferma di quanto espresso da noi nel paragrafo riguardante quell'*Asia latina* che è la Romania e in cui, altrettanto significativamente, si era parlato della rassegnazione tipica di quell'angolo d'Europa<sup>978</sup>. Ora è giunto il momento di sviluppare gli spunti da noi forniti in quel frangente. "In Europa la felicità termina a Vienna. Al di là maledizione su maledizione, da sempre<sup>979</sup>", scrive Cioran ne *L'inconveniente di essere nati*. E nel breve saggio *Piccola teoria del destino* contenuto ne *La tentazione di esistere* sviluppa tale affermazione:

"Per dispensarsi dall'agire, i popoli oppressi si rimettono al « destino », salvezza negativa e insieme mezzo per interpretare gli avvenimenti: filosofia della storia *ad uso quotidiano*, visione deterministica su base affettiva, metafisica di circostanza... Se i Tedeschi sono anch'essi sensibili all'idea di destino, non vi scorgono tuttavia un principio che interviene dall'esterno, ma piuttosto una potenza che, emanata dalla loro volontà, finisce per sfuggirgli, ritorcerglisi contro e schiacciarli. Legato al loro appetito di demiurgia, lo *Schicksal* presuppone un gioco di fatalità non tanto all'interno del mondo quanto all'interno dell'io. Come dire che, fino a un certo punto, dipende da loro. Per concepirlo esterno a noi, onnipotente e sovrano, tutto un immenso ciclo di fallimenti è richiesto. Condizione che il mio paese soddisfa in pieno. Sarebbe indecente se credesse allo sforzo, all'utilità dell'atto. E difatti non ci crede, e per una questione di buona creanza si rassegna all'inevitabile. Gli sono riconoscente per avermi tramandato, insieme al codice della disperazione, questo *savoir-vivre*, questa disinvoltura di fronte alla Necessità, come pure innumerevoli avversità e l'arte di piegarmi ad esse<sup>980</sup>."

Grazie alla nozione di *destino* i popoli oppressi approdano a un consolatorio *esonero* dall'azione: a che pro, infatti, ostinarsi ad essa quando da tempo immemore se n'è compresa l'insignificanza e l'inutilità? Il destino permette la salvezza, seppur in negativo ed è, al contempo, un mezzo per interpretare gli avvenimenti: si tratta difatti di una "filosofia della storia *ad uso quotidiano*", buona per tutte le occasioni, di una "metafisica di circostanza", di una "visione deterministica su base affettiva"... Cioran sviluppa qui una sfumatura rilevante di tale nozione, mettendo a confronto la visione dei Tedeschi, *protagonisti* della storia e quella dei paesi dell'Est, *vittime sacrificali* delle grandi potenze. La sensibilità dei Tedeschi all'idea di destino si traduce nei termini dello *Schicksal*, ossia di un gioco di fatalità interno, non al mondo, ma all'io: si tratta di una

---

<sup>978</sup> Cfr. paragrafo 1.1 del presente elaborato.

<sup>979</sup> *L'inconveniente*, p. 119.

<sup>980</sup> *La tentazione*, pp. 53-54.

nozione legata “al loro appetito di demiurgia” e rappresenta una sorta di potenza che inizialmente promana dal loro stesso io – dalla loro volontà – e che solo successivamente gli si ritorce fatalmente contro, finendo per schiacciarli. Quindi, “fino a un certo punto, dipende da loro”. La posizione dei popoli est-europei, di contro, concepisce il destino come completamente estraneo alla loro volontà, come esterno ad essi, come “onnipotente e sovrano”: questa visione, indubbiamente legata alla loro esecrazione della creazione, richiede per essere elaborata, “tutto un immenso ciclo di fallimenti”, una “competenza di suppliziati ed eruditi<sup>981</sup>”, un apprendistato secolare del ruolo della *vittima*. Ma questa nozione comporta anche, come sostenevamo poco sopra, alcuni vantaggi: *in primis* l’essere dispensati dall’azione, in secondo luogo una certa “cortesia, [una certa] *dimestichezza* con la disgrazia<sup>982</sup>”, insomma una sorta di “disinvoltura di fronte alla Necessità”. Cioran enuclea magistralmente *l’ambiguità* presente in questa nozione:

“Nelle epoche in cui prendiamo coscienza della nullità delle nostre iniziative assimiliamo il destino o alla Provvidenza, travestimento rassicurante della fatalità, camuffamento del fallimento, confessione di impotenza a organizzare il divenire, ma volontà di decifrarne le linee essenziali e di scoprirvi un senso oppure a un gioco di forze meccanico, impersonale, il cui automatismo regola le nostre azioni e persino le nostre credenze. Eppure, per quanto impersonale, per quanto meccanico sia, questo gioco lo investiamo nostro malgrado di illusioni che la sua stessa definizione esclude, lo riconduciamo – conversione dei concetti in agenti universali – a una potenza morale, responsabile degli eventi e della piega che devono prendere. In pieno positivismo non si evocava forse, in termini mistici, l’avvenire, al quale si riconosceva un’energia di un’efficacia non inferiore a quella della Provvidenza? Tant’è vero che nelle nostre spiegazioni si insinua un pizzico di teologia, inerente e anzi indispensabile al nostro pensiero, non appena esso si costringa a fornire un’immagine coerente del mondo<sup>983</sup>”.

Questo passo, tratto dal saggio che Cioran dedica a Joseph de Maistre, ci consente di avanzare nel nostro percorso. Innanzitutto, come annunciato, dipana la matassa riguardante l’ambiguità del destino: seguiamone l’argomentazione. Nelle epoche in cui prendiamo coscienza dell’insignificanza e dell’inutilità dei nostri atti (Cioran non

---

<sup>981</sup> *La tentazione*, p. 55.

<sup>982</sup> Ivi, p. 54: “La cortesia, la *dimestichezza* con la disgrazia: privilegio di coloro che, nati spacciati, hanno esordito con la propria fine”.

<sup>983</sup> E.M. Cioran, *Essais sur la pensée réactionnaire*, Éditions Fata Morgana, 1977, tr.it. di M.A. Rigoni, *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, in *Esercizi*, pp. 19-20.

specifica di che epoche si tratti), abbiamo la tendenza ad assimilare il destino a due entità diverse da esso che, in realtà, altro non sono che sue maschere: la Provvidenza e un gioco di forze meccanico e impersonale. Cominciamo dalla Provvidenza: essa è un “travestimento rassicurante della fatalità”, un modo più o meno elegante per camuffare il nostro fallimento: rappresenta infatti la nostra ammissione di impotenza nell’“organizzare il divenire”, ma si tratterebbe di un’impotenza mitigata dalla nostra volontà di decifrare “le linee essenziali” di quel divenire che ci sfugge e ci sovrasta e “di scoprirvi un senso”. Il gioco di forze meccanico e impersonale, invece, ci domina completamente con il suo automatismo regolando non solo le nostre azioni, ma anche le nostre credenze. Ma la sostanza del nostro pensiero, non appena si costringa a fornire un’immagine del mondo che aspiri alla coerenza, implica necessariamente “un pizzico di teologia” e opera un’illusoria conversione del concetto in agente universale, proiettando, nostro malgrado, anche nel meccanismo impersonale delle forze i caratteri della potenza morale, avente la responsabilità degli eventi e “della piega che devono prendere”. Attributi che esulano, anzi che sono contraddetti dalla definizione stessa di meccanismo. “Sicché il « destino » che non può volere nulla, è quello che ha *voluto* ciò che ci accade... Invaghiti dell’Irrazionale come unico modo di spiegazione noi lo guardiamo caricare la bilancia della nostra sorte, che pesa soltanto elementi negativi, di un unico genere<sup>984</sup>”. È all’opera qui il medesimo automatismo difensivo che conserva la vita, che ci spinge, inconsciamente, a proiettare un senso nei nostri atti. Esso nasconde, sotto vari travestimenti verbali, lo stesso impulso, al contempo propulsivo e consolatorio:

“Attribuire al processo storico un significato, quand’anche lo si facesse derivare da una logica immanente al divenire, significa sottoscrivere, più o meno esplicitamente, una forma di provvidenza. Bossuet, Hegel, Marx, per il fatto stesso che assegnano agli eventi un senso, appartengono a una stessa famiglia, o, almeno, non differiscono essenzialmente gli uni dagli altri, dato che l’importante non è definire, determinare questo senso, ma ricorrervi, postularlo; ed essi vi ricorrono, lo postulano. Passare da una concezione teologica o metafisica al materialismo storico significa semplicemente cambiare genere di provvidenzialismo<sup>985</sup>”.

---

<sup>984</sup> *Sommario*, p. 58.

<sup>985</sup> *Esercizi*, p. 20-21.



Ogni dottrina che assegna un senso al divenire si qualifica quindi per la partecipazione a una sorta di provvidenzialismo più o meno camuffato: per quanto distanti esse possano essere alla superficie, si incontrano in profondità – si incontrano nell’errore di postulare tale significato manifestamente inesistente, si incontrano in quella forma particolare di *schiavitù* che è la speranza.<sup>986</sup> Ci permettiamo di riproporre qui parte di una citazione precedente che non abbiamo esaminato: ora è giunto il momento di farlo.

“[La storia] non ha manifestamente scopo, ma è gravata da una fatalità che ne tiene il posto e che conferisce al divenire un simulacro di necessità. È questa fatalità, e soltanto essa, che permette di parlare, senza cadere nel ridicolo, di una logica della storia – e anzi di una provvidenza, una provvidenza particolare, è vero, quanto mai sospetta, i cui disegni sono meno impenetrabili di quell’altra, ritenuta benefica, giacché essa agisce in modo che le civiltà di cui guida il cammino divergano sempre dalla direzione originaria per raggiungere l’opposto delle proprie mire, per cadere nel baratro con una ostinazione ed un metodo che manifestano bene le trame di una potenza tenebrosa e ironica<sup>987</sup>”.

Mettendo in relazione questo passo con la nostra riflessione precedente, sembra auspicabile istituire qui una differenza tra la nozione di *destino* e quella di *fatalità*: sebbene spesso Cioran abbia usato i due termini in maniera intercambiabile, reputiamo questa differenza terminologica rilevante. Per *destino* si potrebbe infatti intendere quella filosofia della storia *ad uso quotidiano*, che è, al contempo, una salvezza negativa – in quanto dispensa dall’agire – e un mezzo per interpretare gli avvenimenti – in quanto, tramutando un concetto in agente universale, gli assegna virtù morali e responsabilità sia nell’accadere degli eventi che nel *modo* di questo stesso accadere. Per *fatalità*<sup>988</sup> invece crediamo si debba intendere quella “provvidenza particolare, quanto mai sospetta” che occupa il posto che spetterebbe al *sensu*, conferendo così “al divenire un simulacro di necessità” e permettendo di parlare, “senza cadere nel ridicolo”, di una logica della storia. I suoi disegni, tuttavia, risultano meno impenetrabili di quelli della provvidenza, *buona e impossibile*, sottesa alle dottrine di cui ci siamo occupati poco sopra: essi, infatti si sviluppano come “trame di una potenza tenebrosa e ironica” che guida le civiltà in modo che esse “divergano sempre dalla direzione originaria” per realizzare l’opposto

---

<sup>986</sup> *Squartamento*, p. 114: “Si è e si resta schiavi finché non si è guariti dalla mania di sperare”.

<sup>987</sup> Ivi, p. 59.

<sup>988</sup> *Sillogismi*, p. 79: “Ho tanto accarezzato l’idea della fatalità, l’ho nutrita a prezzo di così grandi sacrifici, che essa ha finito con l’incarnarsi: da astrazione che era, eccola qui che palpita, si erge davanti a me e mi schiaccia con tutta la vita che le ho dato”.

delle proprie mire e “per cadere nel baratro con ostinazione e metodo”. Questa la logica della storia, la logica di una maledizione di cui l’uomo porta da sempre le stigmate: esse sono la sua tara, il suo peccato *originale*.

Ogni essere che si *manifesta* rinnova a modo suo il peccato originale<sup>989</sup>.”.

Per evitare fraintendimenti e per comprendere cosa Cioran intenda con queste affermazioni, ascoltiamo alcune sue parole, in parte chiarificatrici:

“Se si sopprimesse l’idea del peccato originale, l’uomo non sarebbe più nient’altro che un enigma. Naturalmente escludo l’interpretazione teologica del peccato originale, ma senza quell’idea l’intero processo storico mi resterebbe assolutamente inaccessibile. Quello che qui voglio dire è che l’uomo è maledetto fin dall’inizio. Vi è qualcosa di spezzato nel suo essere. La natura umana conteneva fin dall’inizio un vizio nascosto. Perciò l’uomo può raggiungere solo l’illusione della libertà, e non la libertà stessa. Ma anche l’illusione della libertà, è già qualcosa. Basta averla. Se la si perde, non resta davvero più niente<sup>990</sup>”.

Questo stralcio risente di due ordini di problemi: innanzitutto Cioran ribadisce l’importanza dell’idea del peccato originale di cui ci occuperemo fra poco e tira nuovamente in ballo l’idea di libertà con cui faremo ora i conti, anche se solo a livello dell’azione e della storia. Il problema della libertà politica, infatti, sarà da noi trattato nei paragrafi seguenti<sup>991</sup>. Libertà, quindi:

“Quando agiamo, siamo persuasi di essere liberi. Ma non appena esaminiamo la nostra azione, constatiamo che, alla fine, abbiamo ceduto a un’illusione o a una semillusione. Se fossimo pienamente coscienti del fatto che le nostre azioni, i nostri atti sono determinati, non potremmo assolutamente più agire. Ogni iniziativa presuppone l’illusione di essere indipendenti. Ho deciso di fare una data cosa, ho preso una decisione. Perfetto. Ma quando si analizza più da vicino quella decisione, si riconosce senza difficoltà di essere stati come gli *schiaivi di se stessi*. Abbiamo preso quella

---

<sup>989</sup> *Sillogismi*, p. 123.

<sup>990</sup> *Apolide*, p. 281.

<sup>991</sup> Cfr. paragrafo 4.3 del presente elaborato.

decisione, d'accordo, ma ce n'era forse un'altra possibile? Ognuno, in definitiva, non è altro che la *propria* vittima<sup>992</sup>”.

L'illusione della libertà – che, con ironia, Cioran sostiene essere “già qualcosa”, *sempre meglio di niente* – a nostro avviso ha a che fare anche con il linguaggio. In un altro luogo, Cioran infatti sostiene che una parte di tale convinzione è garantita dalla possibilità di nominare i nostri atti. Ad ogni modo, ciò che Cioran qui sottolinea è un concetto molto interessante e a noi già noto: quella della *Verhängnis*, ossia della fatalità della coscienza. Quando agiamo, crediamo di essere liberi, mentre in realtà siamo stati schiavi di noi stessi, siamo stati *vittime* di noi stessi. Siamo stati vittime della nostra condizione di *individui coscienti*. Ed eccoci tornati al peccato originale: la maledizione dell'uomo è quella di essere stato segnato, anche in paradiso, da quell'orrore e rifiuto della noia, da quell'intolleranza alla minima forma di beatitudine durevole che sono la causa sia della caduta che della storia<sup>993</sup>. “Questa intolleranza, anzi questo orrore, impedendoci di trovare in noi stessi la nostra ragione di esistere ci ha fatto fare un balzo fuori della nostra identità e come fuori della nostra natura<sup>994</sup>”, scrive Cioran ne *La caduta nel tempo*. Poche pagine dopo sostiene che l'impossibilità di vivere all'unisono con se stessi è determinata dalla paura – che altro non è che un abbozzo di coscienza<sup>995</sup> – la quale, presente già virtualmente in paradiso, “ci obbliga ad affermarci *con la fuga*, [con] questa galoppata attraverso i secoli impostaci da una forma di spavento di cui noi siamo, in definitiva, l'oggetto e la causa<sup>996</sup>” – ci obbliga cioè ad affermarci con quella *fuga* che è la *storia*. Fuga dalla beatitudine dell'indistinzione, dell'esistenza indivisa, della quiete dell'unità che comporta l'affermazione dell'*onorabilità della rivolta*:

“Più che ancora che lo stile, è il ritmo stesso della nostra vita che è fondato sull'*onorabilità* della rivolta. Poiché siamo restii ad ammettere l'identità universale, poniamo l'individuazione, l'eterogeneità come fenomeno primordiale. Ora, ribellarsi significa postulare questa eterogeneità, significa concepirla in un certo modo come anteriore all'avvento degli esseri e degli oggetti. [...] Ogni atto istituisce e riabilita la

---

<sup>992</sup> *Apolide*, p. 280, corsivi nostri.

<sup>993</sup> Cfr. paragrafo 2.1 del presente elaborato.

<sup>994</sup> *La caduta*, p. 14.

<sup>995</sup> Cfr. paragrafo 1.3 del presente elaborato.

<sup>996</sup> *Ivi*, p. 18.

pluralità, e conferendo realtà e autonomia alla persona riconosce implicitamente la degradazione, il frantumarsi dell'assoluto<sup>997</sup>”.

Ogni atto, pertanto, è un atto di ribellione contro l'indistinzione, quindi contro Dio. In questo assunto sta il senso delle affermazioni cioraniane che sostenevano la natura atea di ogni rivolta<sup>998</sup>. Ogni atto, quindi, comporta la frantumazione dell'assoluto<sup>999</sup>, non può svolgersi se non opponendosi ad esso, non può che rifiutare la pienezza:

“[L'uomo] dimentica nell'azione la pienezza primordiale che lo preservava e dal tempo e dalla morte. È stato lui a votarsi alla rovina. La storia sorta dal tempo e dal movimento è condannata all'autodistruzione. Non può venire niente di buono da ciò che all'origine fu l'effetto di un anomalia<sup>1000</sup>”.

Tutto ciò che sorge dal movimento, dall'azione porta con sé un destino di morte e di autodistruzione in quanto “l'agire è contrario all'equilibrio del mondo<sup>1001</sup>” e ogni azione, inevitabilmente e ironicamente, si rivolge contro colui che l'ha intrapresa. Per questo Cioran giunge ad affermare che “ogni forma di *progresso* è una perversione, nel senso in cui *l'essere* è una perversione del non-essere<sup>1002</sup>”. Ogni progresso presuppone un regresso, in quanto, nella frantumazione della pienezza primordiale non può che affermarsi *l'esclusione*:

“I valori non si accumulano: una generazione apporta qualcosa di *nuovo* solo calpestando quello che di unico vi era nella generazione precedente. [...] L'illusione moderna ha sprofondato l'uomo nelle intermittenze del divenire: egli vi ha perduto il suo fondamento nell'eternità, la sua « sostanza ». Ogni conquista – spirituale o politica – implica una perdita; ogni conquista è *un'affermazione*... micidiale. [...] Le istituzioni, come le correnti del pensiero e del sentimento, si equivalgono. Una certa forma dello spirito non potrebbe assumerne un'altra: si è *qualche cosa* soltanto per *esclusione*: nessuno può conciliare l'ordine e il disordine, l'astrazione e l'immediatezza, lo slancio e la fatalità. Le epoche di sintesi non sono affatto creatrici: esse *riassumono* il fervore delle altre, ed è un riassunto confuso, caotico, dato che ogni eclettismo è un indizio di

---

<sup>997</sup> *La tentazione*, p. 21.

<sup>998</sup> Cfr. paragrafo 2.1 del presente elaborato.

<sup>999</sup> *Storia*, p. 82: “Agire significa tradire l'assoluto”.

<sup>1000</sup> *Apolide*, p. 252.

<sup>1001</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>1002</sup> *Confessioni*, p. 85.

*fine. A ogni passo avanti ne segue uno indietro* ecco l'infruttuosa frenesia della storia – questo divenire... stazionario... Il fatto che l'uomo si sia lasciato lusingare dal miraggio del Progresso rende ridicole le sue pretese di sottigliezza. Il Progresso? Lo si trova forse nell'igiene... Ma altrove? Nelle scoperte scientifiche? Non sono che un cumulo di glorie nefaste... Chi, in buona fede, potrebbe *scegliere* tra l'età della pietra e quella degli strumenti moderni? Vicini alla scimmia nell'una quanto nell'altra, diamo la scalata alle nuvole per gli stessi motivi per i quali ci arrampicavamo sugli alberi: soltanto i mezzi della nostra *curiosità* – pura o criminale – sono cambiati e, con riflessi travestiti, siamo più variamente rapaci. È un semplice capriccio accettare o rifiutare un periodo: dobbiamo accettare o rifiutare la storia *in blocco*. L'idea del progresso ci rende tutti dei fatui sulle vette del tempo, ma queste vette non esistono: il troglodita che tremava di spavento nelle caverne continua a tremare nei grattacieli. Il nostro capitale di infelicità si conserva intatto attraverso le epoche: abbiamo tuttavia un vantaggio rispetto ai nostri antenati: quello di aver *investito* meglio questo capitale, perché abbiamo organizzato meglio il nostro disastro<sup>1003</sup>”.

Ogni epoca si afferma sulle rovine, sulla *perversione* della precedente; ogni conquista presuppone quindi un regresso, un'affermazione assassina e *micidiale*. Il Progresso è un'illusione atta a camuffare l'inesorabile immutabilità della natura umana, della paura umana... La storia è un divenire *stazionario* e l'unico progresso possibile è quello che ci spinge inesorabilmente lontano da noi stessi, da quanto in noi resta di intemporale, di irreali<sup>1004</sup> – che ci spinge verso un disastro preciso perché meglio organizzato:

“Con ogni avvenimento che [...] si produce [nella storia] e che ci appare necessariamente irreversibile, avanziamo di un passo verso un epilogo unico, secondo il ritmo del progresso di cui adottiamo lo schema e rifiutiamo, beninteso, le fandonie. Progrediamo sì, anzi galoppiamo verso un disastro preciso, e non verso qualche mirabolante perfezione<sup>1005</sup>”.

La necessità dell'esclusione che caratterizza i valori, dato che si dispiega nell'atto, non potrà che qualificare anche i popoli che fanno la storia e tutte le loro manifestazioni. Essa, anzi, ne è il criterio, un criterio *disumano*:

---

<sup>1003</sup> *Sommario*, pp. 218-219.

<sup>1004</sup> Cfr. paragrafo 2.5 del presente elaborato.

<sup>1005</sup> *Squartamento*, p. 77.

“Soltanto i popoli falliti si avvicinano a un ideale « umano »; gli altri, quelli realizzati, portano le stigmate della loro gloria, della loro dorata bestialità<sup>1006</sup>”.

Tanto più un popolo – o un’istituzione o una fede – sarà capace di *escludere*, tanto più darà segni di vitalità: solo così potrà affermarsi nella storia, solo così potrà essere creatore del suo illusorio destino...

“Segni di vita: la crudeltà, il fanatismo, l’intolleranza; segni di decadenza: l’amabilità, la comprensione, l’indulgenza... Finché un’istituzione si fonda su istinti forti, non ammette nemici né eretici; li massacra, li brucia o li rinchioda. Roghi, patiboli, prigioni non è stata la malvagità a inventarli, ma la convinzione, qualsiasi convinzione totale. Una fede si instaura? Presto o tardi la polizia ne garantirà la « verità ». [...] Tutte le autorità hanno la loro Bastiglia: più un’istituzione è potente, meno è umana. L’energia di un’epoca si misura dal numero degli uomini che soffrono, e una credenza religiosa o politica si afferma solo grazie alle vittime che provoca, dato che la bestialità è il carattere primordiale di ogni riuscita nel tempo. Là dove un’idea si impone ci sono teste che cadono; essa non può imporsi se non a spese delle altre idee e delle teste che le concepirono o le difesero. La Storia conferma lo scetticismo; eppure essa non è e non vive se non calpestandolo; nessun avvenimento sorge dal dubbio, ma tutte le considerazioni sugli avvenimenti conducono al dubbio e lo giustificano. Ciò significa che la tolleranza – bene supremo della terra – ne è allo stesso tempo il supremo male. Ammettere tutti i punti di vista, le convinzioni più disparate, le opinioni più contraddittorie presuppone una condizione generale di stanchezza e di sterilità. Si arriva a questo miracolo: gli avversari coesistono – ma appunto perché non possono più esserlo; le opposte dottrine si riconoscono reciprocamente dei meriti perché nessuna ha abbastanza energia per affermarsi. Una religione muore quando tollera verità che la escludono; ed è proprio morto il dio nel nome del quale non si uccide più. Se un assoluto si dilegua, un vago luore di paradiso terrestre balugina... luore fugace, giacché l’intolleranza costituisce la legge delle cose umane. Le collettività si consolidano soltanto sotto le tirannidi, e si disgregano in un regime clemente; allora, in un soprassalto di energia, si mettono a soffocare le loro libertà e ad adorare i propri carcerieri plebei o coronati. Le epoche di terrore prevalgono su quelle di calma; l’uomo è contrariato molto più dell’assenza che dall’abbondanza di avvenimenti; così la Storia è il prodotto sanguinoso del suo rifiuto della noia<sup>1007</sup>”.

Si dispiega così l’estrema ironia della storia, o meglio dell’uomo nella storia: egli può affermarsi solo in nome di valori improntati alla *disumanità*, solo con l’aggressione nei confronti dell’altro uomo. Quelle che noi consideriamo le più grandi *conquiste* della sua

---

<sup>1006</sup> *Sillogismi*, p. 108.

<sup>1007</sup> *Sommario*, pp. 210-211.

vita – tolleranza, saggezza, mitezza... – sono, paradossalmente, frutto di un *deficit* di vitalità, più fisiologico che desiderato. La libertà di cui si fa vanto egli la teme più ancora di quanto la auspichi: preferirà sempre la *comodità* di un giogo alle responsabilità che essa comporta... È possibile farsi ancora illusioni su di esso? Da questa risposta deriva il nostro *contegno* di fronte alla storia – il nostro *contegno* nei confronti dell'Irrimediabile...

“Bisogna prendere la storia sul serio o assistervi da spettatori? Vedervi uno sforzo verso un fine o la festa di una luce che si avviva e impallidisce senza necessità né ragione? La risposta dipende dal nostro grado di illusione sull'uomo, dal nostro desiderio di indovinare in che modo finirà quel *misto di valzer e mattatoio* che compone e stimola il suo divenire<sup>1008</sup>”.

## 4.2 Decadenza e barbarie

“Più entro in intimità con i crepuscoli, più mi convinco che sono i cantastorie, i ciarlatani e i pazzi i soli ad aver capito qualcosa della nostra orda<sup>1009</sup>”.

“La raffinatezza è segno di vitalità deficiente, in arte, in amore e in tutto<sup>1010</sup>”.

“Alarico diceva che un « demone » lo spingeva contro Roma. Ogni civiltà stremata aspetta il suo barbaro, e ogni barbaro aspetta il suo demone<sup>1011</sup>”.

“L'Occidente è un marciume che sa di buono, un cadavere profumato<sup>1012</sup>”.

---

<sup>1008</sup> *Sommario*, p. 150, corsivo nostro.

<sup>1009</sup> *Sillogismi*, p. 122.

<sup>1010</sup> *Demiurgo*, p. 118.

<sup>1011</sup> *L'inconveniente*, pp. 118-119.

<sup>1012</sup> *Ivi*, p. 119.

Abbiamo a più riprese sottolineato come Cioran sia un grande epigono, uno spirito *moderno*<sup>1013</sup>, un amante dei grandi crepuscoli. È giunta l'ora di regolare i conti con questa fascinazione, con questa suggestione – e con la decadenza stessa...

“Nelle civiltà in declino il crepuscolo è segno di una nobile punizione. Che deliziosa ironia devono provare queste civiltà, nel vedersi escludere dal divenire, dopo aver fissato per secoli le norme del potere e i criteri del gusto! Con ciascuna di esse si spegne un intero mondo. Ah, le sensazioni dell'ultimo greco, dell'ultimo romano! Come non invaghirsi dei grandi tramonti? Il fascino d'agonia che circonda una civiltà, dopo che ha affrontato tutti i problemi e li ha meravigliosamente falsati, offre maggiori attrattive dell'inviolata ignoranza con cui essa incominciò. Ogni civiltà configura una risposta alle domande che l'universo suscita; ma il mistero rimane intatto: altre civiltà, con nuove curiosità, vi si cimenteranno, altrettanto vanamente, dato che ciascuna è soltanto un *sistema di errori*... All'apogeo si creano valori; al crepuscolo, ormai logori e disfatti, li si abolisce. Fascinazione della decadenza – delle epoche in cui le verità non hanno più vita, in cui si ammucchiano come scheletri nell'anima pensosa e arida, nell'ossario dei sogni...<sup>1014</sup>”.

Queste poche parole sono sufficienti ad aprirci una porta sull'incanto che Cioran prova per il declino delle civiltà: di quelle civiltà che, dopo aver per secoli *falsato* meravigliosamente i problemi dell'esistenza e aver imposto al mondo il *loro modo* di falsificare – “le norme del potere e i criteri del gusto” non sono altro che questo –, si ritrovano “escluse dal divenire”, attendendo e auspicando il crepuscolo come una benedizione, come “una nobile punizione”. Il declino di ognuna di esse coincide con la caduta di un intero mondo, di un particolare tentativo di risposta alle insolubili domande che l'universo suscita: ognuna di esse vi corrisponde con la sua curiosità, con il suo *sistema di errori* – senza che nessuno di questi possa intaccare quel *mistero* che è l'universo stesso. Negli ultimi spasmi di una civiltà, i valori creati quando essa era all'apogeo vengono aboliti: le sue *verità* non hanno più corso né vita e “si ammucchiano come scheletri” nelle anime ormai aride – in questi “ossari dei sogni”. Tutto questo contribuisce ad arricchire il fascino della decadenza e dell'agonia, l'incanto della rovina e della corruzione: questo fascino, per Cioran, si rivela un'attrazione ben più ammaliante

---

<sup>1013</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, cit., p. 12: “Cioran odiando crea e ricrea, ricostruisce processandole le civiltà umane, ritrova l'attuale nel punto Omega della sua anticipata distruzione, fa rivivere qualche popolo eletto coi suoi enigmi storici, le sue disperazioni, le sue – è uno spirito moderno, e l'attrattiva per noi non è mai l'origine, l'ascesa – decadenze”.

<sup>1014</sup> *Sommario*, pp. 147-148.



di quella delle origini inviolate, dell'ignoranza degli inizi – di ogni inizio. *Apolide metafisico* e per ciò stesso contemporaneo ideale di tutte le decadenze, egli ne porta le stigmate su di sé, ne è un cronista perfetto in quanto al contempo affascinato e disilluso:

“Chi appartiene organicamente a una civiltà non può identificare la natura del male che la mina, La sua diagnosi non conta gran che; il giudizio che ha su di essa lo concerne; se le usa dei riguardi è per egoismo. Meno coinvolto, più libero, l'estraneo la esamina senza calcolo e meglio ne coglie i punti deboli. Se la civiltà cade in rovina, accetterà all'occorrenza di cadere con essa, di constatare gli effetti del *fatum* su di essa e su di sé. Quanto ai rimedi, non ne possiede e neppure ne propone. Poiché sa che non si può *curare* il destino, non si spaccia per guaritore con nessuno. La sua unica ambizione: essere all'altezza dell'Incurabile...<sup>1015</sup>”.

Colui che è organicamente legato a una civiltà è quella stessa civiltà: ogni giudizio che egli formula su di essa è come se fosse un giudizio su se stesso, un giudizio interessato ed egoista. Solo l'estraneo, lo straniero, essendo meno coinvolto, può parlarne lucidamente, può coglierne i punti deboli: se essa cade in rovina, egli può accettare di cadere insieme a lei per lasciare che il *fatum* agisca su entrambi. Non possiede né propone rimedi in quanto “sa che non si può *curare* il destino”. È chiaro che Cioran incarna la figura di questo straniero, anzi che egli incarna lo straniero al massimo grado, l'esiliato dall'esistenza, da tutti i luoghi, il fanatico di un *altrove* che non esiste: nessuno meglio di lui può cogliere i sintomi della decadenza, nessuno più di lui può accettare di sprofondare con le vecchie ed esauste civiltà. E di fornirci, mediante l'autoanalisi, un preciso *sommario* di tutte le decomposizioni, un esatto riassunto di tutti i declini – per permetterci di “essere all'altezza dell'Incurabile”:

“Una civiltà comincia a decadere nel momento stesso in cui la Vita diventa la sua unica ossessione. Le epoche di apogeo coltivano i *valori* per se stessi: la vita non è che un mezzo per realizzarli; l'individuo non *sa* di vivere, *vive* – schiavo felice delle forme che genera, coltiva, idolatra. L'affettività lo domina e lo riempie. Non si dà creazione senza le risorse del « sentimento », che sono limitate; tuttavia, per chi ne avverte solo la ricchezza, esse sembrano inesauribili: questa illusione *produce* la storia. Nella decadenza, l'inacidimento permette solo due modi di sentire e di comprendere: la sensazione e l'idea. Ora, proprio in virtù dell'affettività ci si consacra al mondo dei valori, si proietta una vitalità nelle categorie e nelle norme. L'attività di una civiltà nei

---

<sup>1015</sup> *La tentazione*, p. 27.

suoi momenti fecondi consiste nel far uscire le idee dalla loro astratta inconsistenza, nel *trasformare i concetti in miti*. Il passaggio dall'individuo anonimo all'individuo cosciente non si è ancora compiuto: eppure è inevitabile. Giudicate voi stessi: in Grecia, da Omero ai sofisti; a Roma, dall'antica Repubblica austera alle « saggezze » dell'Impero; nel mondo moderno, dalle cattedrali ai merletti del XVIII secolo. Una nazione non può creare indefinitamente. È chiamata a dare senso ed espressione a una somma di valori che si esauriscono con l'anima che li ha generati. Il cittadino si risveglia da un'ipnosi produttiva: incomincia il regno della lucidità; le masse maneggiano ormai solo vuote categorie. *I miti ridiventano concetti*: è la decadenza. E le conseguenze si fanno sentire: l'individuo *vuole* vivere, converte la vita in finalità, si innalza al rango di piccola eccezione. Il bilancio di queste eccezioni costituisce il deficit di una civiltà, ne prefigura la scomparsa. Tutti giungono alla raffinatezza – ma non è proprio la radiosa stupidità dei semplici a realizzare l'opera delle grandi epoche?<sup>1016</sup>.

L'ossessione della Vita a dispetto dell'affettività è il primo evidente segno di decadenza. All'apogeo di un'epoca i *valori* vengono coltivati per se stessi e la vita è solo “un mezzo per realizzarli”. L'individuo ignora la sua vita, “non *sa* di vivere” proprio perché *vive*, proprio perché “l'affettività lo domina e lo riempie”. Illudendosi che le risorse del « sentimento » siano infinite – dato che ne coglie solo la ricchezza e non la costitutiva limitatezza –, egli è creatore e, al contempo, “schiavo felice delle forme che [egli stesso] genera, coltiva e idolatra”: come dire che in virtù dell'affettività, egli può consacrarsi al mondo dei valori e assegnare del dinamismo alle categorie e alle norme, altrimenti inerti. L'attività precipua delle epoche feconde risiede proprio in questo estrarre le idee dalla loro impalpabilità aerea, nell'operare la metamorfosi dei *concetti in miti*. A questo livello non si è ancora realizzato “il passaggio dall'individuo anonimo all'individuo cosciente”: esso però è ineluttabile in quanto le possibilità creatrici di una civiltà non sono infinite. Ogni collettività è destinata, secondo Cioran, “a dar senso ed espressione” a tutta una serie di valori che si esauriranno insieme ad essa, ossia insieme all'anima da cui sono scaturiti. È a questo livello che “l'ipnosi produttiva” cessa di fare effetto: le categorie tornano a essere vuote e astratte, ossia “*i miti ridiventano concetti*” – comincia cioè il regno della lucidità, si compie la decadenza. Ogni individuo *vuole* vivere, la vita diventa la sua finalità: egli non si identifica più con la società, assurge a “piccola eccezione”. E dalla somma di queste piccole eccezioni si crea il *passivo* di una civiltà: in essa si può leggere la prefigurazione della sua scomparsa. La raffinatezza sarà appannaggio di tutti, ma è “la radiosa stupidità dei semplici a realizzare l'opera delle grandi epoche”. Come si nota, Cioran sviluppa qui tutto il percorso di una civiltà, dalle

---

<sup>1016</sup> *Sommario*, pp. 143-144.

origini alla decadenza, dal punto di vista dei *valori* e della *coscienza*: non a caso sceglie infatti di utilizzare le nozioni di *mito* e di *concetto*. L'analisi sottesa a queste poche righe a nostro avviso sarebbe molto interessante, ma, in parte essa esula dal nostro percorso e, in parte reputiamo di averla già svolta. Ad ogni modo, qualche breve notazione o richiamo sono necessari. Cominciamo dal concetto: nozione da noi già più volte esaminata, esso è il *prodotto par excellence* dell'operazione metaforizzante dello spirito<sup>1017</sup>; prodotto che, secondo Cioran, è vuoto e astratto, privo della vitalità che l'affettività conferisce. Ora, sembrerebbe emergere qui una contraddizione con quanto affermato in precedenza: nel paragrafo 2.2 del nostro elaborato, abbiamo infatti svolto una breve analisi di quello che Cioran chiama il "*lato salottiero delle idee*" in cui egli sosteneva come fosse un errore proiettare all'interno di un'idea i nostri ardori, le nostre frenesie, insomma come fosse un errore strapparla dalla sua *naturale* (a nostro avviso, *presunta*) neutralità. Le affermazioni che abbiamo ascoltato poco fa sembrano invece affermare esattamente l'opposto e il concetto, così vituperato, pare assurgere a un ruolo quasi *positivo*. In realtà, e ancora una volta, il contrasto è solo apparente. Prima di tutto 'idea' e 'concetto' non sono la medesima cosa, come abbiamo già visto in precedenza<sup>1018</sup>: l'idea, nella visione cioraniana, scaturisce dalle profondità dell'uomo, è sempre *postuma* rispetto alla fisiologia; per questo essa non è indifferente e astratta, ma il suo *contenuto* non è nemmeno quello dell'affettività: in essa infatti non vi è proiezione di dinamismo, in quanto essa contiene già in sé il dinamismo sotterraneo degli abissi umani, dato che è scaturita da essi. Il concetto, di contro, non emerge dalle profondità dall'uomo, ma è frutto di un *lavoro* sulle sensazioni mute e scoordinate: un lavoro di limatura, per parafrase Nietzsche, di cancellazione delle peculiarità – di affinamento e degradazione dall'alto, per usare, invece, i termini di Cioran. Esso *uccide*, deve uccidere la singolarità di ogni manifestazione per renderla morta e comunicabile, deve svuotarla di contenuto per assimilarla a un evento di pensiero simile, e per ciò stesso diverso. In questo senso i concetti hanno bisogno di nuova linfa, di essere rinvigoriti dalla vitalità che un'affettività piena trasmette loro. In secondo luogo, l'affettività assume un ruolo positivo nella creazione di valori e nella consacrazione dell'uomo ad essi, quindi – a rigore – può essere qualificata come fertile; ma, ricordiamolo per l'ennesima volta, per Cioran fertilità ed illusione sono indissolubilmente legati: non a caso, parla – riferendosi alla ristrettezza del campo visivo dell'individuo delle epoche feconde riguardo alle

---

<sup>1017</sup> Cfr. paragrafi 1.3 e 2.3 del presente elaborato.

<sup>1018</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del presente elaborato.

“risorse del sentimento” – di un’illusione che produce la storia. Pertanto la connotazione dell’affettività è positiva nell’ambito della creazione, ma in termini *assoluti* – che esulano cioè dall’ambito del divenire e aventi quindi l’assoluto come *riferimento* – risulta ancora negativa, in quanto ogni creazione umana, ossia ogni atto, come sappiamo, è un tradimento dell’assoluto<sup>1019</sup>; ogni civiltà, inoltre, non può intaccare il mistero che l’universo suscita in quanto è e resta un *sistema di errori*, dato che l’accesso alla verità vera è appannaggio esclusivo di colui che rinuncia all’azione, alla storia. L’azione quindi necessita di un’affettività piena, quasi di una noncuranza inconsapevole nei confronti della vita in quanto essa è concepita semplicemente come un mezzo per realizzare i valori, non come un fine: l’individuo cosciente non ha ancora fatto la sua comparsa, in quanto l’uomo delle epoche feconde si qualifica solo in relazione alla civiltà di cui fa parte, a cui è organico e non si innalza a piccola eccezione, non rivendica il suo *nome*. Tutto questo è possibile perché una civiltà all’apogeo prospera sotto l’insegna dei suoi *miti*. La questione sul mito, sul pensiero mitologico in opposizione al pensiero concettuale è troppo complessa e troppo estranea ai nostri scopi per essere trattata qui. L’unico punto che vogliamo sottolineare riguarda il rifarsi del mito alla sfera del sentimento, dell’intuizione e non a quella della riflessione concettuale: non esiste qui alcun differimento, alcuna mediazione, ma solo l’immediatezza di una piena identificazione affettiva. La decadenza, di contro, inserisce un differimento tra l’atto e il suo fine immediato, un indebolimento dell’istintualità che coinvolge tutte le nostre azioni. Per evitare che questo assunto rimanga nel cielo dell’astrazione, Cioran sviluppa una breve disamina degli atti più istintivi, più *naturali* dell’uomo per mostrare come, nelle epoche di decadenza, assurgano anch’essi a quella che egli chiama *pienezza di declino*. Cominciamo pertanto con l’analisi della sessualità:

“C’è una *pienezza di declino* in tutte le civiltà troppo mature. Gli istinti si indeboliscono, i piaceri si dilatano e non corrispondono più alla loro funzione biologica; la voluttà diventa fine a se stessa, il suo prolungamento un’arte, l’elusione dell’orgasmo una tecnica, la sessualità una scienza. Procedimenti e ispirazioni libreschi per moltiplicare le vie del desiderio, l’immaginazione torturata per variare i preliminari del godimento, lo spirito stesso applicato a un settore estraneo alla sua natura e sul quale non dovrebbe avere presa: ecco altrettanti sintomi di impoverimento del sangue e di intellettualizzazione morbosa della carne. L’amore concepito come *rituale* rende l’intelligenza sovrana nel regno della stupidità. Gli automatismi ne soffrono; ostacolati,

---

<sup>1019</sup> Torneremo nello specifico su questi assunti nel paragrafo 4.4 del presente elaborato.

perdono quell'impazienza di scatenare un'inconfessabile contorsione; i nervi diventano teatro di malesseri e di brividi chiaroveggenti, la *sensazione* infine si prolunga oltre la sua durata bruta grazie all'abilità di due torturatori dalla voluttà studiata. È *l'individuo che inganna la specie*, è il sangue troppo tiepido per poter ancora stordire lo spirito, è il sangue raffinato e depauperato dalle idee, il *sangue razionale...*<sup>1020</sup>”.

Nelle epoche di apogeo il sangue è talmente caldo, talmente potente da stordire lo spirito, da impedirgli il dominio, e addirittura l'accesso, in ambiti dove esso non dovrebbe avere alcuna presa: solo così gli istinti rispondono al richiamo della specie, solo così sono efficaci. Nelle epoche di decadenza, di contro, gli istinti risultano indeboliti e il sangue – “raffinato e depauperato dalle idee”, divenuto “razionale” – è ormai troppo tiepido per adempiere alla propria funzione: *l'individuo* si pone più in alto della specie, la inganna – egli si innalza, come abbiamo sostenuto poco fa, al rango di piccola eccezione. L'intelligenza, rendendo l'amore un “*rituale*”, diviene sovrana in un regno dove *deve* regnare la stupidità: la carne intellettualizzata perde la vitalità e l'impazienza dei suoi automatismi, il piacere si dilata artificialmente e smette di corrispondere al suo ruolo biologico, la sessualità e l'orgasmo si mutano rispettivamente in scienza e tecnica. Inevitabilmente i nervi ne soffrono e “diventano teatro di malesseri”: si inaugura così un'era di pienezza declinante, di raffinatezza e di complessi. Il medesimo *meccanismo* lo si scopre nella gastronomia:

“Meditare le proprie sensazioni – *sapere* che si mangia: è una presa di coscienza grazie alla quale un atto elementare oltrepassa il suo fine immediato<sup>1021</sup>”.

E ancora:

“L'atto cosciente di mangiare è un fenomeno alessandrino; il barbaro si *nutre*<sup>1022</sup>”.

---

<sup>1020</sup> *Sommario*, p. 146.

<sup>1021</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>1022</sup> *Ivi*, pp. 144-145. Cioran ha sempre istituito una sorta di parallelismo tra l'atto cosciente del mangiare e l'atto cosciente dello scrivere, entrambi appresi in Francia: ad esempio in *Apolide*, pp. 34-35, scrive: “Alloggiavo in un alberghetto del Quartiere Latino, e il primo giorno, quando sono sceso alla reception per telefonare, ho trovato il gestore dell'albergo che stava decidendo il menù per il pranzo con la moglie e il figlio: lo preparavano come se fosse stato un piano di battaglia! Rimasi stupefatto: in Romania mi ero sempre

L'atto cosciente di mangiare, il *sapere* che si mangia: questo "atto elementare" si dissocia dal suo fine immediato, diventa valore fine a se stesso, non corrisponde più semplicemente alla fame, all'appetito. Il caso del barbaro è diametralmente opposto: egli si *nutre*, come gli animali, per soddisfare un bisogno immediato; mangia quello che trova, non vi medita sopra, non cerca variazioni nel menù né tantomeno raffinatezze culinarie. E neppure soffre di disturbi legati all'alimentazione, appannaggio esclusivo di noi raffinati, di noi opulenti. Cioran non sviluppa la questione dei complessi legati al cibo ma, a nostro avviso, essa rientra a pieno titolo, anche se ovviamente come effetto collaterale, del culto della buona tavola, tipico di civiltà come la nostra. Ad ogni modo, il problema di fondo è, come in un ideale circolo, il nostro punto di partenza: ossia l'eccesso di coscienza. A mano a mano che ci si inoltra verso l'exasperazione della stessa, a mano a mano che ci si inoltra nella lucidità non si è più in grado di produrre, di creare: la lucidità, ormai lo sappiamo, è sinonimo di sterilità in quanto impedisce ogni tipo di illusione e con essa, ovviamente, ogni tipo di atto. Per Cioran il principale responsabile della progressiva imposizione della coscienza è il dominio incoercibile della parola<sup>1023</sup>, anzi della conversazione, con il suo *portato* dissolutore, con la sua indiscrezione criminale<sup>1024</sup>:

“Gli istinti sono rosi dalla conversazione... Dal dialogo non è mai uscito niente di monumentale, di esplosivo, di « grande ». Se l'umanità non si fosse divertita a *discutere* le proprie forze non avrebbe superato la visione e i modelli di Omero. Ma la dialettica, devastando la spontaneità dei riflessi e la freschezza dei miti, ha ridotto l'eroe a un esemplare vacillante. Gli Achille di oggi hanno ben più di un tallone da temere... La vulnerabilità, un tempo parziale e senza conseguenze, è diventata il privilegio maledetto, l'essenza di ogni essere umano. La coscienza è penetrata ovunque, e si è insediata fin dentro il midollo; perciò l'uomo non vive più nell'esistenza, ma nella *teoria* dell'esistenza... Colui che, lucido, si comprende, si spiega, si giustifica, e domina i propri atti, non farà mai un gesto memorabile. La *psicologia* è la tomba dell'eroe. Alcuni

---

nutrito come un animale, voglio dire in modo inconscio, senza badare a cosa significasse mangiare. A Parigi mi sono reso conto che mangiare è un rituale, un atto di civiltà, quasi una presa di posizione filosofica... Allo stesso modo lo scrivere, in francese, ha smesso di essere un atto istintivo, come era quando scrivevo in rumeno, e ha assunto una dimensione deliberata, così come ho anche smesso di mangiare in modo innocente...”. Si tratta di una notazione molto interessante in quanto egli coglie una discrepanza essenziale tra la Romania e la Francia, ossia, idealmente, tra un residuo di barbarie e una civiltà decadente.

<sup>1023</sup> Cfr. paragrafo 3.4 del presente elaborato.

<sup>1024</sup> Cioran punta l'attenzione qui sul lato *nocivo* dell'espressione, sulle potenzialità di svuotamento insite in ogni confessione, in ogni tradimento, mediante la parola, dei propri segreti. Ora, probabilmente, si comprende in maniera più approfondita questo lato del paradosso di cui ci siamo occupati nel paragrafo 3.7 del presente elaborato.

millenni di religione e di ragionamento hanno indebolito i muscoli, la decisione e l'impulso all'avventura. [...] L'eroismo è diventato [talmente] desueto [che] colui che ne prova la tentazione più che consumare un sacrificio risolve un problema. *L'astrazione* si è insinuata nella vita e nella morte; i « complessi » si impadroniscono dei piccoli e dei grandi. *Dall'Iliade alla psicopatologia*: in questa formula c'è tutta la strada percorsa dall'uomo...<sup>1025</sup>,

Cioran raffina qui l'operazione da noi analizzata in precedenza: se poche pagine fa aveva tracciato una sorta di sintesi della storia di una civiltà in merito ai valori e alla vita, ora *discende* all'interno della coscienza stessa e ne esamina i riflessi sui valori e sulla vita stessa – come dire che qui il nostro pensatore va a *caccia* di profondità. Ricrea infatti, con pochi sapienti tocchi, la parabola esistenziale e coscienziale dell'uomo occidentale: parabola riassumibile nel passaggio dall'*eroe* al *nevrotico*<sup>1026</sup>, "*dall'Iliade alla psicopatologia*". Passaggio che, come sostenuto poche righe fa, si compie nel segno della conversazione, del dialogo. Da essi, a suo avviso, "non è mai uscito niente di monumentale, di esplosivo, di « grande ». L'umanità, divertendosi – mediante la dialettica – a *discutere* le proprie forze, ha finito col devastare la spontaneità dei propri riflessi e la freschezza dei propri miti. Si compie così il superamento della visione dell'Iliade, del mondo omerico della forza dominato dagli eroi a vantaggio di quegli esemplari vacillanti che sono gli Achille di oggi: essi devono temere ben più di un tallone, anzi addirittura sbandierano la propria vulnerabilità come un'essenza, come un privilegio maledetto. La lucidità acquisita con la penetrazione e l'insediamento della coscienza sin dentro al midollo impedisce a questi *eroi* moderni un qualsiasi "gesto memorabile": coloro che si comprendono, si spiegano, si giustificano – che *dominano* i propri atti – non vivono più nell'esistenza, ma "nella *teoria* dell'esistenza", ossia in una distanza incolmabile da quel fondo di barbarie che permetteva la storia. L'eroismo risulta talmente desueto che colui che ne è tentato si accinge più alla risoluzione di un problema che al compimento di un sacrificio. Alcuni millenni di religione, di ragionamento e, soprattutto, un secolo di psicologia sono stati *la tomba dell'eroe*. L'eroismo presuppone infatti decisione netta, impulso, accecamento, silenzio:

---

<sup>1025</sup> *Sommario*, p. 147.

<sup>1026</sup> Ivi, p. 250: "Una civiltà si evolve dall'agricoltura al paradosso. Tra questi due estremi si svolge la lotta della barbarie contro la nevrosi: ne risulta l'instabile equilibrio delle epoche creatrici".

“La forza dissolutrice della conversazione. Si capisce perché tanto la meditazione quanto l’azione esigano il silenzio<sup>1027</sup>”.

Come potrebbe esserne capace l’uomo della decadenza, l’uomo che, incapace di sopportare il silenzio, parla di giorno e di notte, l’uomo che non può più prendere posizione perché comprende l’avversario (il quale, proprio perché *compreso*, smette di essere tale<sup>1028</sup>), che non è più spinto da alcun impulso escludente e che è dominato dai complessi? E infatti egli non è più capace di essere eroe e tantomeno creatore. Egli avrà raggiunto, insieme alla civiltà di cui è emblema, la superiorità più alta concessa all’uomo – una superiorità *fatale*:

“Quando un intero popolo, a livelli diversi, va a caccia di sensazioni rare; quando, con le sottigliezze del gusto, complica i propri riflessi, significa che è passato a un grado di *superiorità fatale*. La decadenza non è che l’istinto diventato impuro sotto l’azione della coscienza. L’ecllettismo intellettuale e religioso, l’ingegnosità sensuale, l’estetismo – e l’ossessione della buona tavola – sono i segnali diversi di una stessa forma di spirito<sup>1029</sup>”.

Questo breve passo ci permette al contempo una sorta di sintesi e il raccordo con i nostri passi successivi: crediamo infatti di aver mostrato finora come l’istinto – attraverso la coscienza e la parola – sia “diventato impuro”, come i riflessi si siano complicati e per ciò stesso quasi inficiati, come le sottigliezze del gusto e la ricerca di sensazioni rare dominino le epoche di decadenza (come la nostra). La medesima forma di spirito è sottesa a tutte queste manifestazioni, “una stessa aridità, [...] una stessa curiosità senza molla interiore<sup>1030</sup>” segna il destino di queste civiltà. Tra le manifestazioni citate da Cioran ci restano pertanto da esaminare soltanto l’estetismo e l’ecllettismo intellettuale e religioso: partiamo da quest’ultimo. Cioran ha da sempre dimostrato un vivo interesse per il politeismo in cui egli vede il simbolo stesso del declino e della tolleranza: per ragioni di spazio non possiamo dedicare a tale tema l’attenzione che meriterebbe; tuttavia alcuni cenni sono necessari:

---

<sup>1027</sup> *L’inconveniente*, p. 100.

<sup>1028</sup> Cfr. paragrafo 4.1 del presente elaborato.

<sup>1029</sup> *Sommario*, p. 144.

<sup>1030</sup> *Ivi*, p. 145.



“Sotto il regime di molti dèi, il fervore viene diviso; quando è rivolto a un solo dio si concentra e si esaspera, per stravolgersi poi in aggressività, in *fede*. Non più dispersa, tutta l’energia converge in una sola direzione. La cosa notevole, nel paganesimo, era che non si faceva una distinzione radicale tra il credere e il non credere, tra avere la fede o non averla. Del resto, la fede è un’invenzione cristiana<sup>1031</sup>”.

La divisione del fervore, l’assenza di una distinzione radicale tra il credere e il non credere porta il paganesimo ad essere realmente tollerante, ad accettare la molteplicità delle divinità e delle dottrine – a comprendere, a non escludere. Ben diverso era il caso del cristianesimo, dove tutta l’energia veniva convogliata in un’unica direzione, dove esclusione, violenza e intolleranza verso i non credenti erano la regola e la ricetta del successo: così si forgia una tirannia millenaria, così nasce una *fede*... Come sostenevamo sul finire del capitolo precedente, solo un *deficit* di vitalità, di fede, può permettere l’emergere della tolleranza, la comprensione degli altri, la convivenza di una pluralità di posizioni opposte: per dirla nei nostri termini, la tolleranza e la libertà esigono la decadenza. Questo vale per la religione, così come per la politica; guardando oltre la specificità degli ambiti si può infatti rintracciare un medesimo *fondo*:

“Libertà è diritto alla *differenza*; essendo pluralità, essa postula lo sbriciolamento dell’assoluto, il suo dissolversi in un pulviscolo di verità ugualmente giustificate e provvisorie. Nella democrazia liberale vi è un politeismo soggiacente (o, se si vuole incosciente) e, inversamente, ogni regime autoritario ha in sé un monoteismo camuffato. [...] Non appena una divinità, o una dottrina, pretende alla supremazia, la libertà è minacciata. Se si dà alla tolleranza valore supremo, tutto ciò che la insidia deve essere considerato un crimine, a cominciare da quelle imprese di conversione in cui la Chiesa è rimasta ineguagliata<sup>1032</sup>”.

“Appena una divinità o una dottrina pretende alla supremazia” – all’egemonia, all’Unità<sup>1033</sup> – la libertà, “diritto alla differenza, pluralità essenziale”, è minacciata. Essa infatti, proprio perché pluralità, postula “lo sbriciolamento dell’assoluto”, il suo dissolvimento in una molteplicità di verità equipollenti – in quanto tutte allo stesso

---

<sup>1031</sup> *Demiurgo*, p. 35.

<sup>1032</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>1033</sup> *Esercizi*, p. 61: “Le dottrine dell’Unità [...] sono così apparentate che studiarne una qualsiasi significa meditare contemporaneamente su tutti i regimi che, rifiutando la diversità in teoria e in pratica, negano all’uomo il diritto all’eresia, alla singolarità o al dubbio”.

modo giustificabili e provvisorie, allo stesso modo inefficaci. Lo schema di fondo della democrazia liberale è proprio questo: essa presenta “un politeismo soggiacente” – o forse incosciente –, ossia una molteplicità di dottrine conviventi perché incapaci di escludersi vicendevolmente. In questo senso Cioran considera la democrazia un sintomo di decadenza, un regime in cui si è smarrito il fondo barbaro: in essa non vi è più la forza sufficiente per imporsi, ma non si è però smarrito l’istinto all’intolleranza che è la “la legge delle umane cose<sup>1034</sup>”. In essa vige infatti una sorta di raffrenamento degli istinti che comporta necessariamente la duplicità, l’inganno, l’ipocrisia. Ma anche la libertà. Nella tirannia, di contro, vi è camuffato un monoteismo con la sua forza nell’esclusione, con la sua affermazione di istinti forti. Proprio questi sono i momenti storici più prosperi perché solo le epoche feroci sono epoche creatrici: come sostenevamo nel paragrafo precedente, i valori della vita si rivelano solo a occhi iniettati di sangue, occhi ferventi e assassini... Di contro, gli occhi corrotti dei raffinati non vedono altro che la superficie, o meglio scelgono di limitarsi alla superficie in quanto comprendono che solo a quel livello si può aspirare a una parvenza di essere: essi sono le vittime del *vampirismo dello spirito*<sup>1035</sup>, di quell’accanimento della coscienza che in una società crea il vuoto delle fedi, l’assenza degli assiomi e la riduzione delle leggi al rango di ipotesi<sup>1036</sup> – di quell’accanimento che rappresenta la condizione ideale per l’epifania della libertà<sup>1037</sup>:

“Per manifestarsi la libertà esige [...] il vuoto: lo esige – e vi soccombe. La condizione che la determina è la stessa che l’annulla. Essa manca di basi: più sarà completa, e più sarà instabile, perché tutto la minaccia, perfino il principio da cui emana. L’uomo è così poco adatto a sopportarla o a meritarsela che gli stessi benefici che ne riceve lo schiacciano, ed essa finisce col pesargli a tal punto che agli eccessi che suscita egli preferisce quelli del terrore [...] Inoltre, essa appare solo soltanto in virtù di un regime che volge alla fine, al momento in cui una classe declina e si dissolve. [...] Le libertà

---

<sup>1034</sup> *Sommario*, p. 211.

<sup>1035</sup> *La tentazione*, p. 45: “Lo spirito è vampiro. Si fissa su una civiltà? La lascia prostrata, disfatta, senza respiro, priva dell’equivalente spirituale del sangue, la spoglia della sua sostanza, come dell’impulso che la trascinava ad atti e a scandali di prim’ordine. Impegnata in un processo di deterioramento da cui nulla la distrae, essa ci offre l’immagine dei nostri pericoli e la contraffazione del nostro avvenire: è il nostro vuoto, è noi; vi ritroviamo le nostre inettitudini e i nostri vizi, la nostra volontà vacillante e i nostri istinti polverizzati. La paura che ci ispira: paura di noi stessi! E se, proprio come essa, giacciamo prostrati, disfatti, senza respiro, è perché anche noi abbiamo conosciuto e subito il vampirismo dello spirito”.

<sup>1036</sup> *Storia*, p. 23: “La libertà si può manifestare solo nel vuoto delle fedi, nell’assenza degli assiomi, ed esclusivamente là dove le leggi non hanno maggiore autorità di un’ipotesi”.

<sup>1037</sup> *Sommario*, p. 145: “L’uomo è libero – e sterile – solo nelle epoche in cui gli dèi muoiono; schiavo – e creatore – solo in quelli in cui – tiranni – essi prosperano”.

prosperano soltanto in un corpo sociale malato: tolleranza e impotenza sono sinonimi. Ciò è evidente in politica, come in tutto il resto<sup>1038</sup>”.

La libertà quindi esige una società spossata, un corpo sociale malato, il crepuscolo di un regime e il declino o la dissoluzione di una classe per apparire – e per soccombere. Essa è minata in partenza: il principio da cui nasce è il medesimo che la minaccia, la condizione che la determina è la medesima che la annulla. Il suo incoercibile paradosso risiede nel fatto che più sarà completa, più sarà instabile: essa è così “disperatamente mortale [che], non appena si instaura, postula la sua mancanza di avvenire e lavora, con tutte le sue forze minate, alla propria negazione e alla propria agonia<sup>1039</sup>”. L’uomo, pur aspirandovi, è inadatto a sopportarla o a meritarsela: “gli stessi benefici che ne riceve lo schiacciano” a tal punto che egli torna a preferire la certezza produttiva della schiavitù piuttosto che gli eccessi, incontrollabili e sterili, che essa suscita<sup>1040</sup>. Per restare nell’ambito della politica, diciamo con Cioran che “le collettività si consolidano soltanto sotto le tirannidi, e si disgregano in un regime clemente; allora, in un soprassalto di energia, si mettono a soffocare le loro libertà e ad adorare i propri carcerieri plebei o coronati<sup>1041</sup>”. Quella appena descritta è esattamente la situazione dell’alessandrinismo<sup>1042</sup>, il clima delle epoche di grandi sintesi intellettuali: epoche sommamente sterili e sommamente raffinate, epoche di agonia e di pericolo...

“L’intelligenza fiorisce soltanto nelle epoche in cui le convinzioni avvizziscono, i loro articoli e i loro precetti si allentano, le loro regole si ammorbidiscono. Ogni fine d’epoca è il paradiso dello spirito, che può ritrovare i suoi estri e i suoi svaghi soltanto dentro un organismo in pieno dissolvimento. Chi ha la disgrazia di appartenere a un periodo di creazione e di fecondità ne subisce i limiti e le consuetudini; schiavo di una visione unilaterale, è chiuso entro un orizzonte ristretto. I momenti storici più fertili sono anche

---

<sup>1038</sup> *Storia*, p. 24.

<sup>1039</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>1040</sup> *Sommario*, pp. 75-76: “ [Nel cuore stesso della libertà] noi abbiamo paura – paura dell’immensità del possibile, non essendo preparati a [...] questo bene pericoloso cui aspiriamo e dinanzi al quale arretriamo. Che cosa faremo, abituati come siamo alle catene e alle leggi, di fronte a un’infinita di iniziative, a un’orgia di risoluzioni? La seduzione dell’arbitrario ci spaventa. Se possiamo intraprendere qualsiasi atto, se non vi sono più limiti all’ispirazione e ai capricci, come evitare di perderci nell’ebbrezza di tanto potere?”.

<sup>1041</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>1042</sup> *Ivi*, pp. 149-150: “L’alessandrinismo è un periodo di dotte negazioni, uno stile dell’inutilità e del rifiuto, una passeggiata di erudizione e di sarcasmo attraverso la confusione dei valori e delle fedi. Il suo spazio ideale si troverebbe all’intersezione tra l’Ellade e la Parigi di un tempo, nel punto di incontro tra l’agorà e il salotto”.

quelli più irrespirabili; si imponevano come una fatalità, benefica per uno spirito ingenuo, letale per un amante degli spazi intellettuali. La libertà non trova respiro se non tra epigoni disillusi e sterili, nelle menti delle epoche di decadenza, quelle in cui lo stile si disgrega e ispira tutt'al più un compiacimento ironico. [...] L'intiepidirsi di una fede, l'affievolirsi della sua forza instaurano negli animi un dolce vuoto e li rendono ricettivi, senza tuttavia permettere loro di continuare a illudersi davanti alle superstizioni che minacciano e incupiscono l'avvenire. A cullare lo spirito sono solo queste agonie della storia che precedono l'insania di ogni aurora...<sup>1043</sup>”.

Con queste parole, Cioran descrive il lato dolce, piacevole di queste agonie – appunto la felicità degli epigoni<sup>1044</sup>. Ma, come abbiamo già visto, queste epoche sono al contempo meravigliose e minacciate<sup>1045</sup> in quanto sono stagioni di esaurimento interiore e di disgregazione dei pregiudizi<sup>1046</sup>, di perdita di riserve d'assoluto e di curiosità superficiali: peregrinare fra le divinità e le dottrine senza “trovarvi né appagamento né pace<sup>1047</sup>” porta inevitabilmente a implorare un crepuscolo o una nuova schiavitù – la pace della morte o la tranquillità dell'asservimento...

“*L'intellettuale stanco* riassume le deformità e i vizi di un mondo alla deriva. Egli non agisce, patisce; se si volge all'idea di tolleranza non vi trova l'eccitante di cui avrebbe bisogno. Il terrore, sì, glielo procura, così come le dottrine delle quali è il risultato. È forse la sua prima vittima? Non se ne lamenterà. La sola a sedurlo è la forza che lo stritola. Voler essere libero significa voler essere se stesso; ma è esasperato di essere se stesso, di camminare nell'incertezza, di vagare attraverso le verità. [...] Così si getterà a capofitto in qualsiasi mitologia gli assicuri la protezione e la pace del giogo<sup>1048</sup>”.

Cioran compie qui un'operazione interessante: egli si propone di mostrare, incarnata nella figura emblematica dell'*intellettuale stanco*, tutta la deriva fatale di una civiltà;

---

<sup>1043</sup> *Sommario*, pp. 108-109.

<sup>1044</sup> *Felicità degli epigoni* è il titolo del *poème* da cui abbiamo tratto questa citazione.

<sup>1045</sup> Ivi, p. 54: “All'orizzonte c'è sempre un dio che minaccia”.

<sup>1046</sup> Ivi, p. 149: “Quando un popolo non ha più alcun pregiudizio nel sangue non gli resta altra risorsa che la volontà di disgregarsi. Imitando la musica, disciplina della dissoluzione, dà l'addio alle passioni, all'effusione lirica, alla sentimentalità, all'accecamento. Ormai non potrà più adorare senza ironia: il sentimento della distanza sarà per sempre il suo retaggio. Il pregiudizio è una verità organica, falsa in se stessa, ma accumulata per generazioni e trasmessa: non ce ne se ne può disfare impunemente. Il popolo che vi rinuncia senza scrupoli rinnega poi se stesso fino al punto di non avere più niente da rinnegare. La durata e la consistenza di una collettività coincidono con la durata e la consistenza dei suoi pregiudizi”.

<sup>1047</sup> Ivi, p. 145.

<sup>1048</sup> *La tentazione*, p. 37.

seguiamolo quindi nei suoi ultimi passi, ci condurrà al capolinea del nostro percorso – all’insania della *nostra* nuova aurora... Perché, crediamo sia evidente, la parabola che stiamo descrivendo è la parabola della vecchia Europa, la *nostra* parabola: come recitano i nostri aforismi posti in epigrafe, la parabola di un cadavere profumato<sup>1049</sup> che attende il suo barbaro... Raggiunta una lucidità soprannaturale, scongiurata fatalmente la follia di ogni azione<sup>1050</sup>, lo scettico “frustrato dai suoi dubbi<sup>1051</sup>” – ossia l’*intellettuale stanco* o meglio la personificazione stessa dell’Europa<sup>1052</sup> – brama una certezza qualsiasi, “un qualsiasi idolo, [...] una qualsiasi verità, purché [essi gli] siano [...] imposti e non debba [...] compiere lo sforzo di scegliere la propria vergogna o il proprio disastro<sup>1053</sup>”. Atterrito dal suo smarrimento, egli “guarda a quelli che vi sfuggono, che vi sono indenni. Ed è allora che il barbaro comincia a sedurre, ad affascinare gli animi delicati, gli animi combattuti, che lo invidiano e lo ammirano, talvolta apertamente, più spesso di nascosto, e desiderano, sia pur ammettendolo solo di rado, diventare suoi schiavi. Che pure lo temano, è innegabile; ma questo timore, per nulla salutare, contribuisce invece al loro futuro assoggettamento, li indebolisce, li paralizza e li imprigiona ancora di più nei loro scrupoli e nei loro vicoli ciechi<sup>1054</sup>”.

“Inadatto a difendere dubbi che non coltiva più o a sottoscrivere dogmi nascenti che disprezza, [lo scettico infatti] plaude, suprema rinuncia dell’intelletto, alle dimostrazioni irrefutabili dell’istinto” [...] Perciò non ci si deve stupire di vederlo – lui, esperto della sottigliezza – nell’estrema solitudine a cui giunto, ergersi ad amico e complice delle orde<sup>1055</sup>”.

---

<sup>1049</sup> *La tentazione*, p. 38: “I momenti di raffinatezza nascondono un principio di morte”.

<sup>1050</sup> Ivi, p. 41: “Niente di più dolce che trascinarsi al di qua degli avvenimenti; e niente di più *ragionevole*. Ma senza una buona dose di demenza, nessuna iniziativa, nessuna impresa, nessun gesto. La ragione: ruggine della nostra vitalità. È il pazzo che è in noi a obbligarci all’avventura; se ci abbandona, siamo perduti: tutto dipende da lui, perfino la nostra vita vegetativa. [...] Se ne va via? eccoci soli! Non si può essere insieme *normali e vivi*. [...] Se concepisco il futuro, un felice guasto della mia mente, ne è la causa. Sussisto e agisco in quanto sragiono, in quanto mando a effetto i miei vaneggiamenti. Se divento sensato, ecco che tutto mi intimidisce: scivolo verso l’assenza, [...] verso quella prostrazione che la vita dovette conoscere prima di concepire il movimento, accedo *a furia di viltà* alla natura intima delle cose. [...] Un individuo, al pari di un popolo, di un continente si estingue quando gli ripugnano i progetti e gli atti sconsiderati, quando, invece, di arrischiarsi e di precipitarsi verso l’essere, vi si rintana, vi si trincerava: metafisica della regressione, dell’al di qua, arretramento verso il primordiale!”.

<sup>1051</sup> Ivi, p. 38.

<sup>1052</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>1053</sup> Ivi, p. 39.

<sup>1054</sup> *La caduta*, p. 57.

<sup>1055</sup> Ivi, p. 59.

Solitudine essenziale, solitudine di tutta una civiltà che attende le orde come una calamità liberatoria, come un male necessario... Senza di essi saremmo *perduti*, saremmo condannati alla fascinazione del peggio, a una polemica con il nulla...

“A che serve polemizzare con il nulla? È tempo di ricomporci, di trionfare sulla fascinazione del peggio. Non è tutto perduto: restano i barbari. Da dove emergeranno? Non importa. Per il momento, ricordiamoci che presto si metteranno in marcia, e che, pur preparandosi a festeggiare la nostra rovina, meditano sui mezzi per risanarci, per porre termine al nostro raziocinare e ai nostri sproloqui. Nell’umiliarci, nel calpestarci, ci conferiranno energia sufficiente per aiutarci a morire, o a rinascere. Che vengano a sferzare il nostro pallore, a rinvigorire le nostre ombre, che ci riportino la linfa che ci ha abbandonati. Avvizziti, esangui, non possiamo reagire contro la fatalità: gli agonizzanti non si coalizzano né si ammutinano. Come contare sul risveglio, sulle collere dell’Europa? La sua sorte e persino le sue rivolte sono decise altrove. Stanca di durare, di intrattenersi ancora con se stessa, l’Europa è un vuoto verso il quale muoveranno ben presto le steppe... un altro vuoto, un vuoto *nuovo*<sup>1056</sup>”.

Attendiamo quindi il vuoto *nuovo* con una gioia funerea, con un compiacimento *elegante* – con un fiore all’occhiello...

“Avviarsi verso la fine della storia con un fiore all’occhiello<sup>1057</sup> – unico contegno dignitoso nello svolgimento del tempo<sup>1058</sup>”.

### 4.3 Politica e *désengagement*

Ora che abbiamo mostrato, a nostro avviso in maniera esauriente, la decadenza che Cioran registra nella nostra epoca, parallela dei grandi apogei dell’antichità, vorremmo permetterci un breve *excursus* nella politica, o meglio nella *visione* politica di Cioran. Crediamo di aver già fornito, seppur in maniera frammentaria, alcuni spunti a riguardo,

---

<sup>1056</sup> *La tentazione*, p. 46.

<sup>1057</sup> *Lacrime*, p. 71: “Io cerco ciò che è. La mia ricerca è priva di oggetto. Avviamoci al Giudizio con un fiore all’occhiello”.

<sup>1058</sup> *Sommario*, p. 151.

in merito soprattutto alla concezione cioraniana dell'altro e all'azione<sup>1059</sup>: ciò che ci proponiamo qui è di tirare le somme di tale percorso. Ci interrogheremo infatti sulla concezione cioraniana della società e del politico: cercheremo cioè di comprendere le loro origini e i loro moventi. Inoltre tematizzeremo la nozione cioraniana di *désengagement* in implicita opposizione alle posizioni espresse da quella che potremmo definire la faccia pulita di Parigi – il volto *buono*, diurno della *Ville Lumière*: Jean-Paul Sartre. Pur vivendo a Parigi nel medesimo periodo e, almeno durante la guerra, frequentando i medesimi luoghi<sup>1060</sup>, tra i due, a quanto ci risulta, vi era solo una conoscenza, per così dire, di vista, ma nessun rapporto diretto<sup>1061</sup>. La nostra ignoranza in materia ci impedisce di riportare eventuali riferimenti sartriani a Cioran: ci sembra tuttavia difficile che non ne conoscesse l'opera o quantomeno l'orientamento. Camus – a cui, com'è noto, Sartre è stato legato da amicizia fino alla rottura del 1952 – conosceva almeno il *Précis de décomposition*<sup>1062</sup> ed è pertanto improbabile che Sartre non ne avesse nemmeno sentito parlare. Più probabile, a nostro avviso, che Sartre non prestasse interesse all'opera del nostro rumeno. In Cioran vi sono invece vari riferimenti a Sartre, più o meno velati, di cui, però, non ci occuperemo in quanto esulano dal nostro percorso specifico<sup>1063</sup>. Ad ogni modo, al di là della conoscenza personale o dell'interesse reciproco, ciò che a noi interessa mostrare è l'opposizione pressoché totale dei loro orientamenti in merito al tema dell'*engagement*. Ci ritorneremo nel corso del paragrafo. Torniamo ora al nostro dichiarato punto di partenza: la visione della società in Cioran. Abbiamo già visto come egli sia lontanissimo dalla concezione dell'uomo come animale sociale, anzi politico: come egli, anzi, consideri la solitudine essenziale all'uomo e come egli osteggi tutti coloro che parlano per gli altri, tutti coloro, appunto, che propongono forme di aggregazione più o meno velatamente coercitive. Ascoltiamo alcune parole cioraniane che ci permetteranno di entrare nel clima:

---

<sup>1059</sup> Cfr. paragrafi 3.5 e 4.1 del presente elaborato.

<sup>1060</sup> *Apolide*, p. 209: “Durante l'ultimo anno di guerra, nel 1944, ogni mattina alle otto andavo a Saint-Germain-des-Prés, al Café Flore, come un impiegato. Dalle otto alle dodici, poi dalle due alle otto e dalle nove alle undici. Molto spesso Sartre era seduto lì, poco lontano da me. Ma a quel tempo io ero totalmente sconosciuto [...mentre] lui era già noto, non celebre come in seguito, ma già molto noto”.

<sup>1061</sup> *Ibidem*: “Non abbiamo mai parlato insieme, lo conoscevo solo di vista”.

<sup>1062</sup> *Ibidem*: “Camus l'ho visto una volta sola e non mi è piaciuto. Mi ha detto una cosa fuori posto quando ho pubblicato il mio primo libro, *Sommario di decomposizione*: «Adesso lei deve entrare nel campo delle cose davvero intellettuali». L'ho trovato incredibilmente insolente”.

<sup>1063</sup> Si tratta di uno stralcio di un'intervista (cfr. *Apolide*, p. 65) e di un *poème* del *Sommario* dal titolo *Su un impresario di idee* (cfr. *Sommario*, pp. 213-214): in entrambi i luoghi l'attenzione è posta più sulle divergenze filosofiche che su quelle politiche, anche se, nell'intervista, ritroviamo un breve accenno alla nostra questione.

“Guardatevi attorno: dappertutto larve che predicano; ogni istituzione riflette una missione; i municipi hanno il loro assoluto non meno dei templi; l’amministrazione, con i suoi regolamenti – metafisica ad uso delle scimmie... Tutti si sforzano di correggere la vita di tutti: vi aspirano i mendicanti, e perfino gli incurabili: i marciapiedi del mondo e gli ospedali traboccano di riformatori. [...] La società – un inferno di salvatori!<sup>1064</sup>”.

Per Cioran, quindi, lungi da essere il luogo a cui gli uomini sono portati *per natura*, la società è un inferno popolato da salvatori, un crogiuolo di *missioni* incarnate tutte miranti a correggere la vita di tutti, un coacervo di assoluti *da scimmie*...

“Dagli spazzini agli snob, tutti prodigano la loro generosità criminale, tutti dispensano ricette di felicità, tutti vogliono dirigere i passi di tutti: la vita in comune diviene perciò intollerabile, e la vita con se stessi più intollerabile ancora: quando non si interviene negli affari altrui, si è così preoccupati dei propri che si converte in religione il proprio io, oppure, apostoli alla rovescia, lo si nega: siamo vittime del gioco universale...<sup>1065</sup>”.

Dispensatori della loro generosità criminale, tutti gli uomini mirano a dirigere la vita di tutti, dispensando ricette di felicità: nessuno sfugge a questo “gioco universale”, nessuno può uscirne. È un’ulteriore illusione credere di esserne esenti, evitando di occuparsi degli affari altrui: il nostro io, a cui abbiamo dedicato tutte le nostre energie e tutta la nostra attenzione diventa religione, soddisfa esso stesso quel bisogno di credere che ha infestato lo spirito; e se ancora ci spingiamo oltre e nel tentativo di fuggire anche a tale schiavitù neghiamo il nostro stesso io, neppure per questo ne saremo sollevati – gli dimostreremo anzi la stessa attenzione, la stessa fede, la stessa *cura* di colui che lo idolatra, pur trattandosi di attenzione, fede e *cura* negative: cambia solo il verso, non l’atteggiamento, non l’impulso. “Decisamente non sapremo mai perché i nostri antenati non si siano trincerati nelle caverne<sup>1066</sup>”, scrive Cioran, coerentemente con gli assunti precedenti. E aggiunge:

“[Il male] della civiltà, nato dalle nostre opere o dai nostri capricci, tanto più opprimente in quanto ci sembra fortuito, porta il marchio di una scelta o di una fantasia, di una fatalità premeditata o arbitraria; a torto o a ragione, crediamo che avrebbe potuto non

---

<sup>1064</sup> *Sommario*, p. 15.

<sup>1065</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>1066</sup> *La tentazione*, p. 126.



svilupparsi, e che solo da noi dipendeva che non insorgesse. E questo ce lo rende, una volta per tutte, ancora più odioso di quanto non sia. Non ci rassegniamo a doverlo sopportare e a far fronte alle miserie sottili che ne derivano, quando potevamo accontentarci di quelle grossolane e, tutto sommato, sopportabili, di cui la natura ci ha largamente provvisti<sup>1067</sup>”.

La società appare pertanto a Cioran come arbitraria, se non addirittura evitabile: “una fantasia” o “una scelta”, ad ogni modo un errore che dipendeva da noi scongiurare. Questo la rende, ai suoi occhi, ancora più odiosa in quanto aggiunge miserie sottili a quelle grossolane così generosamente forniteci dalla natura. La società quindi è un eccesso che esulava dalle nostre necessità primordiali – essa “si fonda [infatti] sulla nostra propensione all’irreale e all’inutile<sup>1068</sup>” –, una sorta di fatalità incomprensibile con cui dobbiamo fare i conti. Le sue origini restano dunque per Cioran inspiegabili; allo stesso modo risulta miracoloso che essa possa conservarsi:

“Qualunque sia la grande città dove il caso mi porta, mi meraviglio che non vi si scatenino tutti i giorni sommosse, massacri, una carneficina inaudita, un disordine da fine del mondo. Come possano coesistere tanti uomini in uno spazio così ridotto, senza distruggersi, senza odiarsi mortalmente? Per la verità si odiano, ma non sono all’altezza del loro odio. Questa mediocrità, questa impotenza salva la società, ne assicura la durata e la stabilità. Di tanto in tanto vi si produce qualche scossa di cui i nostri istinti approfittano; poi continuiamo a guardarci negli occhi come se nulla fosse accaduto e a coabitare senza sbranarci troppo manifestamente. Tutto rientra nell’ordine, nella calma della ferocia, altrettanto temibile, in ultima istanza, del caos che l’aveva interrotta<sup>1069</sup>”.

Sono la mediocrità e l’impotenza degli uomini – l’incapacità di essere all’altezza del proprio odio – a essere i garanti della durata e della stabilità della società: la sua cifra è la “calma della ferocia” altrettanto temibile del caos che, a volte, può interromperla per lasciare libero sfogo agli istinti. Quest’ordine presuppone necessariamente un indebolimento degli istinti stessi, una sorta di coercizione che viene imposta; non si spiegherebbe altrimenti perché Cioran parli del fatto che i nostri istinti approfittano dei momenti di caos, delle scosse, delle discontinuità potremmo dire all’interno della continuità calma e terribile dell’ordine. Ma quali sono gli istinti naturali dell’uomo nei

---

<sup>1067</sup> *La caduta*, p. 37.

<sup>1068</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>1069</sup> *Storia*, p. 101.

confronti dell'altro uomo? In parte già ci è già noto grazie alle osservazioni svolte in precedenza. Crediamo sia comunque opportuno riprenderle brevemente:

“Vivere veramente vuol dire rifiutare gli altri; per accettarli, bisogna saper rinunciare, farsi violenza, agire contro la propria natura, *indebolirsi*. Si concepisce la libertà soltanto per se stessi; e non la si estende al prossimo se non al prezzo di sforzi estenuanti; da qui la precarietà del liberalismo, sfida ai nostri istinti, riuscita breve e miracolosa, stato eccezionale, all'antipodo dei nostri imperativi profondi. Noi siamo naturalmente inadatti al liberalismo, al quale soltanto il logoramento delle nostre forze ci apre. Miseria di una razza che deve afflosciarsi da un lato per nobilitarsi dall'altro, e della quale nessun rappresentante, a meno di una precoce decrepitezza, sacrifica a principi «umani»<sup>1070</sup>”.

L'uomo, per natura, rifiuta l'altro uomo: per accettarlo deve “farsi violenza”, deve “indebolirsi”, deve “agire contro la propria natura”. Il medesimo meccanismo vale per la libertà: concepita naturalmente solo per se stessi, viene estesa agli altri solo pagando lo scotto di sforzi continui ed estenuanti. L'uomo è dominato dalla sete di potenza, di dominio nei confronti degli altri: il regime *naturale*, secondo Cioran, non è quello liberale, “stato eccezionale”, “riuscita breve e miracolosa”, antipode dei nostri “imperativi profondi”, ma piuttosto la tirannia. La motivazione profonda dell'interesse che Cioran riserva ai tiranni risiede appunto nel fatto che “essi ci rivelano a noi stessi, incarnano e illustrano i nostri segreti<sup>1071</sup>”. Cioran, mediante la figura del tiranno, si premura quindi di squadernare quelle che, a suo avviso, sono le molle dell'agire umano in generale e dell'agire politico nello specifico. Seguiamolo in questa nuova digressione: ci servirà.

“Chi non ha conosciuto la tentazione di essere il primo nella comunità non capirà nulla del gioco politico, della volontà di assoggettare gli altri per farne degli oggetti, né intuirà gli elementi di cui si compone l'arte del disprezzo. Sono rari coloro che non hanno mai provato, in una misura qualsiasi, la sete di potenza: essa è conforme alla nostra natura e tuttavia, a considerarla bene, assume tutti i caratteri di una condizione morbosa, di cui guariamo soltanto per caso oppure per una maturazione interiore affine a quella che si produsse in Carlo V allorché, abdicando a Bruxelles all'apice della gloria, insegnò al mondo che l'eccesso di stanchezza poteva suscitare scene altrettanto ammirevoli dell'eccesso di coraggio. Ma, anomalia o meraviglia, la rinuncia, sfida alle nostre

---

<sup>1070</sup> *Storia*, p. 14.

<sup>1071</sup> *Ivi*, p. 34.

costanti, alla nostra identità, interviene soltanto in momenti eccezionali, caso limite che appaga il filosofo e confonde lo storico<sup>1072</sup>”.

Il primo tratto caratteristico dell'uomo che la figura del tiranno ci permette di individuare risiede nella sete di potenza: nostra costante e nostra identità, essa si declina in quella “volontà di assoggettare gli altri per farne degli oggetti” che sta alla base del gioco politico. In realtà essa, seppur conforme alla nostra natura, assume i caratteri di una condizione morbosa per cui non esiste guarigione che non sia casuale o straordinaria: la rinuncia, difatti, è “anomalia o meraviglia”, “caso limite” che “interviene solo in momenti eccezionali” e che lascia disorientato lo storico di professione e che appaga quel vizioso dell'anomalia che è il filosofo (nell'ottica di Cioran). Questa sete di potenza si traduce e si declina nel sentimento principe della politica: ossia l'ambizione, questa “follia dinamica<sup>1073</sup>”:

“Esaminatevi mentre l'ambizione vi tormenta, mentre ne subite la febbre: [...] intossicati d'avvenire per abuso di speranza, vi sentite subito responsabili del presente e del futuro, nel cuore della durata, carica dei vostri brividi, e con la quale, agenti di un'anarchia universale, sognate di esplodere. [...] Fonte di turbamenti, di malesseri senza pari, la follia politica, se sommerge l'intelligenza, favorisce in compenso gli istinti e vi sprofonda in un caos salutare. L'idea del bene e soprattutto del male che immaginate di poter compiere vi rallegrerà ed esalterà; e tale sarà la prova di forza, il prodigio delle vostre infermità, che esse vi renderanno padroni di tutti e di tutto. [...] L'ambizione è una droga che fa di colui che vi si dedica un demente in potenza. Chi non ha osservato in sé o negli altri queste stigmate, quest'aria di animale smarrito, questi tratti inquieti e come accesi da un'estasi sordida, rimarrà estraneo ai malefici e ai benefici del Potere, inferno tonificante, sintesi di veleno e di panacea<sup>1074</sup>”.

Quando si è posseduti dall'ambizione si è completamente immersi nel divenire, si è “nel cuore della durata”; prospera cioè in noi quell'obnubilamento salutare che permette di essere fonte di avvenimenti, di ritenersi “centro, ragione ed esito del tempo<sup>1075</sup>”, di sentirsi “responsabili del presente e del futuro”. Abbiamo deciso di qualificare questo stato come obnubilamento in quanto la “follia politica”, la febbre che rode l'ambizioso –

---

<sup>1072</sup> *Storia*, p. 53.

<sup>1073</sup> *Ivi*, p. 56

<sup>1074</sup> *Ivi*, pp. 53-54.

<sup>1075</sup> Cfr. paragrafo 4.1 del presente elaborato.

tramutandolo in “un demente in potenza” – comporta un acuirsi e un dispiegarsi degli istinti e una contemporanea sommersione dell’intelligenza, la quale è cifra, come ormai sappiamo, solo delle epoche di decadenza. L’ambizioso prova un’esaltazione incontrollabile anche solo a immaginare il bene e soprattutto il male che potrà compiere e grazie a queste infermità assurgerà a essere davvero *padrone* di tutto e di tutti. L’“aria da animale smarrito”, “i tratti inquieti” e come trasfigurati da una variante sordida dell’estasi sono le “stigmati” con cui l’ambizione segna coloro che possiede: costoro godranno dei benefici e dei malefici del Potere, che è al contempo inferno e tonico, veleno e panacea. L’ambizioso quindi aspira al potere, alla potenza, al dominio:

“Un Cesare è più simile a un sindaco di paese che a uno spirito sovranamente lucido, ma privo di istinto di dominio. L’importante è comandare: la quasi totalità degli uomini aspira a questo. Che abbiate in mano vostra un impero, una tribù, una famiglia o un domestico, farete comunque valere le vostre doti di tiranno, glorioso o caricaturale: ai vostri ordini c’è tutto un mondo o una sola persona. Così si crea la serie di calamità che nascono dal bisogno di dominare... Siamo circondati da satrapi: ciascuno di essi – a seconda dei suoi mezzi – si cerca una folla di schiavi o si contenta di uno solo. Nessuno basta a se stesso: il più modesto troverà sempre un amico o una compagna su cui far valere il proprio sogno di autorità. Chi obbedisce si farà obbedire a sua volta: da vittima diventa carnefice: questo è il desiderio supremo di tutti. Soltanto i mendicanti e i saggi non lo provano – a meno che il loro gioco non sia più sottile... [...] Finché gli uomini avranno la passione della città, regnerà in essa un cannibalismo mascherato. L’istinto politico è conseguenza diretta del Peccato, la materializzazione immediata della Caduta. Ciascuno dovrebbe essere preposto alla propria solitudine, ciascuno sorveglia quella degli altri. Gli angeli e i banditi hanno i loro capi: come potrebbero le creature intermedie – il grosso dell’umanità – non averne? Togliete loro il desiderio di essere schiavi o tiranni: demolirete la città in un batter d’occhio. Il patto delle scimmie è siglato per sempre; e la storia va per la sua strada, orda affannata tra crimini e sogni. Niente la può fermare: quegli stessi che la esecrano partecipano alla sua corsa...<sup>1076</sup>”.

Il desiderio di dominio è iscritto nella natura dell’uomo e accomuna i grandi condottieri al più modesti degli uomini: tutti mirano a comandare, a esercitare potere – su una moltitudine o su un singolo individuo, non c’è differenza. Ciò che è sotteso a tali atteggiamenti è la medesima brama, il medesimo istinto: colui che deve obbedire, si farà obbedire a sua volta – la trasformazione da vittima a carnefice è compiuta, si *deve* compiere. In un altro luogo, Cioran sostiene in maniera molto significativa che dobbiamo a tutte le vittime una pietà senza illusioni, in quanto, se ne avessero avuto la

---

<sup>1076</sup> *Sommario*, pp. 139-140.

possibilità ossia se la contingenza storica le avesse favorite, si sarebbero comportate nel medesimo modo – se non addirittura peggio – dei propri carnefici. La società si basa quindi su una sorta di cannibalismo mascherato, sull'impossibilità di dar sfogo ai propri istinti, sulla condanna alla duplicità *cortese*, sul *differimento* della crudeltà:

“Niente rende più infelici che il dovere di resistere alla propria essenza primitiva, al richiamo delle proprie origini. Ne derivano quei tormenti dell'uomo civile ridotto al sorriso, aggiogato alla cortesia e alla duplicità, incapace di annientare l'avversario se non con il discorso, votato alla calunnia e come disperato di dover uccidere senza agire, con la sola virtù della parola, questo pugnale invisibile. Le vie della crudeltà sono varie. Sostituendosi alla giungla, la conversazione permette alla nostra bestialità di consumarsi senza danno immediato per i nostri simili. Se, per il capriccio di qualche potenza malefica, perdessimo l'uso della parola, nessuno si sentirebbe più al sicuro. Il bisogno di uccidere, iscritto nel nostro sangue, siamo riusciti a trasferirlo nei nostri pensieri: soltanto questa acrobazia spiega la possibilità, e la permanenza della società<sup>1077</sup>”.

Pertanto i nostri imperativi, le nostre esigenze profonde si volgono verso gli altri solo nella misura in cui essi sono strumenti o vittime sacrificali all'altare della nostra affermazione; la violenza *primitiva*, precedente la civiltà, è stata convogliata nella conversazione, questo agone senza vittime reali, questo agone la cui violenza è differita e la cui crudeltà, per riprendere le parole di Colli riguardo alla dialettica, è più apollinea. La parola, pertanto, si conferma come artificio per la sopravvivenza<sup>1078</sup>, ma estende il suo dominio da un piano privato, coscienziale potremmo dire, a quello pubblico, risultando una sorta di garante per la società. Garante imperfetto<sup>1079</sup>, ma sufficiente allo scopo, essa domina su una società di infelici, di *forzati* del sorriso, di ipocriti: situazione *normale*, secondo Cioran, per coloro che vivono opponendosi ai propri imperativi, alle

---

<sup>1077</sup> *Storia*, pp. 76-77.

<sup>1078</sup> Cfr. paragrafo 3.4 del presente elaborato.

<sup>1079</sup> *Ivi*, p. 77: “Si dovrà concludere che riusciamo a vincere la nostra corruzione nativa, il nostro talento omicida? Significherebbe ingannarsi sulle capacità del verbo ed esagerarne i sortilegi. La crudeltà ereditata, di cui disponiamo, non si lascia domare facilmente, finché ci si abbandona ad essa completamente e non la si esaurisce, finché la si conserva nell'intimità più segreta di sé, non si giunge ad emanciparsene realmente. Il vero assassino medita il suo delitto, lo prepara, lo compie e, compiendolo, si libera per un certo tempo dei suoi impulsi; in compenso, chi non uccide perché non può uccidere, pur avendone la voglia, l'assassino non realizzato, velleitario ed elegiaco della strage, commette coll'immaginazione un numero infinito di crimini e langue e soffre molto più dell'altro, perché si porta dietro il rimpianto di tutti gli atti abominevoli che non ha saputo perpetrare”.

proprie passioni. E con questo si ritorna ai tiranni, a coloro che, in *grande*, realizzano la passione del crimine – passione comune, nostra passione.

“[...] La passione del crimine [...] l’abbiamo anche noi tutti, finché esistiamo: attentato contro gli altri o contro noi stessi. Soltanto che in noi resta inappagata, di modo che le nostre opere, quali che siano, derivano dalla nostra incapacità di uccidere o di ucciderci. Non sempre ne conveniamo, misconosciamo volentieri l’intimo meccanismo delle nostre infermità. [I tiranni] ci rivelano a noi stessi, incarnano e illustrano i nostri segreti. [...] Non sono forse come la proiezione del cattivo genio che ci abita e ci persuade che l’ideale sarebbe di fare il vuoto intorno a noi? È con tali pensieri e tali istinti che si forma un impero: vi coopera quel sottofondo della coscienza, in cui si celano le nostre tare più care<sup>1080</sup>”.

Una società basata su tale cannibalismo mascherato, sulla volontà di dominio, sul differimento della violenza primitiva – sull’*esclusione* – come tratterà l’altro da sé? E l’altro che essa porta con sé, colui che al suo interno mira a distinguersi? La società come tratterà il suo *traditore*, *l’eretico*? Cominciamo con il rivolgerci all’altro da sé, al non civilizzato.

“L’interesse che il civilizzato nutre verso i popoli cosiddetti arretrati è dei più sospetti. Incapace di continuare a sopportarsi, egli si adopera a scaricare su di loro l’eccedenza dei mali che lo opprimono, li incita a provare le sue miserie, li scongiura di affrontare un destino che non può più sfidare da solo. A furia di considerare quanta fortuna hanno avuto a non essersi « evoluti », prova nei loro confronti il risentimento del temerario, abbattuto e sfasato. Con che diritto se ne restano in disparte, lontani dal processo di degradazione che patisce lui da tanto tempo e a cui non riesce a sottrarsi? La civiltà, opera sua, sua pazzia, gli appare come un castigo che ha inflitto a se stesso e che vorrebbe a sua volta far subire a quelli che finora vi sono sfuggiti. « Venite a dividerne le calamità, siate solidali con il mio inferno »: questo è il senso della sua sollecitudine verso di loro, questo è il fondamento della sua indiscrezione e del suo zelo. Esasperato dalle proprie tare e, ancor più dai propri « lumi », non ha pace se non li impone a coloro che ne sono felicemente esenti. Egli procedeva così già all’epoca in cui, ancora per nulla « illuminato » né stanco di sé, si abbandonava alla propria avidità, alla propria sete di avventure e di infamie<sup>1081</sup>”.

---

<sup>1080</sup> *Storia*, p. 34.

<sup>1081</sup> *La caduta*, p. 30.

Le fonti di quella sorta di umanitarismo che spinge l'uomo a interessarsi dei popoli arretrati sono, secondo Cioran, quantomeno sospette: esse celerebbero la sua incapacità a sopportarsi e una sorta di necessità di scaricare su di essi l'eccedenza dei mali che lo opprimono, al fine di coinvolgerli nel suo stesso destino, di aggiogarli alla sua passione masochista per la civiltà. È quasi fisiologico che un'epoca civilizzata e raffinata, all'apogeo dell'artificio, abbia "la nostalgia dell'ingenuità, della condizione che più le manca[...]"<sup>1082</sup>: ciò che è più singolare è che auspichi un ritorno alla natura, idealizzata se non addirittura inesistente<sup>1083</sup>, mentre matura un astio feroce nei confronti di coloro che sono esenti dal suo *vizio* per l'«evoluzione», per il *progresso*<sup>1084</sup>. Un astio e un risentimento da "temerario": il fondamento della sua sollecitudine e del suo zelo filantropico risiederebbe proprio in questo. E il fine di tale generosità dove risiederebbe? Secondo Cioran, il civilizzato mirerebbe all'instaurazione dell'*anomalia*, "l'anomalia monotona e abitudinaria, convertita in regola di condotta, in imperativo"<sup>1085</sup>, – l'anomalia tecnologica, meccanica – a danno di tutte le anomalie che da essa si discostano. Proprio per questo motivo egli "si accanisce a livellare, a uniformare il paesaggio umano, a cancellarne l'irregolarità, a bandirne le sorprese"<sup>1086</sup>, a *globalizzare* la sua ansia eretta a sistema, il suo culto dello sforzo e della macchina – il suo culto della scelta, dell'impegno. Lo stesso avviene all'interno della civiltà stessa con colui che si rifiuta all'omologazione, con colui che non accetta i presupposti della civiltà:

“Provate a essere liberi: morirete di fame. La società vi tollera soltanto a patto che siate successivamente servili e dispotici; è una prigione senza guardiani – ma dalla quale non si evade senza perire. Dove andare, quando non si può più vivere se non nella città pur non avendone gli istinti, e quando non si è né tanto intraprendenti da mendicare né tanto equilibrati da dedicarsi alla saggezza? Alla fin fine, si rimane lì, come tutti, fingendo di affaccendarsi; ci si decide a questo passo estremo grazie alle risorse dell'artificio, dato che è meno ridicolo simulare la vita che viverla"<sup>1087</sup>.

---

<sup>1082</sup> *Squartamento*, p. 47.

<sup>1083</sup> *Sommario*, p. 201: "La sua esistenza [nella fattispecie quella del moralista, che, però, può assurgere a emblema della *raffinatezza*, e quindi della decadenza, delle nostre civiltà] si perde nella ricerca di una «natura» che non esiste e che, se anche esistesse, gli sarebbe altrettanto estranea degli artifici che ad essa sono stati aggiunti".

<sup>1084</sup> Cfr. paragrafi 4.1 e 4.4 del presente elaborato.

<sup>1085</sup> *La caduta*, p. 44.

<sup>1086</sup> *Ibidem*.

<sup>1087</sup> *Sommario*, p. 139-140.

La negazione di Cioran è più profonda di quella dell'eretico *occasionale*, ossia di colui che è, per ora, escluso dal potere dominante, in attesa di prendere il potere e poter escludere a sua volta. Egli infatti si rifiuta al gioco politico, all'obbligo di essere successivamente "servile e dispotico", egli nega che la verità consista nella scelta. Al contempo però è consapevole che, per sopravvivere in "questa prigione senza guardiani", bisogna fingere di affaccendarsi, dissimulare l'appartenenza al gregge, compiere i medesimi atti: essa non accetta – non *può* accettare – il fatto che tu sia *libero* dalle superstizioni che sorreggono la sua esistenza. Prima fra tutte, la necessità della scelta, dell'accasarsi a un dogma – per dirla nei nostri termini, la necessità dell'*engagement*:

“Non appena qualcuno si lascia irretire da una certezza, invidia le vostre opinioni fluttuanti, la vostra resistenza ai dogmi e agli slogan, la vostra beata incapacità di infeudarvi ad essi. Arrossendo segretamente di appartenere a una setta o a un partito, vergognandosi di possedere una verità e di esserne schiavo, non ne vorrà ai suoi nemici dichiarati, a coloro che ne posseggono un'altra, ma a voi, all'Indifferente, reo di non perseguirne nessuna. Per sfuggire alla schiavitù in cui è caduto lui, cercate rifugio nel capriccio o nell'approssimazione? Farà di tutto per impedirvelo, per costringervi a una servitù analoga e, possibilmente, identica alla sua<sup>1088</sup>”.

Non è all'opera qui “l'accanimento a bandire dal paesaggio umano l'irregolare, l'imprevisto e il difforme<sup>1089</sup>” di cui si parlava poco sopra a proposito dei popoli arretrati? Chiunque abbia una convinzione, chiunque si sia infeudato in un dogma e se ne senta – nascostamente, vergognosamente – schiavo, considera suo vero nemico non tanto l'avversario *esteriore*, ossia colui che persegue un'altra verità, fosse anche diametralmente opposta alla sua, quanto l'avversario *profondo*, colui che mette in questione radicalmente, con la sua *indifferenza*, con il suo disimpegno, l'impianto su cui si fonda la società e la convivenza politica:

“Se prendessimo l'abitudine di guardare oltre il contenuto specifico delle ideologie e delle dottrine, vedremmo che rifarsi a una di esse anziché a un'altra non implica affatto un qualche dispendio di sagacità. Coloro che aderiscono a un partito credono di distinguersi da coloro che ne seguono un altro, mentre tutti, fin dal momento in cui

---

<sup>1088</sup> *La caduta*, p. 31.

<sup>1089</sup> *Ivi*, p. 29.



scelgono, si incontrano in profondità, esprimono una stessa natura e si differenziano solo in apparenza grazie alla maschera che assumono. È follia immaginare che la verità consista nella scelta, quando ogni presa di posizione equivale a una forma di disprezzo della verità. Sventuratamente, scelta, presa di posizione sono una fatalità alla quale nessuno sfugge; ognuno di noi deve optare per una non-realtà, per un errore, da quei convinti forzati, da quei malati, da quei febbricitanti che siamo: i nostri assensi, le nostre adesioni sono altrettanti sintomi allarmanti. Chiunque si identifichi con una qualsiasi cosa manifesta disposizioni morbose: non c'è salvezza né salute al di fuori dell'essere puro, puro come il vuoto<sup>1090</sup>.

Rifarsi a una dottrina (o a un'ideologia) piuttosto che a un'altra, secondo Cioran, non implica alcuna accortezza: esse infatti sarebbero solo *maschere* esteriori, apparenze mediante le quali si dissimula un'unica e medesima natura profonda – la convinzione “che la verità consista nella scelta”. Come abbiamo già sottolineato<sup>1091</sup>, e come ribadiremo tra breve<sup>1092</sup>, Cioran ritiene impossibile l'accesso alla *verità vera* nel mondo della storia – quindi dell'azione, della scelta –, che difatti si muove a livello delle verità d'errore: verità di superficie, utili all'azione stessa, ma costitutivamente parziali, escludenti – *false*. Cioran ribadisce poi l'impossibilità di evadere dalla prigione senza carcerieri che è la società – o la storia stessa: la fatalità dell'atto, della presa di posizione, della scelta grava su tutti noi: odierni *malati* e *febbricitanti*, manifestiamo tendenze morbose ogniqualvolta acconsentiamo a qualsiasi cosa, dato che l'unica possibilità di salvezza sarebbe la purezza dell'essere vuoto. Con questo passo, Cioran ci ha permesso di comprendere le motivazioni profonde del suo *désengagement* e, al contempo, la sostanziale impossibilità di porsi all'esterno dell'universo politico, se non mediante le virtù della dissimulazione<sup>1093</sup>. Egli aveva già espresso posizioni analoghe in *Storia e utopia*: ascoltiamole brevemente, in quanto ci permetteranno un ulteriore, seppur piccolo, raffinamento della nostra analisi:

“Non aver mai l'occasione di prendere posizione, di decidersi o di definirsi: non c'è voto che io faccia più spesso di questo. Ma noi non riusciamo a dominare i nostri umori, questi atteggiamenti in germe, questi abbozzi di teoria. Visceralmente inclini alla formazione di sistemi, ne costruiamo senza tregua, specialmente in politica, regno di pseudoproblemi in cui si dilata il cattivo filosofo che è in ognuno di noi, campo dal

---

<sup>1090</sup> *Esercizi*, pp. 20-21.

<sup>1091</sup> Cfr. paragrafi 2.8 e 4.1 del presente elaborato.

<sup>1092</sup> Cfr. paragrafo 4.4 del presente elaborato.

<sup>1093</sup> Torneremo sulla questione nel paragrafo 4.5 del presente elaborato.

quale mi vorrei allontanare per un motivo banale, un'evidenza che s'innalza ai miei occhi al rango di rivelazione: la politica gira unicamente intorno all'uomo<sup>1094</sup>”.

Uscito nel 1960, lo stesso anno di pubblicazione della *Critica della ragion dialettica* sartriana, *Storia e utopia* rappresenta, insieme al saggio su Joseph de Maistre, una sorta di *summa* del pensiero *politico* di Cioran. In queste poche righe, com'è evidente, troviamo espressa una posizione diametralmente opposta a quelle sartriana secondo la quale qualunque scrittore non impegnato è un farabutto<sup>1095</sup>: il voto di non prendere posizione, di non decidersi, di non definirsi auspicato da Cioran si colloca appunto agli antipodi di tale assunto. Eppure Cioran conferma anche qui l'impossibilità di “dominare i nostri umori, questi atteggiamenti in germe, questi abbozzi di teoria”. La formazione di sistemi è in noi profondamente innata – Cioran ci definisce “visceralmente inclini” ad essa – e si dispiega al massimo grado in quel “regno di pseudoproblemi” che è la politica: campo di battaglia privilegiato per il cattivo filosofo che è in ognuno di noi. Campo da cui Cioran aspira ad allontanarsi in quanto – e qui si inserisce la nostra *novità* – “esso gira unicamente intorno all'uomo”. Questo riferimento all'uomo ci permette, mediante un breve passo tratto da *La tentazione di esistere*, di comprendere un altro motivo del disimpegno cioraniano:

“L'uomo mi attira e mi spaventa, lo amo e lo odio con una veemenza che mi condanna alla passività. Non concepisco come ci si possa dar da fare per allontanarlo dalla sua fatalità. Bisogna proprio essere ingenui per opprimerlo o difenderlo! Beati coloro che provano nei suoi confronti un sentimento netto: moriranno *salvati*<sup>1096</sup>”.

L'impossibilità di provare, nei confronti dell'uomo, “un sentimento netto”, l'oscillare tra l'attrazione e la repulsione spaventata, tra l'amore e l'odio impedisce a Cioran di attivarsi, di impegnarsi “per allontanarlo dalla sua fatalità”. Tutti coloro che si rivolgono ad esso, sia per vessarlo che per salvarlo, agli occhi di Cioran peccano di ingenuità, ma di un'ingenuità salvifica. Si sarà notato che queste posizioni cioraniane sono già state esaminate nel paragrafo inerente alla questione dell'*altro*<sup>1097</sup>: non si tratta ovviamente di

---

<sup>1094</sup> *Storia*, pp. 29-30.

<sup>1095</sup> Cfr. *Apolide*, p. 65.

<sup>1096</sup> *La tentazione*, pp. 108-109.

<sup>1097</sup> Cfr. paragrafo 3.5 del presente elaborato.

una casualità in quanto le riflessioni da noi svolte nei due paragrafi tendono a idealmente a collegarsi e a completarsi vicendevolmente. Non deve quindi stupire se si ritroveranno altre consonanze: fra poco ci occuperemo infatti dell'opinione cioraniana in merito alla democrazia e a una sommaria disamina della definizione di *liberale intrattabile* che Cioran attribuisce a se stesso, ad essa strettamente collegata – temi già accennati in precedenza. Ma per giungere a tale snodo, dobbiamo prima compiere un breve passaggio attraverso quella fatalità da cui Cioran ritiene impossibile allontanare l'uomo. Quella fatalità, come ormai abbiamo compreso, è strettamente dipendente dall'idea della Caduta e riguarda le tare che, secondo Cioran, ineriscono da sempre all'essenza dell'uomo<sup>1098</sup>. È questo il terreno su cui si giocano le differenze esteriori tra 'reazione' e 'rivoluzione', tra 'destra' e 'sinistra': l'assumere o meno la possibilità di una perfettibilità dell'uomo. Citeremo alcuni spunti a riguardo, anche per poterci confrontare con la diffusa opinione della natura reazionaria del pensiero cioraniano.

“La dottrina della Caduta esercita una forte seduzione sui reazionari, di qualsiasi sfumatura essi siano; i più induriti e i più lucidi di loro sanno inoltre quale ausilio essa offra contro i sortilegi dell'ottimismo rivoluzionario: non postula forse l'invariabilità della natura umana, votata senza rimedio al decadimento e alla corruzione? Di conseguenza, nessuna via d'uscita, nessuna soluzione ai conflitti che affliggono le società, nessuna possibilità di cambiamento radicale che venga a modificarne la struttura: la storia, tempo identico, cornice entro cui si snoda il processo monotono della nostra degradazione! Sempre il reazionario, questo conservatore che ha gettato la maschera, mutuerà dalle tradizioni sapienziali quanto hanno di peggiore, e di più profondo: la concezione dell'irreparabile, la visione statica del mondo. Ogni sapienza, e, a maggior ragione, ogni metafisica, è reazionaria, come si conviene a qualsiasi forma di pensiero che, alla ricerca di costanti, si emancipi dalle superstizioni del diverso e del possibile. Quale contraddizione in termini un saggio, o un metafisico, rivoluzionario! A un certo grado di distacco e di chiarezza, la storia non ha più corso, l'uomo stesso cessa di contare: rompere con le apparenze significa vincere l'azione e le illusioni che ne derivano. Quando si insiste sulla miseria essenziale degli esseri, non ci si arresta a quella che risulta dalle disuguaglianze sociali, né ci si sforza di porvi rimedio. (È immaginabile una rivoluzione che attinga i propri slogan da Pascal?)<sup>1099</sup>”.

Considerando la natura dell'uomo immutabile e mutuando il peggio delle tradizioni sapienziali il reazionario, “questo conservatore che ha gettato la maschera”, affermerà la staticità e l'irredimibilità del mondo: la storia sarà per lui nient'altro che “tempo

---

<sup>1098</sup> Cfr. paragrafi 2.1 e 4.1 del presente elaborato.

<sup>1099</sup> *Esercizi*, pp. 36-37.

identico”, dipanarsi della monotonia della nostra inevitabile degradazione. Cioran aggiunge poi una notazione per noi molto interessante e a cui abbiamo già parzialmente accennato: sostiene infatti che “ogni sapienza e, a maggior ragione, ogni metafisica è *reazionaria*”. Un saggio o un metafisico rivoluzionario sarebbe difatti una “contraddizione in termini”: ogni forma di pensiero che si basi sulla ricerca di costanti deve necessariamente emanciparsi dalle superstizioni del diverso e del possibile. Raggiunto “un certo grado di distacco e di chiarezza” – un certo *luogo* della lucidità, potremmo dire – la storia smette di avere corso e l’uomo stesso smette di contare: consumare la rottura con le apparenze significa propriamente segnare questa vittoria sull’azione e sul corollario illusorio che ad essa si accompagna. Insistendo sulla “misera essenziale” degli esseri, non ci si ferma a quella materiale risultante “dalle disuguaglianze sociali” e tantomeno si cerca di rimediare ad essa: con una battuta significativa, Cioran chiude sostenendo che non è possibile trarre slogan rivoluzionari da un Pascal. Ora, in queste righe si possono rintracciare molte affermazioni cioraniane da noi ascoltate in precedenza: la lucidità quasi totale a cui egli perviene non gli permette alcuna illusione né sull’azione né tantomeno sulla storia; egli infatti vi partecipa solo mediante la dissimulazione, l’artificio, ma senza riservare loro quel grado di credenza necessario alla loro riuscita. Per questo egli considera i suoi fallimenti come conquiste essenziali, destinali. In secondo luogo il raggiungimento di questo grado di distacco comporta il totale disinteresse per gli uomini, almeno in assoluto<sup>1100</sup>: ma non sono propri questi i termini con cui si declina il suo rapporto con l’altro<sup>1101</sup>? Quindi, almeno fino a questo punto della nostra riflessione, possiamo ammettere che il pensiero cioraniano sia da considerarsi *reazionario*: ma bisogna fare attenzione a considerare questa nozione dal punto di vista filosofico, e non da quello politico. Non è da escludere che, normalmente, i due piani possano intersecarsi, ma non crediamo sia questo il caso: o almeno non crediamo sia questo il caso del Cioran maturo, di *Cioràn* e neppure del Cioran di *Al culmine della disperazione* o di *Lacrime e santi*. Una lettura che confonde i piani è stata, a nostro avviso, favorita dalle polemiche sorte intorno alla vicinanza del giovane Cioran alla Legione dell’Arcangelo Michele, meglio nota come Guardia di Ferro. La vicenda è piuttosto controversa e complessa: alcuni studi gli sono stati dedicati ed è stata, per alcuni periodi, anche recenti, *di moda*. Indubbiamente questa situazione

---

<sup>1100</sup> Abbiamo già visto come Cioran fosse in realtà estremamente compassionevole ed è noto come, durante la seconda guerra mondiale, egli abbia aiutato parecchie persone. Cfr. paragrafo 3.5 del presente elaborato.

<sup>1101</sup> Ritorniamo brevemente su tale problema nel paragrafo 4.4 del presente elaborato.

ha influito sulla diffusione dell'opera cioraniana. E tutt'oggi il suo nome viene collegato a quei fatti e automaticamente squalificato. Lungi da noi qualsiasi intento apologetico o revisionista: le dichiarazioni antisemite contenute in *Schimbarea la fața a României*, il discorso radiofonico pronunciato da Cioran su Codreanu o l'apprezzamento rivolto da Cioran a Hitler in un suo articolo sono fatti storici e come tali devono essere presi in considerazione. L'ometterli o il falsarli strumentalmente sarebbe un grave reato di onestà intellettuale anche e soprattutto nei confronti del nostro autore. Abbiamo deciso di non occuparci nello specifico di tale vicenda storica proprio in quanto storica, ossia proprio in quanto esula dal contesto prettamente filosofico in cui abbiamo cercato di mantenere la nostra analisi. Se ci siamo occupati di particolari specifici dell'esistenza di Cioran (pensiamo ad esempio all'esperienza dell'insonnia<sup>1102</sup>), è stato solo in relazione alla loro importanza per la comprensione della sua opera. Abbiamo già sottolineato questa nostra scelta in precedenza<sup>1103</sup> e crediamo di averla rispettata. I nostri riferimenti alla vicenda si sono, come ovvio, concentrati sulla concezione cioraniana dell'*altro da sé* all'interno della dialettica politica, in particolare su una certa *vague* violenta e misticheggiante che ne caratterizzava la visione giovanile. In molti luoghi<sup>1104</sup> egli ne parla senza farne mistero, anzi con un'ironia che aumenta il distacco:

---

<sup>1102</sup> Cfr. paragrafo 1.6 del presente elaborato.

<sup>1103</sup> Cfr. paragrafo 1.4 del presente elaborato.

<sup>1104</sup> Vari passi di *Un apolide metafisico* sono incentrati su questo argomento (cfr. ad esempio pp. 16-17 e pp. 147-148): in essi Cioran parla diffusamente della vicenda, soffermandosi su episodi, sul contesto storico-politico rumeno, su moventi personali. Non possiamo sapere quanto ci sia di vero e quanto di edulcorato: possiamo solo limitarci a suggerire alcuni testi di autori che si sono occupati più diffusamente della vicenda, percorrendo strade diverse. Rotiroti, ad esempio, si impegna in un'analisi dettagliata del contesto sociale e politico della Bucarest degli anni '30, attribuendo, come sappiamo, una parte di *colpa* per quella deriva a Nae Ionescu; Rodda, invece, ha sottolineato la natura di *falso fascismo* della Guardia di Ferro, puntando l'attenzione sul lato misticheggiante del movimento. Alexandra Laignel-Lavastine, invece, nel suo *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco* (Id., *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, Presses Universitaires des France, Paris 2002, tr.it di L. Verrani, Utet, Torino 2008) ha toni molto duri nei confronti di Cioran e considera tutto ciò che è sostenuto nelle interviste e le annotazioni degli stessi *Quaderni* cioraniani come un tentativo di dissimulare colpe evidenti e gravi. La stessa Laignel-Lavastine sostiene poi che tutta l'opera cioraniana fu segnata da tale adesione, che essa sia addirittura incomprensibile senza il *fondo* delle opere politiche rumene. Se così fosse, tutto il nostro lavoro non avrebbe senso alcuno. Per ignoranza non abbiamo potuto rivolgerci che alle opere tradotte e, parzialmente, alle opere francesi non tradotte: le corrispondenze da noi evidenziate sottolineano una continuità di pensiero e di visione che sembra giustificare la nostra scelta. Indubbiamente non si può prescindere dal lato politico, ma, a nostro avviso, Cioran va misurato su una temporalità altra, su una verità di temperamento quasi indipendente dalle contingenze storiche. O questo, quantomeno, è ciò che abbiamo cercato di fare. Il nostro rimanere all'interno dell'opera, prescindendo per quanto possibile dalla biografia, ci ha forse penalizzato e ha forse reso il nostro lavoro monco. Su questa questione, come sulle colpe cioraniane nella vicenda della Guardia di Ferro, non possiamo che sospendere il giudizio. Nel primo caso non sta a noi giudicare, nel secondo abbiamo scelto di non farlo.

“All’uscita dall’adolescenza, si è fanatici per definizione; lo sono stato anch’io, e fino al ridicolo. Ricordi il tempo in cui spacciavo battute incendiarie, e meno per gusto dello scandalo che per bisogno ci sfuggire a una febbre la quale, senza il diversivo della demenza verbale, non avrebbe mancato di consumarmi? Convinto che i mali della nostra società provenivano dai vecchi, avevo concepito l’idea di liquidare tutti i cittadini superiori alla quarantina, inizio della sclerosi e della mummificazione, svolta a partire dalla quale, mi compiacevo di pensare, ogni individuo diventa un insulto alla nazione e un peso per la collettività. Così meraviglioso mi era parso questo progetto che non avevo esitato a divulgarlo; gli interessati ne apprezzarono poco il contenuto e mi trattarono da cannibale: la mia carriera di benefattore pubblico cominciava sotto cattivi auspici. Tu stesso [Noica], pur così generoso e, nei momenti favorevoli, così intraprendente, a furia di riserve e obiezioni mi hai spinto ad abbandonare il progetto. Era forse riprovevole? Esso esprimeva semplicemente ciò che ogni uomo affezionato al proprio paese auspica dal profondo del cuore: la soppressione della metà dei suoi compatrioti. Quando penso adesso a quei momenti di entusiasmo e di furore, alle speculazioni insensate che obnubilavano e devastavano la mia mente, li attribuisco non più a sogni di filantropia e di distruzione, all’ossessione di non so quale purezza, ma a una tristezza bestiale che, dissimulata sotto la maschera del fervore, si dispiegava a mie spese e di cui tuttavia ero complice, tutto felice di non dover scegliere, come tanti altri, fra l’insipido e l’atroce. Dato che l’atroce mi veniva devoluto, che cosa potevo desiderare di meglio? Avevo un animo di lupo e la mia ferocia, nutrendosi di se stessa, mi appagava, mi lusingava: ero, insomma, il più felice dei licanthropi. Aspiravo alla gloria e me ne distoglievo al medesimo tempo: una volta ottenuta, che vale, mi dicevo, dal momento che ci segnala e ci impone soltanto alle generazioni presenti e future e ci esclude dal passato? [...] Non saremo mai esistiti per tanti dei nostri idoli, il nostro nome non avrà turbato nessuno dei secoli precedenti; e che ci importa di coloro che verranno dopo? Che importa dell’avvenire, di questa metà del tempo, a chi adora l’eternità?<sup>1105</sup>”.

Una febbre che consuma, che rode: ecco il movente a cui Cioran imputa il suo fanatismo, le sue incredibili provocazioni giovanili, i suoi *errori*. Cioran parla infatti di “speculazioni insensate che devastavano e obnubilavano la mia mente”, di “momenti di entusiasmo e di furore” che in realtà dissimulavano, “sotto la maschera del fervore”, quella che egli definisce una “tristezza bestiale”. Egli, però, si definisce, a nostro avviso onestamente, complice e vittima di quella tristezza che gli donava l’*atroce*, eliminando l’onere di una scelta, di un ballottaggio con l’*insipido*. Questa ferocia si nutriva di se stessa, lo appagava. Egli cercava la gloria, una gloria negativa, ma al contempo se ne distoglieva, in quanto essa poteva necessariamente rivolgersi solo al presente e al futuro, solo a una “metà del tempo”: essa non poteva cioè cogliere l’eternità.

---

<sup>1105</sup> *Storia*, pp. 14-16.

“Le nostre concezioni politiche ci sono dettate dal nostro sentimento, o dalla nostra visione, del tempo. Se l’eternità ci ossessiona, che cosa ci importano i cambiamenti che hanno luogo nella vita delle istituzioni o dei popoli? Per preoccuparsene, per interessarsene, bisognerebbe credere in accordo con il pensiero rivoluzionario, che il tempo contiene in potenza la risposta a tutti gli interrogativi e il rimedio a tutti i mali, che il suo svolgimento comporta [la delucidazione<sup>1106</sup>] del mistero e la riduzione delle nostre perplessità, che esso è l’agente di una metamorfosi totale. Ma ecco la cosa più curiosa: il rivoluzionario idolatra il divenire solo fino all’instaurazione dell’ordine per il quale aveva combattuto – per lui si delinea poi la conclusione del tempo, il sempre delle utopie, momento extratemporale, unico e infinito, suscitato dall’avvento di un periodo nuovo, assolutamente diverso dagli altri, eternità quaggiù che chiude e corona il processo storico<sup>1107</sup>”.

Questa “cosa curiosa” ci permette di fare il nostro ultimo passo nella radice del politico: il rifarsi all’eternità o al divenire, in realtà, è solo strumentale, è solo *apparente*: per quanti proclami faccia, il pensiero rivoluzionario crede al divenire – come “agente di una metamorfosi totale”, come panacea e possibile risposta a tutti i quesiti – solo fino a quando non sale al potere, fino a quando non raggiunge “l’ordine per il quale aveva combattuto”. A tal punto si giunge a suo avviso alla fine ideale del tempo, a “un momento extratemporale” che corrisponde al termine e al coronamento del tempo, all’instaurazione dell’ “eternità quaggiù”, al “sempre delle utopie”. Pertanto:

“È ovvio che introducendo fino a qui una distinzione così netta fra Rivoluzione e Reazione abbiamo ceduto necessariamente all’ingenuità o alla pigrizia, al conforto delle definizioni. Si semplifica sempre per facilità: di qui il fascino dell’astratto. Il concreto, che interviene fortunatamente a denunciare la comodità delle nostre spiegazioni e dei nostri concetti, ci insegna che una rivoluzione che è riuscita, che si è insediata, divenuta l’opposto di un fermento e di una nascita, cessa di essere una rivoluzione, che essa imita e deve imitare la fisionomia, l’apparato e persino il funzionamento dell’ordine che ha rovesciato; più vi si adopera (né può fare altrimenti), più distruggerà i propri principi e il proprio prestigio. Ormai conservatrice a suo modo, si batterà non per difendere il passato, bensì il presente. Niente le sarà d’aiuto quanto il seguire le vie e i metodi che utilizzava, per mantenersi, il regime che essa avrà abolito. Perciò, al fine di garantire la durata delle conquiste di cui si vanta, abbandonerà le visioni esaltate e i sogni da cui aveva attinto fino allora gli elementi del suo dinamismo. Veramente rivoluzionario è soltanto il momento prerivoluzionario, quello in cui le menti sottoscrivono il duplice culto dell’avvenire e della distruzione. Finché una rivoluzione è solo una possibilità, essa trascende i dati e le costanti della storia, ne evade – per così dire – il quadro; ma, non

---

<sup>1106</sup> Abbiamo apportato una modifica alla traduzione Adelphi: essa infatti recita “l’elucidazione” come traduzione del francese “l’élucidation” (in *Œuvres*, p. 1534).

<sup>1107</sup> *Esercizi*, p. 38.

appena si instaura, vi rientra e vi si conforma, e, prolungando il passato, ne segue il solco; ci riuscirà tanto meglio quanto più utilizzerà i mezzi della reazione che aveva condannato precedentemente<sup>1108</sup>”.

Come dire che sono le costanti e i dati stessi della storia ad essere *reazionari*, a obbligare qualsiasi movimento vi rientri a conformarsi alle sue leggi immutabili, a percorrere un solco già irrimediabilmente tracciato. Nessuna differenza reale si impone quindi – se non in una semplificazione comoda e astratta – tra Reazione e Rivoluzione. Il solo momento veramente rivoluzionario è quello prerivoluzionario, ossia quando la rivoluzione è ancora un’aspirazione fiduciosa e distruttrice, quando essa è ancora una possibilità: solo in questo momento essa è in grado di trascendere quelle costanti storiche di cui parlavamo poco sopra, di evaderne il quadro. Come dire che l’unica speranza di innalzarsi al di sopra della fatalità risiede, ancora una volta, nella potenzialità che non si attua, nella velleità – nel fallimento... Una volta che si compie il passaggio all’atto, una volta che una tendenza ha successo deve inevitabilmente sottostare a quella forza occulta che determina il tragico – e, aggiungeremmo, l’*ironico* – del politico:

“La tragicità dell’universo politico risiede in quella forza occulta che spinge ogni movimento a negare se stesso, a tradire la propria ispirazione originaria e a corrompersi a mano a mano che si afferma e avanza. Il fatto è che in politica, come in tutto, ci si realizza solo sulla propria rovina<sup>1109</sup>”.

Resta solo da capire se questo pensiero può essere considerato reazionario. Ci sembra opportuno, per concludere, girare questa domanda allo stesso Cioran:

“Lei è forse *reazionario*? – Se vuole, ma nel senso in cui lo è Dio<sup>1110</sup>”.

---

<sup>1108</sup> *Esercizi*, pp. 54-55.

<sup>1109</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>1110</sup> *Squartamento*, p. 114.



#### 4.4 Trascendenza e passività

“Chiunque, per distrazione o per incompetenza, fermi sia pure per un poco l’umanità nella sua marcia, è un benefattore<sup>1111</sup>”.

“La trepidazione per la storia compete alla psichiatria, come del resto tutti gli impulsi all’azione: *muoversi* è venir meno alla ragione, rischiare la camicia di forza<sup>1112</sup>”.

Nei paragrafi precedenti – ma anche, seppur in filigrana, nel corso dell’intero elaborato – abbiamo sempre sfiorato, ma mai affrontato esplicitamente la questione dell’inazione, della passività. Questione non così semplice come potrebbe apparire intuitivamente in quanto indice di una di quelle *impasses* di cui andremo ad occuparci nel paragrafo successivo. Essa risulta strettamente legata alla concezione della trascendenza, o meglio dell’assoluto e, ovviamente, a quella dell’azione, di cui è l’esatto opposto, di cui è la negazione. Nei paragrafi precedenti ci siamo già diffusamente soffermati sull’azione: riprenderemo necessariamente alcuni spunti per approdare al nostro obiettivo. Innanzitutto è necessario ricordare come ogni azione rinnovi a suo modo la Caduta, ossia come ogni azione si qualifichi automaticamente, per il fatto stesso di svolgersi, come una ribellione nei confronti della Creazione, nei confronti di Dio<sup>1113</sup>. Cerchiamo di sviluppare ulteriormente questo assunto:

“Poiché siamo restii ad ammettere l’identità universale, poniamo l’individuazione, l’eterogeneità come fenomeno primordiale. Ora, ribellarsi significa postulare questa eterogeneità, significa concepirla in un certo modo come anteriore all’avvento degli esseri e degli oggetti. Se io oppongo l’Unità, sola veridica, alla molteplicità, inevitabilmente menzognera, se, in altri termini assimilo l’altro a un *fantasma*, la mia rivolta si svuoterà di senso, la rivolta che per esistere deve partire dall’irriducibilità degli individui, dalla loro condizione di monadi, di essenze circoscritte. Ogni atto istituisce e riabilita la pluralità, e conferendo realtà e autonomia alla persona riconosce implicitamente la degradazione, il frantumarsi dell’assoluto. Ed è da esso, dall’atto, e dal

---

<sup>1111</sup> *Sillogismi*, p. 61.

<sup>1112</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>1113</sup> Cfr. paragrafo 4.1 del presente elaborato.

culto che lo accompagna, che precede la nostra tensione spirituale, e questo bisogno di esplodere e di distruggerci *nel cuore della durata*. La filosofia moderna, instaurando la superstizione dell'Io, ne ha fatto la molla dei nostri drammi e delle nostre inquietudini. A nulla serve rimpiangere il riposo nell'indistinzione, il sogno neutro dell'esistenza senza qualità; ci siamo voluti *soggetti*, e ogni soggetto è rottura con la quiete dell'Unità<sup>1114</sup>”.

Ribellarsi vuol dire “postulare l'eterogeneità”, vuol dire intendere l'individuazione come anteriore all'avvento degli esseri e delle cose, vuol dire credere che l'identificazione sia un principio primordiale. Opporre ad essa l'Unità, sede dell'unica possibile verità, opporsi cioè alla parzialità essenziale – e quindi fallace – della molteplicità, significa svuotare di senso tale ribellione, la quale trae la sua ragion d'essere proprio dall'individualità, dall'essenza monadica e circoscritta delle persone. Auspicare la passività, allo stesso modo, significa rifarsi al “riposo dell'indistinzione”, al “sogno neutro dell'esistenza senza qualità” in quanto rifiutando la frenesia dell'atto si rifiuta al contempo la frantumazione dell'assoluto che esso implica e la necessaria affermazione del soggetto che ne è il corollario. Non è la prima volta che incontriamo queste parole dalle intonazioni buddhiste: esse, difatti, si rifanno alla concezione del vuoto essenziale e benefico sotteso alla dottrina della liberazione, di cui ci siamo occupati nel primo capitolo del nostro lavoro<sup>1115</sup>. Cioran, come abbiamo sottolineato, ha subito in vari periodi della sua vita l'ascendente di tali dottrine – non solo buddhiste, ma anche taoiste – ma non ha mai potuto risolversi completamente ad esse, è sempre rimasto un non-liberato. Ciò che costitutivamente gli ha impedito di accedere ad esse è stato proprio quello che abbiamo definito il paradosso cioraniano<sup>1116</sup>, ossia la contemporanea tensione e impossibilità di superamento dell'io: tale incapacità istintiva, tale repulsione organica, porta con sé ovviamente l'impossibilità della rinuncia all'atto e rende inaccessibile la quiete dell'Unità.

“Nulla mi pare più contrario alle nostre abitudini che l'apprendistato della passività. (L'epoca moderna inizia con due isterici: Don Chisciotte e Lutero). Se elaboriamo il tempo, se lo produciamo, è perché ci ripugnano l'egemonia dell'essenza e la sottomissione contemplativa che essa presuppone. Considero il taoismo la prima e l'ultima parola della saggezza: eppure vi sono refrattario, i miei istinti lo rifiutano, così

---

<sup>1114</sup> *La tentazione*, p. 21.

<sup>1115</sup> Cfr. paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>1116</sup> Cfr. paragrafo 1.2 del presente elaborato.

come rifiutano di *subire* qualsiasi cosa, a tal punto pesa su di noi l'eredità della ribellione<sup>1117</sup>”.

Non esiste nulla di più contrario alla nostra indole che l'apprendistato della passività, sostiene Cioran. Alla nostra indole di occidentali e di moderni, aggiungiamo noi. Non potrebbe essere altrimenti, continua il nostro pensatore, dato che coloro che inaugurano la modernità – rappresentandone in qualche modo l'emblema e la prefigurazione – sono due isterici, ossia Don Chisciotte e Lutero. Per quanto possiamo considerare il taoismo “la prima e l'ultima parola della saggezza”, ne siamo refrattari, ne abbiamo un rifiuto innato, così come lo abbiamo nei confronti di tutto ciò che ci si impone, di tutto ciò che è da *subire*. In realtà, al fondo di tale rifiuto, c'è la ripugnanza per “l'egemonia dell'essenza e per la sottomissione contemplativa che essa presuppone” – la ripugnanza per l'eterno, per l'assoluto. Ripugnanza già conosciuta dall'uomo nell'eterno presente edenico: per sfuggirvi egli ha deciso di produrre tempo, di elaborarlo, di votarsi al divenire:

“Invece di lasciare che il tempo ci stritoli lentamente, abbiamo creduto bene di rincarare la dose, di aggiungere ai suoi istanti i nostri. Questo tempo recente, innestato sull'antico, questo tempo elaborato e riflesso doveva ben presto rivelare la sua virulenza: oggettivandosi, sarebbe diventato storia, mostro innalzato da noi contro di noi, fatalità alla quale non è possibile sfuggire, quand'anche si ricorra alle formule della passività, alle ricette della saggezza. Tentare una cura d'inefficacia; meditare i padri taoisti, la loro dottrina dell'abbandono, del lasciar correre, della sovranità dell'assenza; sul loro esempio, seguire il percorso della coscienza quando non è più alle prese con il mondo e si modella sulle cose, come l'acqua, l'elemento che essi prediligono: possiamo fare tutti i tentativi che vogliamo, mai vi riusciremo. Essi condannano sia la nostra curiosità sia la nostra sete di dolori<sup>1118</sup>”.

Non contenti del ritmo del tempo in cui sono caduti, gli uomini si sono adoperati per innestare un nuovo *tempo*, più *recente*, sul precedente: un “tempo elaborato e riflesso” che non ha tardato a dare i suoi frutti nefasti; esso infatti si è oggettivato, è diventato storia, mostro da noi stesso prodotto che si ritorce contro di noi, “fatalità” a cui non possiamo sfuggire. Possiamo meditare quanto vogliamo sulle formule della passività,

---

<sup>1117</sup> *La tentazione*, p. 14.

<sup>1118</sup> *Ivi*, p. 12.

sulle dottrine dell'inefficacia, della trasformazione, del lasciar essere le cose, tipiche dell'Oriente: come abbiamo sostenuto poco sopra, mai riusciremo ad approdarvi, a educarci alla sovranità dell'assenza, a modellarci sulle cose come l'acqua. La condanna della nostra curiosità, della nostra sete di dolori che esse implicano rimarrà sempre un ostacolo insormontabile. Allo stesso modo, non riusciremo mai ad accettare veramente la saggezza, in quanto presuppone la rinuncia alla scelta, la disciplina dell'annullamento di sé e dell'abbandono: propositi che, inevitabilmente e inconsciamente, taceremo d'ignavia.

“È pressoché certo che noi siamo inaccessibili a ogni forma di saggezza perché scorgiamo in essa una sorta di ignavia trasfigurata. Per quanto ingiusta sia una simile reazione, non posso negare di provarla anche nei confronti del taoismo stesso. Pur sapendo che esso raccomanda l'annullamento di sé e l'abbandono in nome dell'assoluto e non dell'indolenza, lo rifiuto proprio quando credo di averlo adottato; e se mille volte do ragione a Lao-zi, pure capisco meglio un assassino. Tra la serenità e il sangue, è verso il sangue che si inclina *naturalmente*<sup>1119</sup>”.

Inclinazione al sangue all'interno del quale scorre il fenomeno: questa sarebbe, secondo Cioran, la condizione dell'uomo occidentale. In un altro luogo egli scrive:

“L'Oriente si è dedicato ai fiori e alla rinuncia. Adesso noi contrapponiamo le macchine e lo sforzo, e questa malinconia galoppante, sussulto estremo dell'Occidente<sup>1120</sup>”.

Il culto del progresso tecnologico e del lavoro – “le macchine e lo sforzo” – e una malinconia galoppante: queste sono le cifre dell'Occidente moderno, di questa civiltà estenuata nella velocità, in fuga da se stessa e da un “epilogo previsto, spaventevole e vano<sup>1121</sup>”. Attraverso l'analisi di questi termini, crediamo di poter percorrere sino in fondo l'intera nostra questione: ci accingiamo a farlo utilizzando come faro il percorso svolto da Cioran in *Ritratto del civilizzato* contenuto ne *La caduta nel tempo*. Cominciamo dunque senza ulteriori indugi:

---

<sup>1119</sup> *La tentazione*, p. 23.

<sup>1120</sup> *Sillogismi*, p. 53.

<sup>1121</sup> *Sommario*, p. 222.

“Facendo di noi dei frenetici, il cristianesimo ci preparava suo malgrado a generare una civiltà di cui ora è vittima: non ha forse creato in noi troppi bisogni, troppe esigenze? Queste esigenze, questi bisogni, inizialmente interiori, erano destinati col tempo a degradarsi e a dirigersi verso l'esterno<sup>1122</sup>”.

Il nostro punto di partenza non può che essere proprio la civiltà: secondo Cioran, essa e il suo ritmo forsennato sarebbero un inconveniente causato dal cristianesimo; cerchiamo di spiegarci. Il cristianesimo, creando in noi “troppi bisogni [e] troppe esigenze”, ha fatto “di noi dei frenetici”: questi bisogni, in origine interiori, si sono fisiologicamente degradati e si sono rivolti verso l'esterno, contribuendo in modo decisivo a generare quella società che ora si ritorce contro il cristianesimo stesso, contro il suo involontario *creatore*. Soffermiamoci brevemente sulla nozione di bisogno: nozione, facciamolo notare, antropologica al massimo grado. All'interno del medesimo testo in cui ci stiamo muovendo troviamo la citazione che fa al caso nostro:

“Ogni bisogno, sospingendoci verso la superficie della vita per sottrarcene la profondità, conferisce pregio a ciò che non ne ha, a ciò che non può averne. La civiltà, con tutto il suo apparato, si fonda sulla nostra propensione all'irreale e all'inutile. Se acconsentissimo a ridurre i nostri bisogni, a soddisfare solo quelli necessari, essa crollerebbe all'istante. Perciò, per durare, s'ingegna a crearne sempre di nuovi, a moltiplicarli senza posa, giacché la pratica generalizzata dell'atarassia avrebbe per essa conseguenze molto più gravi di una guerra di sterminio totale<sup>1123</sup>”.

Ogni singolo bisogno, secondo Cioran, ci allontana dalle nostre profondità – dalla nostra vera essenza – spingendoci progressivamente verso la superficie della vita: esso infatti “conferisce pregio a ciò che non ne ha, a ciò che non può averne”. Dato che la civiltà si erige sui bisogni, anzi deve la sua conservazione alla loro moltiplicazione senza posa, essa – e tutto il suo apparato – non può che dirsi fondata “sulla nostra propensione all'irreale e all'inutile”. Se acconsentissimo, infatti, a soddisfare solamente i bisogni necessari, se la pratica dell'atarassia si diffondesse, essa crollerebbe all'istante. La civiltà quindi innalza al rango di necessità il superfluo e mediante questa operazione conferisce sempre più lo *status* di esistente alle apparenze, ai simulacri in cui viviamo. Cioran poi prosegue:

---

<sup>1122</sup> *La caduta*, p. 38.

<sup>1123</sup> *Ivi*, pp. 35-36.

“Aggiungendo inconvenienti gratuiti a quelli fatali della natura, [la civiltà] ci costringe a soffrirne doppiamente, diversifica i nostri tormenti e rafforza le nostre infermità. Non si venga a ripeterci che ci ha guariti dalla paura. In realtà, è evidente la correlazione tra il moltiplicarsi dei bisogni e l’aumentare dei terrori. I desideri, fonte dei bisogni, suscitano in noi un’inquietudine costante, ben più intollerabile del terrore che provammo, allo stato di natura, davanti a un pericolo fugace. Noi non trepidiamo più saltuariamente; trepidiamo in continuazione. Che cosa abbiamo guadagnato dalla trasformazione della paura in ansia? [...] La sicurezza di cui ci vantiamo dissimula un’agitazione ininterrotta che avvelena tutti i nostri istanti, quelli del presente e quelli del futuro, annullando gli uni e rendendo inconcepibili gli altri<sup>1124</sup>”.

Qui Cioran compie un notevole passo avanti: sostiene infatti una stretta correlazione tra i desideri, i bisogni e la paura. I desideri, infatti, sono a suo avviso fonte dei bisogni e, al contempo, portatori di un’inquietudine costante: il moltiplicarsi dei bisogni, legato quindi al moltiplicarsi dei desideri, non fa che aumentare il nostro terrore, non fa che permettere alla paura occasionale, tipica dello stato di natura, di degenerare in ansia, in trepidazione costante. Viene addirittura meno quello che Cioran sembra addurre come movente della società, ossia la limitazione, se non l’eliminazione, della paura: anzi la civiltà sortisce esattamente l’effetto opposto, aggiungendo ai nostri terrori naturali quelli derivati dall’abbandono al desiderio, dall’allontanamento dalla nostra essenza – tormenti per giunta diversificati che causano altrettante sofferenze. In nome di una presunta sicurezza, non siamo più capaci di godere il tempo, sia esso presente o futuro, a causa dell’ansia, ossia della paura diventata onnipresente. Paura di cosa? Proseguiamo nel nostro percorso, lo capiremo. Rivolgiamoci ora al desiderio:

“Mediatore delle apparenze, ogni desiderio, facendoci fare un passo fuori dalla nostra essenza, ci inchioda a un nuovo oggetto e limita il nostro orizzonte<sup>1125</sup>”.

In un altro luogo, Cioran sostiene che tutti i moventi dell’azione provengono dal *basso*: come abbiamo già sostenuto, si potrebbe sostenere che provengono proprio dall’*abisso* del desiderio. Ora rincarare la dose, sostenendo che ogni desiderio è “un mediatore delle apparenze” in quanto, inchiodandoci ogni volta a un nuovo oggetto, “limita il nostro orizzonte” e ci fa fare un ulteriore passo fuori dalla nostra essenza. Ogni passo avanti

---

<sup>1124</sup> *La caduta*, p. 36.

<sup>1125</sup> *Ibidem*.

che l'uomo compie comporta una diminuzione della quantità di essere che egli porta con sé: ogni azione, e quindi ogni desiderio da cui essa è originata, è un *tradimento* della nostra essenza indivisa, è rottura con l'assoluto che è in noi in quanto si lega a un nuovo oggetto – ossia a una nuova schiavitù – e ci obbliga alla parzialità e al restringimento dell'orizzonte della coscienza di cui l'atto necessita. Ogni passo avanti, ogni movimento comporta pertanto un ossequio alla superficie e un principio satanico:

“Non si vedono dappertutto i simulacri trionfare sull'essenza, la trepidazione sul riposo? E non si direbbe che stiamo assistendo all'agonia dell'indistruttibile? Ogni passo avanti, ogni forma di dinamismo comporta qualcosa di satanico: il « progresso » è l'equivalente moderno della Caduta, la versione profana della dannazione<sup>1126</sup>”.

E ancora:

“La quantità di essere che c'è in lui [nell'uomo] si assottiglia a ogni passo avanti che compie. Noi esistiamo solo in virtù dell'arretramento, della distanza che prendiamo nei riguardi delle cose e di noi stessi. Darsi da fare significa darsi al falso e al fittizio<sup>1127</sup>”.

Dato che, come già sappiamo, la *verità vera* esiste solo nella totalità dell'assoluto, “darsi da fare” vuol dire sacrificare “al falso e al fittizio”: la nostra esistenza si può preservare solo mediante “l'arretramento”, mediante la nostra capacità di rifiutare le cose, di prendere distanza da esse.

“È vizio tutto ciò che si aggiunge ai nostri imperativi profondi, tutto ciò che ci deforma e ci turba senza necessità. [...] In compenso è virtù tutto ciò che ci induce a vivere in contrasto con la nostra civiltà, tutto ciò che ci invita a comprometterne e a sabotarne il cammino. Quanto alla felicità, se questa parola ha un senso, essa consiste nell'aspirazione al minimo e all'inefficace, nell'*al di qua* eretto a ipostasi. La nostra unica risorsa: rinunciare non solo al frutto degli atti ma agli atti stessi, costringerci al non rendimento, lasciare inutilizzata buona parte delle nostre energie e delle nostre possibilità<sup>1128</sup>”.

---

<sup>1126</sup> *La caduta*, pp. 33-34.

<sup>1127</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>1128</sup> *Ivi*, p. 36-37.

Compromettere la società, sabotarne il cammino: qui risiede, per Cioran, la virtù. Essendo essa quintessenza d'inganno, sostituendo la frenesia e la trepidazione alla quiete dell'indistinzione e al riposo nell'essere, la civiltà innalza un culto allo sforzo e al lavoro, all'efficacia di essenza demoniaca. Qui si ritrovano le radici del nostro aforisma di partenza. L'unica possibilità di felicità per l'uomo risiede "nell'aspirazione al minimo e all'inefficacia", nell'erigere l'*al di qua* a ipostasi. Bisogna quindi aspirare a una rinuncia completa: rinuncia non solo al frutto degli atti, ma agli atti stessi; bisogna costringersi al non rendimento e cercare di lasciare inutilizzata gran parte "delle nostre energie e delle nostre possibilità". Ma come è possibile tutto ciò se, nelle pagine precedenti, abbiamo sottolineato come la passività sia e resti solo un ideale? Crediamo che la risposta risieda nell'ozio. E infatti è ad esso che torneremo tra breve, per concludere il nostro paragrafo. Ora dobbiamo ancora chiarire un paio di punti. Innanzitutto dobbiamo comprendere cosa determina questo ritmo forsennato che l'uomo ha imposto alla civiltà. Poco sopra abbiamo parlato dell'ansia, della paura trasfigurata in costante trepidazione dal moltiplicarsi dei bisogni e dei desideri. A nostro avviso, la risposta ai nostri interrogativi sta proprio qui. Lo stesso Cioran lo sostiene chiaramente:

"Questi spettri, questi automi, questi allucinati [ossia i civilizzati] sono meno odiosi se si considerano i moventi inconsci, le ragioni profonde della loro frenesia: non avvertono dunque che la proroga accordata loro si riduce di giorno in giorno e già si profila l'epilogo? E non è forse per allontanarne l'idea che si gettano a capofitto nella velocità? Se fossero sicuri di un *altro* avvenire, essi non avrebbero alcun motivo di fuggire né di fuggire se stessi: rallenterebbero il ritmo e si insiederebbero senza timore in un'aspettativa indefinita. Ma per loro non si tratta neppure di questo o quell'avvenire, perché di avvenire sono semplicemente privi; sorta dal rimescolio del sangue, è questa una certezza oscura, non formulata, che hanno timore di prendere in considerazione, che vogliono dimenticare andando in fretta, sempre più in fretta, rifiutando di avere per sé il minimo istante. Ciò nondimeno, l'ineluttabile che tale certezza racchiude, lo raggiungono proprio con quell'andatura che, secondo il loro pensiero, dovrebbe allontanarli da esso. Di tanta fretta, di tanta impazienza, le macchine sono la conseguenza e non la causa. Non sono le macchine che spingono il civilizzato alla rovina; semmai, questi le ha inventate perché già vi era avviato; mezzi, ausili per raggiungerla più rapidamente e più efficacemente. Non contento di andarci di corsa, ha voluto andarci in auto. In questo senso, e solo in questo, si può dire che le macchine gli permettono in effetti di « guadagnare tempo »<sup>1129</sup>."

---

<sup>1129</sup> *La caduta*, pp. 43-44.



Alla paura che l'uomo prova nei confronti di se stesso – quella paura che, come già sappiamo, è “coadiutrice dell'avvenire<sup>1130</sup>” in quanto ci impedisce di vivere all'unisono con noi stessi e ci obbliga ad affermarci con l'azione, con la *fuga* – si aggiunge la paura per aver presentito la certezza dell'assenza di un avvenire. Per dimenticare questa “certezza oscura”, “non formulata” per timore – e per ciò stesso più cogente –, l'uomo ha fatto della velocità un simulacro di assoluto<sup>1131</sup>, ha votato un culto al lavoro e allo sforzo, ha fatto in modo di non poter mai fermarsi, di non avere mai un istante per sé. “I suoi svaghi stessi sono febbrili e opprimenti: un forzato in ferie, che soccombe all'uggia dell'inattività e all'incubo delle spiagge<sup>1132</sup>”. Non ci sembra azzardato sostenere qui il parallelismo con la nozione pascaliana di *divertissement*: in entrambi i casi infatti qualsiasi cosa è preferibile ad avere tempo per pensare alla propria condizione, al proprio nulla. Il lavoro, l'azione, presentano poi – come abbiamo già sottolineato – l'innegabile vantaggio di restringere l'orizzonte, di non permetterci la visione esatta di noi stessi e delle cose. Se questa visione è ciò che Cioran giustamente intende come la nostra *verità* e la nostra *essenza*, altrettanto giustamente egli sostiene che queste verità sono irrespirabili, insopportabili. Ed è proprio a questo livello che a nostro avviso si colloca quella “malinconia galoppante” che abbiamo visto essere l'ultimo attributo dell'Occidente, il suo sussulto estremo. In quanto con essa si intende proprio “la visione *esatta* di noi stessi e del mondo<sup>1133</sup>”, visione che ci impedirebbe un qualsiasi atto:

“Avanzare nel distacco significa perdere la nostra ragione di agire; significa [...] affondare in quello stato che si chiama *melanconia* – assenza conseguente allo svanimento degli appetiti, ansia degenerata in indifferenza, inabissamento nella neutralità. [...] Da questo deserto perfetto l'*essere* stesso è bandito perché troppo pittoresco. Siamo nel cuore dell'Indifferenziato, dell'Uno tetro e senza spiragli, in cui, al posto dell'illusione, si spande un'illuminazione *prostrata*, nella quale tutto ci è rivelato; ma questa rivelazione è così contraria a noi che pensiamo soltanto a dimenticarla<sup>1134</sup>”.

L'Occidente potrebbe aver compreso questa malinconia, potrebbe aver visto ciò che lo aspetta – la terribile assenza di futuro che lo attende – alla fine dei suoi desideri: per

---

<sup>1130</sup> *La caduta*, p. 18.

<sup>1131</sup> Cfr. *ivi*, p. 38.

<sup>1132</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>1133</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>1134</sup> *Ibidem*.

questo potrebbe aver deciso per la civiltà, dispensatrice continua di desideri e di bisogni, *macchina* talmente veloce e talmente vertiginosa che gli garantisce al contempo la paura e la fuga dalla paura stessa, che gli consente, almeno in apparenza, di *dimenticare*. Ma l'Occidente non comprende, e questo è il suo limite, che proprio attraverso la moltiplicazione dei desideri e dei bisogni – di cui le macchine e il progresso tecnologico ora appaiono solo come il simulacro – non fa altro che affrettare il processo in quanto giungerà ugualmente all'assenza totale, non per difetto ma per eccesso: non per arretramento, ma per avanzamento eccessivo, per logoramento... A noi occidentali, schiavi delle superstizioni dell'azione e incapaci di reale passività, resta però una possibilità: praticare una *disciplina* dell'ozio<sup>1135</sup> e della pigrizia, confinarci nelle nostre velleità, dedicarci a queste “miracolose sopravvivenze del paradiso<sup>1136</sup>” – a queste tentazioni di una nuova innocenza<sup>1137</sup>, finalmente liberata dalla paura<sup>1138</sup>...

#### 4.5 Alcune *impasses*

“«L'orrore e l'estasi della vita» – vissuti simultaneamente, come un'esperienza all'interno di uno stesso istante, di ogni istante<sup>1139</sup>”.

È quasi l'aurora... La nostra passeggiata notturna con Cioran sta per concludersi... Nel corso di essa abbiamo percorso un discreto numero delle molteplici strade in cui si dipana la trama della sua riflessione, abbiamo cercato di esplorare alcune caverne ad esse sottese e, non da ultimo, ci siamo imbattuti in alcuni vicoli ciechi. Ciò che ci proponiamo di fare in questo paragrafo è proprio di mostrare alcune di queste *impasses*, ossia alcuni luoghi in cui il pensiero tocca un limite estremo e in cui è obbligato a

---

<sup>1135</sup> *La caduta*, p. 39: “Quando si sono frequentati luoghi dove l'ozio era di rigore, dove tutti vi eccellevano, ci si adatta male a un mondo dove nessuno lo conosce e lo sa godere, dove nessuno respira”.

<sup>1136</sup> *Sommario*, p. 38: “[La] pigrizia – miracolosa sopravvivenza del Paradiso.

<sup>1137</sup> *La caduta*, p. 81-82: “Se ci è proibito recuperare l'innocenza primordiale, in compenso possiamo immaginarne un'altra [...] in cui ci fosse dato di ritrovare quell'impronta divina che portavamo prima della rottura con il resto della creazione. [...] Il *fare* è intaccato da un vizio originale di cui l'*essere* sembra privo. E poiché tutto ciò che facciamo deriva dalla perdita dell'innocenza, solo rinnegando i nostri atti e provando disgusto per noi stessi possiamo riscattarci”.

<sup>1138</sup> *Ivi*, p. 17: “È impossibile vivere a un tempo nell'innocenza e nella paura”.

<sup>1139</sup> *Demiurgo*, p. 134.

retrocedere o a sospendere il giudizio. “Il raggiungimento di un limite estremo impone che si torni indietro: è il ritmo del pensiero, non meno che della vita<sup>1140</sup>”, scrive Ceronetti. Il *luogo* in cui ci imatteremo si rivolge a un tema che esula completamente dal nostro percorso: lo abbiamo scelto in quanto ci permette di mostrare uno degli snodi del pensiero cioraniano in cui egli sperimenta quegli stessi impulsi antitetici che lo obbligano all’irrisoluzione. Cominciamo quindi da un argomento che si potrebbe definire marginale nella riflessione cioraniana ma che è, come abbiamo detto, perfettamente funzionale ai nostri scopi: si tratta della questione della sessualità. Il primo passo di cui ci occuperemo è tratto da *Il funesto demiurgo* ed è, probabilmente, uno dei più controversi della riflessione cioraniana – ascoltiamo:

“Non si tratta tanto di combattere l’appetito di vivere, quanto il gusto della «discendenza». I genitori sono dei provocatori, o dei pazzi. Che l’ultimo dei malnati abbia facoltà di dare vita, di « mettere al mondo » – può esserci qualcosa di più demoralizzante? Come considerare senza spavento, o repulsione, questo prodigio che del primo venuto fa, all’occasione, un demiurgo? Quello che dovrebbe essere un dono eccezionale come il genio è stato conferito a tutti, indistintamente: liberalità di pessima lega, che squalifica la natura per sempre<sup>1141</sup>. È impossibile che la criminosa ingiunzione della *Genesi*: « Crescete e moltiplicatevi » sia uscita dalla bocca del dio buono. Siate scarsi, avrebbe se mai consigliato, se avesse avuto voce in capitolo. Ed egualmente impossibile è che abbia aggiunto le funeste parole: « E popolate la terra ». Bisognerebbe cancellarle con la massima urgenza, per lavare la Bibbia dall’onta di averle accolte. Come una cancrena la carne si estende sempre di più sulla superficie del globo. Non sa imporsi dei limiti, continua a imperversare nonostante i disinganni, prende per conquiste le proprie disfatte, niente ha imparato, mai. Appartiene innanzitutto al regno del creatore, e proprio in essa questi ha proiettato i suoi istinti malevoli. Dovrebbe, in via normale, costernare non tanto chi la contempla quanto quelli stessi che la perpetuano assicurandone l’espansione. Ma così non è, loro non sanno di quale aberrazione siano complici. *Un giorno le donne incinte saranno lapidate, proscritto l’istinto materno, e acclamata la sterilità*. A buon diritto, in quelle sette in cui la fecondità era fonte di diffidenza, i bogomili e i catari per esempio, veniva condannato il matrimonio, istituzione abominevole che tutte le società da sempre proteggono, per la disperazione di

---

<sup>1140</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, cit., pp. 13-14.

<sup>1141</sup> In queste ultime righe qualcuno potrebbe vedere una sorta di tendenza eugenetica, volta a una sorta di selezione di coloro che sarebbero adatti alla creazione. Soprattutto il riferimento all’eccezionalità del dono del procreare e l’estensione di questo privilegio a tutti, espressi con rammarico, potrebbero favorire equivoci. Noi crediamo, però, si tratti appunto di un fraintendimento in quanto le posizioni cioraniane non sembrano mirate a favorire una razza a discapito dell’altra o a consentire la procreazione solo a una specie eletta, quanto piuttosto a considerare l’intera razza umana come una cancrena, come un’anomalia da cancellare. Singolare forma di democrazia, misantropia, cattivo gusto, provocazione – scegliamo pure il termine che vogliamo per definire queste righe. Ma non crediamo che eugenetica possa rientrare nel novero dei candidati.

coloro che non cedono alla vertigine comune. Procreare significa amare il flagello, volerlo conservare e favorire<sup>1142</sup>”.

Analizziamo il passo in questione: i toni sono molto forti, eccessivi, forse i più eccessivi che si possano ritrovare in Cioran. Essi testimoniano di un orrore feroce e spaventato per la moltiplicazione dell'uomo, per la proliferazione di quella cancrena che, a suo avviso, è la carne. Cioran profetizza un nefasto sovraffollamento del pianeta, la pressoché totale impossibilità della solitudine fisica<sup>1143</sup> che non potrà risolversi se non con rimedi drastici (ne *La caduta nel tempo* Cioran parla addirittura di cannibalismo). Sostiene poi – con termini che eufemisticamente si possono definire provocatori ed esagerati – che in futuro le donne incinte saranno lapidate e che verrà proscritto l'istinto materno, tutto in nome della sterilità. Indubbiamente questo è un chiaro esempio di quel cattivo gusto balcanico che Cioran ha a più riprese ammesso, oltre che al personale gusto della provocazione. Se abbiamo deciso di sottolineare questo luogo del testo è perché, oltre a essere funzionale alla nostra disamina, esso ci permette anche di mostrare un lato di Cioran che esiste e che sarebbe scorretto e disonesto negare: intendevamo anche sottolineare come, pur nel loro risvolto macabro, queste intempestive affermazioni siano coerenti con le premesse di partenza. Da ultimo Cioran sostiene la necessità di condannare anche il matrimonio: istituzione abominevole che rende lecito, che consacra quello che per Cioran è il flagello più grave. In conclusione, si può affermare che qui Cioran pronunci la sua condanna definitiva nei confronti della specie, nei confronti di quella pazzia che è la procreazione. Poco oltre il nostro pensatore rivolge la sua attenzione all'amplesso:

“Non è possibile consentire a che un dio, e neanche a un uomo, proceda da una ginnastica coronata da un grugnito. [...] Quando si sa ciò che dispensi a ciascuno di noi il destino, si resta sconcertati di fronte alla sproporzione fra un momento d'oblio e la somma portentosa di disgrazie che ne risultano. Più si fruga in questo soggetto, più si scopre che i soli ad aver capito qualcosa sono coloro che hanno optato per l'orgia o per l'ascesi, i debosciati o i castrati<sup>1144</sup>”.

---

<sup>1142</sup> *Demiurgo*, pp. 19-20, corsivo nostro.

<sup>1143</sup> Ivi, p. 22: “Sia sbarrata la strada alla carne, si tenti di paralizzare la sua temibile spinta. Stiamo assistendo a una vera e propria epidemia di vita, a un brulicare di visi. Dove e come potremo restare ancora faccia a faccia con Dio?”.

<sup>1144</sup> Ivi, p. 21.

Si limita qui a ribadire il concetto, calcando un po' la mano sulla definizione dell'amplesso. Teniamo a mente queste notazioni: fra poco ci torneranno utili. Rivolgamoci ora al *Sommario di decomposizione*, nella fattispecie al *poème Il rifiuto di procreare*:

“Colui che, avendo consumato i propri appetiti, si avvicina a una forma limite di distacco, non vuole più perpetuare se stesso; detesta sopravvivere in un altro, al quale d'altronde non avrebbe più niente da trasmettere; la *specie* lo sgomenta: è un mostro – e i mostri non generano più. L'« amore » continua ad affascinarlo: un'aberrazione in mezzo ai suoi pensieri. Egli vi cerca un pretesto per ritornare alla condizione comune, ma il *figlio* gli sembra inconcepibile, come la famiglia, come l'eredità, come le leggi della natura. Senza professione né discendenza, egli attua – ultima ipostasi – il suo compimento. [...] “L'odio della « specie » e del suo « genio » rende simili agli assassini, ai dementi, alle divinità e a tutti i grandi sterili. A partire da un certo grado di solitudine, bisognerebbe cessare di amare e di compiere l'affascinante sozzura dell'accoppiamento. Chi vuole perpetuare se stesso a ogni costo si distingue a malapena dal cane: è ancora *natura*; non capirà mai che si possa subire il dominio degli istinti e ribellarsi ad essi, godere dei vantaggi della specie e disprezzarli: fin de race – *con appetiti*... Ecco il contrasto di chi adora e abomina la donna, supremamente indeciso fra l'attrazione e il disgusto che ella ispira. Perciò – incapace di rinnegare totalmente la specie – risolve questo conflitto sognando, sopra un seno, il deserto, e mescolando al tanfo di troppo concreti sudori un profumo di chiostro. Le *insincerità della carne* lo avvicinano ai santi...<sup>1145</sup>”.

In questo passo i toni sono meno violenti: anzi sembrano addirittura essere presenti qui alcune concessioni *decisive*. Pur ribadendo che colui che si “avvicina a una forma limite di distacco” non vuole più perpetuare se stesso in quanto “la *specie* lo sgomenta” e non potrebbe sopportare di “sopravvivere in un altro”, Cioran sostiene che quest'uomo resta affascinato dall'amore, sia pure come pretesto per ritornare alla normalità. In mezzo ai suoi pensieri, l'amore si erge quindi come un'aberrazione seducente. Il figlio rimane ad ogni modo bandito, ma verso la *specie* i sentimenti si sono fatti più ambigui. Poco sotto Cioran infatti sottolinea all'interno di quest'uomo – ossia all'interno di sé – un contrasto tra l'adorazione e la ripugnanza nei confronti della donna: il contrasto di un uomo “incapace di rinnegare totalmente la specie”. La risoluzione adottata è un sotterfugio, sintomo evidente di un contrasto insanabile e irrisolvibile di diritto e di fatto. Quindi, pur comprendendo che colui che mira alla procreazione a tutti i costi è

---

<sup>1145</sup> *Sommario*, pp. 161-163.

ancora *natura* – è cioè assimilabile agli animali – e sostenendo che “a un certo grado di solitudine” e, aggiungeremmo noi, di conoscenza si dovrebbe smettere di “*amare* e di compiere l’affascinante sozzura dell’accoppiamento”, Cioran esplicita l’impossibilità di un rifiuto totale della specie, ossia della vita. Ancora più esplicito risulta un aforisma contenuto nei *Sillogismi dell’amarezza*:

“Si dichiara guerra alle ghiandole, e ci si prosterna davanti al lezzo di una donnaccia... Che cosa può l’orgoglio contro la liturgia degli odori, contro l’incenso zoologico?”<sup>1146</sup>.”

Già a questo punto sembra molto evidente l’antinomia con il passo iniziale; una cautela, però, appare necessaria: non intendiamo sostenere che Cioran qui auspichi la procreazione o ceda ad affermazioni filantropiche; vogliamo solo sottolineare come da un atteggiamento che rinnegava in maniera pressoché totale la specie si sia passati ad affermazioni che dichiarano l’impossibilità di questo rinnegamento e che restituiscono, a nostro avviso, un sentimento più *vero* nei confronti della specie stessa. Ci torneremo fra poco. Ora ascoltiamo altri due aforismi riguardanti l’argomento: aforismi che, a nostro avviso, sono realmente conclusivi per il nostro percorso. Il primo è ancora contenuto nei *Sillogismi*:

“Noi amiamo sempre... malgrado tutto; e questo «malgrado tutto» copre un infinito”<sup>1147</sup>.”

Il secondo, invece, si trova in *Squartamento*:

“Cerco di combattere l’interesse che ho per lei, mi figuro i suoi occhi, le sue guance, il suo naso, le sue labbra in piena putrefazione. Non serve a nulla: l’indefinibile che ella emana persiste. È in momenti come questi che si comprende perché la vita è riuscita a conservarsi, a dispetto della Conoscenza”<sup>1148</sup>.”

---

<sup>1146</sup> *Sillogismi*, p. 96.

<sup>1147</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>1148</sup> *Squartamento*, p. 108.

Vediamoli nel dettaglio: nel primo si afferma, anche se in maniera non esplicita, la presenza perenne dell'amore. Quel "malgrado tutto [che] copre un infinito", potrebbe essere infatti *tradotto* come *malgrado la nostra guerra alle ghiandole e il nostro orgoglio*, se vogliamo rifarci all'aforisma ancora precedente. Oppure tale assunto potrebbe essere una sorta di sintesi del pensiero che troviamo sviluppato nell'ultimo aforisma da noi preso in considerazione, ossia che "l'indefinibile che ella emana" – che può essere inteso, neppure troppo arbitrariamente, come l'attrazione, se non addirittura l'amore, che provo per lei – è più forte del fatto che la *so* mortale. Cioran stesso lo esplicita chiaramente: in momenti come questi si è in grado di capire come la Vita abbia potuto *vincere* e conservarsi, malgrado e nonostante la Conoscenza. Ora resta da chiedersi a cosa bisogna imputare questa contraddizione tra la nostra citazione inaugurale e queste ultime: si tratterà dell'ennesima inconseguenza di un pensiero che, come ormai sappiamo, non accetta la coerenza come criterio di giudizio? In parte sì. Ma se abbiamo deciso di dedicare queste pagine alla disamina di tale contraddizione, anzi di tale *vicolo cieco* della riflessione cioraniana, è perché esso sottende la vera *impasse* di Cioran, quella, a nostro avviso, decisiva dell'intero suo pensiero. Un aforisma è sufficiente per svelarcela in tutta la sua chiarezza:

«L'orrore e l'estasi della vita» – vissuti simultaneamente, come un'esperienza all'interno di uno stesso istante, di ogni istante<sup>1149</sup>».

I due corni ideali della nostra contraddizione rappresentano, a nostro avviso, proprio questi due atteggiamenti, opposti e simultanei, che caratterizzano la personalità ossimorica di Cioran. Egli ne ha parlato in più di un'occasione; ascoltiamo, ad esempio, uno stralcio di un'intervista contenuta in *Un apolide metafisico*:

“Ho sempre detto che in me ci sono due impulsi. Lei nominava giustamente Baudelaire, le postulazioni contraddittorie, l'estasi e l'orrore della vita... Quando si conoscono queste postulazioni contraddittorie, come le chiama lui, in tutto quello che si fa ci sono per forza contraddizioni, cose repressibili, cose impure. Si oscilla fra l'estasi e l'orrore della vita...<sup>1150</sup>”.

---

<sup>1149</sup> *Demiurgo*, p. 134.

<sup>1150</sup> *Apolide*, p. 59.

Qui Cioran sviluppa l'aforisma con un interessante riferimento a Baudelaire e alle sue "postulazioni contraddittorie": quando si conoscono tali impulsi antitetici in ogni istante della propria vita è impossibile rifarsi a un ideale di purezza, di irreprensibilità: si vive in un'oscillazione continua, in un gioco pendolare tra l'estasi e l'orrore della vita. In un altro luogo della sua opera, ossia nella *Lettera ad un amico lontano* contenuta in *Storia e utopia*, Cioran mostra come tale *impasse*, a nostro avviso fondante per il suo pensiero, si riverberi in una molteplicità di altre situazioni, anzi in tutte le altre situazioni in cui Cioran si trova a dover prendere una decisione:

“Fin dal tempo in cui ci dilettaamo a passare in rassegna le nostre convergenze e le nostre diversità, mi rimproveravi la mania che ho di giudicare senza prevenzioni sia quello che prendo a cuore sia quello che esecro, di non provare se non sentimenti doppi, necessariamente falsi, che imputavi alla mia incapacità di provare una passione autentica, pur insistendo sui piaceri che ne traggo. La tua diagnosi non era inesatta: ti ingannavi però sul tema dei piaceri. Pensi che sia tanto piacevole essere idolatra e vittima del pro e del contro, un esaltato diviso dalle proprie esaltazioni, un delirante *preoccupato dell'obiettività*? Ciò comporta sofferenze: gli istinti protestano, ed è proprio malgrado e contro di essi che si procede verso l'irrisoluzione assoluta, condizione a mala pena distinta da ciò che il linguaggio degli estatici chiama « l'ultimo punto dell'annientamento ». Per conoscere io stesso l'intimo del mio pensiero sulla minima cosa, per pronunciarmi non solo su un problema, ma su un nonnulla, devo contraddire questo vizio maggiore del mio spirito, questa propensione a sposare tutte le cause e a dissociarmene nello stesso tempo, come un virus onnipresente, squartato fra la brama e la sazietà, agente nefasto e benigno, tanto impaziente quanto indifferente, indeciso tra i flagelli, incapace di adottarne uno e di specializzarvisi, e che passa dall'uno all'altro senza discernimento e senza efficacia, guastamestieri fuori classe, traditore di tutti i mali, di quelli altrui come dei propri<sup>1151</sup>”.

Senza alcuna volontà di dissimulazione, Cioran si svela a noi in tutta la sua irresolutezza, nella sua impossibilità di fissarsi in una *forma* o in una *definizione* – nel suo essere *molti* in ogni istante... Noica a cui, ricordiamolo, questa lettera è indirizzata, gli rimproverava sin da giovane la duplicità e la falsità dei suoi sentimenti in merito a qualsiasi cosa, la sua disinvoltura “senza prevenzioni” nel giudicare sia ciò a cui teneva sia ciò che disprezzava – riconducendoli alla sua impossibilità di provare “una passione autentica” e sottolineando la presenza di una certa voluttà in questo atteggiamento. Cioran, dal canto suo, accetta quasi senza remore il giudizio dell'amico, confutando

---

<sup>1151</sup> *Storia*, pp. 29-30.



unicamente il presunto piacere che egli trarrebbe dalla sua irresolutezza. Anzi controbatte sostenendo la sofferenza dell'“essere idolatra e vittima del pro e contro”, dell'essere un infervorato diviso e dilaniato tra i propri fervori, “un delirante *preoccupato dell'obiettività*” in quanto si tratta di una condizione contronaturale, nei confronti della quale gli istinti si ribellano. Infatti è “proprio malgrado e contro di essi” che si tende verso l'irresolutezza totale, verso “l'ultimo punto dell'annientamento”. Non a caso Cioran parla di opposizione degli istinti a questa tendenza: abbiamo visto in precedenza come fossero proprio essi, in certe situazioni, a sfuggire al dominio della conoscenza e a trionfare su di essa, sullo spirito. Cioran poi prosegue sostenendo che, per conoscere egli stesso le profondità del suo pensiero in merito anche alle minuzie e per potersi pronunciare a favore o contro, egli deve, ogni volta, combattere questo vizio del proprio spirito, questa inclinazione “a sposare tutte le cause” e, al contempo, a dissociarsene: come un agente patogeno sempre presente, lacerato tra la bramosia e la pienezza, “agente nefasto e benigno”, contemporaneamente smanioso e disinteressato, questo vizio gli impedisce di scegliere uno tra i suoi flagelli e lo obbliga a passare dall'uno all'altro senza alcun criterio e senza efficacia – senza aderirvi. Questo difetto lo rende infine “un traditore di tutti i mali, di quelli altrui come dei propri”. Concludendo, possiamo sostenere che questo vizio – che a nostro avviso corrisponde alla visione assolutamente lucida delle cose<sup>1152</sup> – impedisce la coincidenza di un essere sia con le cose che con se stesso<sup>1153</sup>. Per quest'uomo la vita sarà possibile solo a patto di barare, solo a patto di assecondare quasi con noncuranza la forza misteriosa che ti spinge all'azione (un residuo di istinto?) – solo a patto di aderire alle cose senza crederci:

“Non si deve barare, ma, in assoluto, che importanza ha barare? Si può avere coscienza del nulla, ma non se ne possono trarre tutte le conseguenze. [...] La coscienza del nulla spinta all'estremo non è compatibile con niente, con nessun gesto; l'idea di fedeltà, di autenticità e via dicendo: tutto va a farsi benedire. Ma c'è ugualmente questa vitalità misteriosa che ti spinge a fare qualcosa. E forse la vita è proprio questo, senza volere usare paroloni, il fare delle cose alle quali si aderisce senza crederci, sì, è suppergiù questo<sup>1154</sup>”.

---

<sup>1152</sup> *La caduta*, p. 111: “Quando siamo condannati a una visione *esatta* di noi stessi e del mondo, a che cosa possiamo mai aderire, e su che cosa pronunciarci ancora?”.

<sup>1153</sup> *Demiurgo*, p. 23: “Chi non coincide con niente, non coinciderà a maggior ragione con se stesso; di qui gli appelli senza fede, le convinzioni vacillanti, le febbri prive di fervore, lo sdoppiamento di cui sono vittima le nostre idee e perfino i nostri riflessi”.

<sup>1154</sup> *Apolide*, p. 359.

Questo è l'unico modo in cui l'uomo *désabusé* può vivere – l'unico modo in cui un uomo come Cioran può respirare...

“Io mi distruggo, è quello che voglio; nell’attesa, in questo clima asmatico creato dalle convinzioni, in questo mondo di oppressi, io respiro; respiro a modo mio. Un giorno, chissà, conoscerete forse questo piacere di mirare a un’idea, di colpirla, di vederla agonizzare, e poi ricominciare l’esercizio con un’altra, con tutte; questa voglia di prendervi cura di un essere, di stornarlo dagli antichi appetiti, dagli antichi vizi, per imporgliene di nuovi, più nocivi, affinché a causa di questi perisca; di accanirvi contro un’epoca o contro una civiltà, di scagliarvi contro il tempo e martirizzarne gli istanti; di volgervi poi contro voi stesso, di suppliziare i vostri ricordi e le vostre ambizioni, e, esaurendo il vostro respiro, appestare l’aria per meglio soffocarvi... un giorno forse conoscerete questa forma di libertà, questa forma di respirazione che è liberazione da sé e da tutto. Potrete allora impegnarvi in qualsiasi cosa senza aderirvi<sup>1155</sup>”.

#### 4.6 Cioran, un amico

Recitiamo ora l’ultimo atto della nostra commedia: ad esso seguirà un breve epilogo e poi si chiuderà definitivamente il sipario sul nostro lavoro. Abbiamo deciso di concludere la nostra analisi rischiarando il movente reale – per una volta non meschino – della nostra impresa, ciò che ci ha spinto a imbarcarci in questa impensabile e tortuosa avventura... Crediamo sia opportuno mostrarlo ora in quanto ad esso siamo ritornati dopo tutte le nostre peripezie, in quanto esso è, a nostro avviso, il vero *segreto* di Cioran. Non troviamo modo migliore di approcciarci ad esso, se non mediante alcune parole prese a prestito: parole *vere* perché pronunciate da persone che realmente hanno conosciuto Cioran, che hanno potuto *vivere* sia l’uomo che lo scrittore; noi, orfani di tale privilegio, rimaniamo ancorati alle sue e alle loro parole, per esprimere qualcosa che trascende il testo...

“Un metafisico, ma non distante, non eterico, non enigmatico: un amico. Un antidoto contro le stregonerie, contro le intossicazioni del secolo. Leggerlo è avvertire la presenza di una mano tesa, afferrare una corda gettata senza timidezza, avere alla propria portata una medicina non sospetta. Ti offro questo gallo, questa tavoletta votiva, buon Esculapio del Sesto Arrondissement, ruga di tronco solitario, occhio

---

<sup>1155</sup> *La tentazione*, p. 103.

veggente al cannocchiale del mondo da una minuscola mansarda che naviga sopra l'umano e l'inumano della città alchemica e sillogizzante, perché sono tra quelli che cercano una corda – una corda però non qualunque, intrecciata di verità e di conoscenza metafisica dell'uomo – e gliel'hai gettata<sup>1156</sup>”.

Così Ceronetti conclude le sue magnifiche pagine su Cioran, a cui ci siamo molte volte richiamati. Ed ecco che già dalla prima riga è evidente il nostro *Leitmotiv*: la vicinanza, la partecipazione – *l'amicizia*... Cioran non è mai distante, mai eterico, mai enigmatico, scrive Ceronetti: egli non prende mai le distanze da noi, non si pone in condizione di superiorità, neppure quando esagera, neppure quando incappa in qualche vicolo cieco, neppure quando esecra l'uomo. “Non si è mai tanto uomini come quando ci si rammarica di esserlo<sup>1157</sup>”, scrive Cioran ne *La caduta nel tempo*. Cioran non parla per enigmi, non si rifugia in un'inaccessibilità verbale o concettuale, non sceglie come luogo privilegiato un etere esoterico: è qui con noi, nel fango, nelle brutture del mondo, ai margini della società e della filosofia, con le prostitute, con i velleitari, con i falliti<sup>1158</sup>. “Leggerlo è avvertire la presenza di una mano tesa, avvertire una corda gettata senza timidezza, avere alla portata una medicina non sospetta”: parole troppo belle e incisive per essere *compromesse* da una parafrasi; Ceronetti è in grado di rendere in immagini un sentimento, il sentimento che anche noi abbiamo provato ad ogni incontro con Cioran. E crediamo sia proprio questo il vero *segreto* del suo stile, del suo *tono*, della sua opera: la capacità, da noi già sottolineata, di far percepire le sue profondità, di attingere a zone veramente essenziali nelle quali soltanto è possibile vera *comunicazione* fra gli uomini – la sua capacità di far trasparire, mascherandola, la sua presenza:

“La visione devastata che [la sua opera] esprime, il veleno metafisico che stilla, generano un effetto paradossalmente rasserenante che è stato spesso notato. Ciò dipende senza dubbio dai sortilegi del tono e dai fulgori dello stile, ma anche dalla pulsazione di un soggetto sempre presente, nella sua immediatezza, nella scrittura non meno che nella vita. Fedele al principio che « tutto ciò che è indiretto è senza valore »,

---

<sup>1156</sup> G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, cit., pp. 18-19.

<sup>1157</sup> *La caduta*, p. 27.

<sup>1158</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 103: “[Cioran è] un uomo «di umor nero», attratto dagli abulici, dai velleitari, ossessionato dai falliti [...] e dai tarati – i termini tarato, fallito, abbattuto, inaudito, innominabile, ed espressioni quali «i nostri stupori quotidiani», gli tornano con insistenza sotto la penna, come i colori oscuri o chiassosi sulla tavolozza di un pittore”.

Cioran riuniva in sé uno scorticato e un sofista. In lui il fatto intellettuale e artistico non era mai distinto dalla verità di un'esperienza che a ogni riga si offre come un'illuminazione o una testimonianza, una provocazione o un dono di un *io* a un altro *io*. Con i suoi paradossi e le sue iperboli egli colpisce *dentro*; alla visione astratta subentra un contagio vitale, che si annuncia e si propaga già dai titoli dei suoi libri [...]. Vi sono tanti scrittori che possiamo ammirare e amare, ma pochi capaci di scendere nella carne e nell'anima, così da diventare complici delle nostre perplessità, dei nostri terrori o dei nostri segreti. Non è affatto abituale percepire dietro a un testo letterario, un amico. Ciò accade invece con Cioran: al punto che tanti sconosciuti, dagli angoli più disparati del globo, hanno sentito il bisogno di cercarlo – per renderlo partecipe di confidenze estreme, decisioni capitali, interrogativi ultimi o anche, semplicemente, per ridere insieme di tutto<sup>1159</sup>”.

È singolare e affascinante che Mario Andrea Rigoni scelga quasi esattamente le medesime parole di Ceronetti per rendere conto del miracolo della scrittura cioraniana: “non è affatto abituale percepire dietro a un testo letterario, un amico”, infatti scrive. *Avvertire, percepire*: l'uso di verbi legati alla sensazione, all'esperienza accomuna i nostri due autori. La mano tesa di un amico: ecco cosa traspare dalla scrittura cioraniana. La mano di “uno scorticato e di un sofista”, la mano di un uomo che, attraverso la maschera delle parole e dello stile, lascia trasparire una confessione, una vicinanza; la mano di un uomo che, pur scegliendo per sé il ruolo di *estraneo*<sup>1160</sup>, non riesce a nascondere la sua natura familiare<sup>1161</sup>: per Cioran davvero “tutto ciò che non è diretto è nullo”, in lui ogni “fatto intellettuale e artistico” è inscindibile da un'esperienza vissuta, sofferta, *espiata*... E tali vissuti si impongono ad ogni riga come illuminazioni o testimonianze, come provocazioni – in ogni caso come doni “di un *io* a un altro *io*”. Come corde gettate senza remore, senza paura, senza timidezza, per usare le parole di Ceronetti. La soggettività di Cioran – paradossale e controversa – è immediata, sempre presente dietro ogni parola che Cioran sceglie, dietro ogni gesto che egli compie. Questa *presenza* costante, insieme ai “fulgori dello stile” e ai “sortilegi del tono” è ciò che permette alla sua visione disingannata e devastata, al suo “veleno metafisico” di assurgere a ruolo di “medicina non sospetta”, alla portata di tutti – di propagare il suo paradossale “contagio vitale”. Cioran è in grado di *colpirci* dentro, di far riecheggiare in noi l'eco delle profondità universali dell'uomo, di farci conoscere sprazzi della nostra *verità* metafisica: egli entra nella nostra carne e nella

---

<sup>1159</sup> M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran*, cit., pp. 19-20.

<sup>1160</sup> *Demiurgo*, p. 140: “Lei, chi è? – Io sono uno *straniero*, per la polizia, per Dio, per me stesso”.

<sup>1161</sup> S. Stolojan, *Nota*, cit., p. 102: “A Cioran piace dare di sé un ritratto di *estraneo*, nel quale si riconosce invece un personaggio familiare, reale o immaginario”.

nostra anima, scorre insieme al nostro sangue, è complice discreto e necessario delle nostre paure, dei nostri dubbi, “dei nostri segreti”. Come egli stesso ha spesso sostenuto, contano per noi non gli autori che conosciamo meglio o che rileggiamo spesso, ma coloro che ci sono *accanto* nei momenti bui, coloro che crediamo, a torto o a ragione, compagni delle nostre sventure, grandi o piccole che siano. Cioran, per molti – e anche per noi – è proprio questo: un *pharmakòn*, al contempo veleno e antidoto contro certe intossicazioni – Cioran è *una malattia che guarisce*. Ceronetti, per corrispondere alla guarigione ottenuta, gli offre la sua tavoletta votiva: noi, con tutto il nostro elaborato, abbiamo cercato di fare altrettanto. Molti altri, da tutto il mondo, hanno corrisposto alla loro maniera: scrivendogli, cercandolo – per incontrarlo, per condividere con lui un dubbio capitale o un’esperienza banale, per confrontarsi sugli interrogativi ultimi o per cercare una confidenza disinteressata e totale:

“Se mi chiedo cosa mi piaccia di più nella vita, ebbene, sono proprio [gli] incontri eccezionali in cui ci si dice tutto. Incontri con persone a cui racconto tutto e che mi raccontano tutto. Forse per me sono l’unica giustificazione della vita, questi incontri eccezionali. E forse anche il più grande successo della mia, se posso parlare di successo. [... Incontri che non comportano] nessun [vincolo, ma che] hanno qualcosa di trascendente. È come se si svolgessero in un altro pianeta, fuori dal tempo. Sono senza storia. Non c’è né prima né poi. Hanno qualcosa di eterno<sup>1162</sup>”.

Per Cioran questi “incontri eccezionali” sono ciò che, in parte, giustifica la vita, sono i suoi più grandi *successi*: incontri dove due persone, anche sconosciute<sup>1163</sup>, sono in grado di dirsi tutto, di aprirsi completamente. Incontri che sembrano assumere una dimensione trascendente, estranea alla storia, eterna. Incontri che, forse, permettono di avvicinarsi a quell’essenza intemporale che caratterizza l’uomo, incontri sulla soglia delle grandi verità. Un’ultima notazione che ci permetterà il nostro ultimo passo: Mario Andrea Rigoni sostiene che un altro motivo per cui coloro che sentono il bisogno di contattare Cioran potrebbe risiedere anche nel “ridere insieme di tutto”. Questo ci consente di approdare al motivo del riso in Cioran, motivo fondante – motivo *decisivo*...

---

<sup>1162</sup> *Apolide*, p. 45

<sup>1163</sup> Cioran svolge queste considerazioni in seguito al racconto di un suo incontro con una donna che l’aveva messo al corrente di tutta la sua esistenza. Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

“Finché puoi ridere, anche se hai mille ragioni di disperare, bisogna continuare. Il ridere è la sola scusa della vita, la grande scusa della vita! E debbo dire che persino nei grandi momenti di disperazione ho avuto la forza di ridere. È qui il vantaggio degli uomini sugli animali. Il ridere è una manifestazione nichilista, come la gioia può essere uno stato funereo<sup>1164</sup>”.

Il riso è il grande vantaggio degli uomini sugli animali e, insieme e forse più degli incontri *eterni* di cui parlavamo poco sopra, è la grande scusa della vita, la vera e unica scusa della vita. Avere “la forza di ridere” anche nei grandi momenti di disperazione è ciò che permette all’uomo di trionfare sulla sua sorte, di irridere la vita e il destino: non a caso, Cioran sottolinea la natura *nichilista* della risata. Egli ribadisce tale concezione anche in un aforisma:

“Sbarazzarsi della vita è privarsi del piacere di riderne. Unica possibile risposta a qualcuno che vi annuncia la sua intenzione di farla finita<sup>1165</sup>”.

Ridere significa comprendere la vera natura dell’esistenza – significa approdare alla consapevolezza che essa non è nulla, che essa è un’immensa farsa... Uno dei momenti privilegiati per capirlo risiede nel confronto con la morte, ai funerali: in questo consiste il carattere funereo della gioia di cui Cioran parlava nell’intervista di poche righe fa

“Vedere un uomo che si era visto alcuni giorni prima fare progetti per il futuro, vederlo scendere in un buco è talmente inaudito che viene voglia di ridere... non è possibile, è comico, ciò dimostra che la vita non è niente!<sup>1166</sup>”.

Altrettanto inaudito e sommamente ironico risulta credere alla possibilità di uno scopo di fronte all’evidenza della morte:

“Quale incitamento all’ilarità sentire la parola *scopo* seguendo un corteo funebre!<sup>1167</sup>”.

Poco sopra abbiamo definito il ridere come un motivo decisivo dell’opera cioraniana: il riso può assumere tale ruolo in quanto si tramuta in stile, in quanto si trasmette alle parole. Esso è anche un modo per scongiurare quei gravi *pericoli* rappresentati dalla

---

<sup>1164</sup> *Apolide*, p. 157.

<sup>1165</sup> *Confessioni*, p. 54.

<sup>1166</sup> *Apolide*, p. 157.

<sup>1167</sup> *Confessioni*, p. 99.

Serietà e dal dogmatismo: rischi che la scrittura cioraniana corre in quanto strettamente legati a un eventuale culto della chiaroveggenza e al laconismo. Savater se ne occupa in maniera a nostro avviso esauriente in un capitolo del suo *Cioran, un angelo sterminatore*: ascolteremo qui di seguito uno stralcio a nostro avviso illuminante.

“Se c'è qualcosa che fa svanire l'impressione del dogmatismo [...] dallo stile di Cioran è il suo *umorismo*. Forse l'umorismo è la caratteristica più accentuata del suo modo di scrivere, quella che crea la sua prosa e allontana dai suoi libri la ridicola enfasi del funebre o quel rischio del sinistro che minaccia, in maggior o minor misura, ogni pessimismo rigoroso. L'umorismo riscatta Cioran dalla predica degli esercizi spirituali, [...] lo salva da qualsiasi tipo di *unzione*, e garantisce che la lucidità critica del discorso non prescinda dal rivolgersi contro la sua stessa impresa. [...]. Lo spirito preserva e conferma la *reversibilità* del discorso, la sua circolarità; quello che può tornare su se stesso, quello che necessariamente – liberamente – per caso ritorna, sfugge al dogmatico: l'umorismo ci difende dalla Chiesa. Ci vuole molto spirito per impedire che intorno alla lucidità si innalzi qualsiasi forma di basilica, perché la chiaroveggenza non si degradi in culto. Cioran si affaccenda a negare tutto e a negarsi, a smentire i prestiggi della realtà; un esercizio talmente torvo, talmente improbabile, deve suscitare il riso: il riso preventivo, spaventato, di chi cerca di evitare che un discorso troppo terribile sia preso sul serio, ma anche il riso liberatorio di chi alla fine *osa* sapere. [...] Ci troviamo qui] nel campo del riso, del sorriso ispirato, al limite dello scoppio, della sghignazzata repressa in stile: in questo sta la maestria di Cioran. [...] In una definitiva sghignazzata si liberano [infatti] tutti gli impulsi al giubilo che la sparizione dei referenti stabili provoca; riso mescolato all'orrore, ovviamente, ma ridendo indissolubilmente dell'orrore stesso: [...] risata di sollievo al perdere gli ostacoli che offuscavano la visione intollerabilmente chiara del caso<sup>1168</sup>”.

Savater conferma esattamente tutti i nostri assunti di partenza: garantendo la reversibilità del discorso l'umorismo impedisce alla chiaroveggenza di innalzarsi al rango di dogma; anzi, esso si ritorce contro la lucidità stessa, mettendola in dubbio. A nostro avviso, opera qui quella che abbiamo chiamato *zeflemea*, il sarcasmo che Cioran rivolge contro se stesso e contro ogni sua aspirazione, compresa la sua progressione nel distacco. Come giustamente scrive Savater, Cioran si impegna a fondo per negare tutto e negarsi, in un'impresa che non può che suscitare il riso: un riso preventivo – volto a scongiurare il pericolo che un discorso così terribile possa assurgere alla serietà (e qui pensiamo a come Cioran non si soffermi mai troppo su un argomento come se le rivelazioni essenziali che egli ci dona fossero sopportabili solo nei barbagli della

---

<sup>1168</sup> F. Savater, *Cioran, un angelo sterminatore*, cit., pp. 144-146.

conversazione, oltre a come metta in guardia contro il peccato di serietà<sup>1169</sup>) – e, al contempo, liberatorio – il riso di colui che, alla fine, “*osa sapere*”. Prossima allo scoppio, tale risata viene repressa nello stile: un risata che si mescola all’orrore di ciò che scopre, ma che ride dell’orrore stesso, una risata di sollievo e di giubilo per la sparizione di referenti stabili, per la visione finalmente scevra di ostacoli del vuoto delle cause e degli scopi – del vuoto del senso, di ogni senso. L’umorismo e il riso permettono infatti di mostrare come tutto sia ugualmente inane, come non si salvino dal nulla né la serietà né la frivolezza.

“Siamo tutti nell’errore, eccetto gli umoristi. Essi soltanto hanno scoperto come per gioco l’inanità di tutto ciò che è serio e anche di tutto ciò che è frivolo<sup>1170</sup>”.

Un umorismo rivelatore, un umorismo – e qui torniamo al nostro punto di partenza – che unisce, che *ci* unisce:

“Esasperato da tutti. Ma mi piace ridere. E non posso ridere da solo<sup>1171</sup>”.

Probabilmente la risata è, ancora più del lirismo, l’unica vera possibilità comunicativa dell’essere umano: una risata che scaturisce dalle viscere, che mescola quelli che nel paragrafo precedente abbiamo chiamato l’orrore e l’estasi della vita, per irridarli, per *sopportarli*. Il ridere insieme di tutto acquista così la valenza più alta ed è, forse, l’ultima parola del pensiero cioraniano: la corda che Cioran getta, la mano che ci tende senza remore nella sua opera potrebbe essere proprio questa possibilità di una risata tra amici – risata nichilista, che trionfa sul serio e sul frivolo, sul destino e sulla storia, sulla creazione e sull’infinito... Risata che, forse, ci spinge, ancor più degli incontri eccezionali, verso la nostra irrealtà, verso la nostra *vera* natura e che, al contempo, ci permette di accettare l’esistenza in quanto tale, di non cercare soluzioni religiose o esterne all’esistenza stessa, anzi di cancellare anche l’idea di soluzione...<sup>1172</sup> Risata che, sottesa a ogni parola,

---

<sup>1169</sup> Cfr. paragrafo 2.6 del presente elaborato.

<sup>1170</sup> *Squartamento*, p. 140.

<sup>1171</sup> *Confessioni*, p. 94.

<sup>1172</sup> Ricordiamo come Cioran in *Qualche parola su Leopardi* rifiutasse sia la liberazione che il suicidio in



garantisce quell'ironia cioraniana<sup>1173</sup> – onnipresente, inconfondibile e pungente – che più di ogni altra cosa crea il legame con il lettore, con noi... Molte volte, durante questo nostro lavoro, l'ironia si affacciata alla punta della nostra penna e si è mostrata; ora sappiamo che per tutto il *tempo* della nostra opera l'ironia è stata lì, come un nume tutelare, come un amico, a vegliare su di noi – era lì fin dall'inizio... Ed è qui anche ora che siamo giunti davvero all'ultimo atto:

“L'ultimo poeta importante di Roma, Giovenale, l'ultimo scrittore notevole della Grecia, Luciano, hanno *lavorato* sull'ironia. Due letterature che sono finite con l'ironia. *Come tutto, letteratura o no, dovrebbe finire*<sup>1174</sup>”.

Anche un'opera, anche una tesi – anche una vita...

---

quanto soluzioni esterne all'esistenza e come, appunto, si spingesse anche oltre, rifiutando l'idea stessa di soluzione, questa catena tra le catene. Cfr. paragrafo 1.5 del presente elaborato.

<sup>1173</sup> Cioran sembra infatti considerare sinonimi l'umorismo di cui si occupa Savater e l'ironia di cui, parzialmente, ci siamo qui occupati noi: entrambi, infatti, sono il riso che ride del riso, il riso che mette in questione l'esistenza, mostrandone l'inconsistenza, ed entrambi permettono brividi da *estasi capovolta*. Cfr. *Lacrime*, p. 72, corsivo nostro: “L'ironia è un *esercizio* che palesa la mancanza di serietà dell'esistenza” e *Esercizi*, p. 214: “Il supremo raggiunto con il vocabolo, con il simbolo stesso della fragilità. Curiosamente lo si può raggiungere anche con l'ironia, purché questa, spingendo al limite la sua opera di demolizione, dispensi brividi di un dio alla rovescia. Le parole come agenti di un'estasi capovolta...”. L'ironia, quindi, lungi da essere un qualcosa di istantaneo, è piuttosto un esercizio, un *lavoro*. Un lavoro costante e tenace di demolizione, un lavoro senza pause, estremo – forse l'unico, vero lavoro che Cioran abbia svolto, la sua vera *occupazione metafisica*.

<sup>1174</sup> *Confessioni*, p. 105, secondo corsivo nostro.

## Conclusioni

“L’ora di chiusura suonerà presto nei giardini di ogni luogo<sup>1175</sup>”, scrive Cioran in *Squartamento*. Ebbene, l’ora di chiusura è suonata nel nostro giardino o meglio nel *rovescio* del nostro giardino<sup>1176</sup>... Concludere con Cioran, tuttavia, sembra quasi un’indelicatezza, un mettere un punto fermo dove vi sarebbe la necessità dei puntini di sospensione, dove bisognerebbe lasciare che la melodia cioraniana sfumasse da sé, che si dissolvesse nell’aria proprio come un suono, dolce e fatale al contempo... Si tratta in realtà di un’indelicatezza e di una finzione: finzione che con Cioran si possa realmente concludere, che con la sua persona e la sua opera si possa realmente approdare alla completezza, alla stabilità di una *fine*... Tutto il nostro percorso è invece solo *un* percorso possibile, una strada, tra le innumerevoli che la riflessione cioraniana propone, un’inseguirsi di porte che egli, quasi con noncuranza, lascia socchiuse e che noi abbiamo scelto di aprire. La sua *grandezza*, a nostro avviso, risiede proprio in questa possibilità di percorrerlo, anche eventualmente di negarlo, senza potere mai esaurirlo. E senza neppure riuscire a definirlo, a imbrigliarlo in qualsivoglia *forma*: egli infatti sfugge alla morte sottesa a ogni definizione; egli, come abbiamo già sostenuto, è *molti*... Le nostre conclusioni si riferiscono quindi a una parte considerevole degli atteggiamenti cioraniani componenti il mosaico della sua personalità e della sua opera, senza però arrogarsi diritti di assoluta completezza. Il nostro percorso mirava dichiaratamente alla scoperta del sommerso della riflessione cioraniana, a mostrare quella sorta di *iceberg* argomentativo sotteso ai suoi frammenti, a ricostruire quasi genealogicamente la trama della sua riflessione per rintracciarne *eventuali* costanti e comprendere se fosse possibile parlare propriamente di un pensiero di Cioran. Crediamo ora di poter rispondere affermativamente: abbiamo infatti mostrato come l’intera opera cioraniana non sia semplicemente una giustapposizione di frammenti contraddittori e autoescludentisi, come si tende comunemente a credere, ma piuttosto una fitta trama di ricorrenze, di rimandi e di corrispondenze che, lungi dal fossilizzarsi in quel colombario romano che è il sistema, mantengono intatta tutta la loro potenza esperienziale, il loro contagio vitale.

---

<sup>1175</sup> *Squartamento*, p. 36.

<sup>1176</sup> Oltre a essere il titolo di una delle *Rabbie e rassegnazioni* contenute ne *La tentazione*, “il rovescio di un giardino” potrebbe essere una sorta di sottotitolo al nostro lavoro in quanto abbiamo mirato a scoprire il retroscena degli aforismi e dei frammenti cioraniani, a svelare, per quanto possibile, il mistero ad essi sotteso – appunto il loro *rovescio*.

Un pensiero del genere si presenta, come ormai sappiamo, come puro imperativo, *dimentico* e *incurante* delle contraddizioni, non confutabile in quanto incoerente, anzi vero e onesto proprio perché non sacrifica la sua vitalità all'altare della non contraddittorietà – proprio perché è in grado di riflettere l'intero novero dei vissuti di Cioran. Possiamo anche aggiungere che questa contraddittorietà trova fondamento nell'assenza di *punto di vista* – attenzione, non di *prospettiva* – che il pensiero di Cioran esprime: esso si disegna infatti in *figura* di spirale, mostrandosi capace di analizzare senza remore e senza prevenzioni il dritto e il rovescio, l'evidente e il sommerso di ogni oggetto e di ogni questione su cui posa il suo sguardo, di folgorarli in un'istantanea esatta e per ciò stesso fatale – di strangolarli in una lucidità assassina... Il pericolo che Cioran consapevolmente corre è proprio il ritorcersi di questo pensiero contro se stesso, contro egli stesso – il pericolo mortale della lucidità assoluta: i vicoli ciechi in cui siamo spesso incorsi sono sintomi del raggiungimento di un limite e necessitano o di un ritorno sui propri passi o di una soluzione oltre l'esistenza stessa. Ed è proprio il rifiuto, l'impossibilità di rinunciare alla tara di esistere che ci permette di sentire Cioran così vicino, così presente, così amico: egli, per giungere al luogo della lucidità assoluta da cui parla, ha percorso l'umano e l'inumano del mondo con gli occhi spietati dello psicologo aggressivo, ha sacrificato alle sue ossessioni ricorrenti, ha nascosto i suoi sospiri sotto la grazia composta e beffarda dell'epigramma, ha vagheggiato mille volte il suicidio, ha riso di tutto... E ha compreso che essere uomo è proprio questo: è avere al contempo il coraggio e la paura di essere uomini, il coraggio e la paura di essere se stessi... Nel nostro lavoro abbiamo accompagnato Cioran in tutto questo percorso: abbiamo assistito alle sue cadute, abbiamo colto ogni sospiro, abbiamo ascoltato il rumore del silenzio sotteso a ogni parola, la rassegnazione e la rabbia di fronte all'inconveniente della nascita e alla nostalgia del paradiso, abbiamo subito il fascino del fallimento e della decadenza... Ne abbiamo condiviso il disgusto, la fatica, la nausea... E da lui abbiamo imparato a concludere...

“Un'opera è finita quando non può più essere migliorata, pur sapendola insufficiente e incompleta. Se ne è così esageratamente stanchi da non avere più il coraggio di aggiungerle nemmeno una sola virgola, anche se fosse indispensabile. Quello che decide il grado di compiutezza di un'opera non è in assoluto una qualche esigenza dell'arte o della verità, è la fatica e, ancor più, la nausea<sup>1177</sup>”.

---

<sup>1177</sup> Cioran citato da F. Savater, *op. cit.*, p. 151.

## **Bibliografia**

## Scritti di Cioran, Emil Michel

*Pe culmile disperării*, Fundația pentru literatură și artă « Regele Carol II », Bucarest, 1934, tr.it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, *Al culmine della disperazione*, Adelphi, Milano, 2003;

*Schimbarea la față a României* (testo del 1936), Bucarest, Humanitas, 1990 (citato da G. Rotiroti, *Il demone della lucidità*, cit.);

*Nae Ionescu și drama lucidității*, testo pubblicato sulla rivista « Vremea » nel 1937, ora in *Revelațiile durerii*, a cura di M. Vartic e A. Sasai, prefazione di D. C. Mihailescu, Cluj, Echinox, 1990 (citato da G. Rotiroti, *op. cit.*);

*Lacrimi și Sfinti*, Bucarest 1937, *Des larmes et de saints*, con soppressioni e modifiche volute dall'autore, a cura di S. Stolojan, Editions de l'Herne, Paris 1986, tr.it. di D. Grange Fiori, *Lacrime e santi*, Adelphi, Milano 1990;

*Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949, tr.it. di M.A. Rigoni e T. Turolla, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996;

*Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, Paris 1952, tr.it. di C. Rognoni, *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 2007;

*La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956, tr.it. di L. Colasanti e C. Laurenti, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano, 2005;

*Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960, a cura di M.A. Rigoni, *Storia e utopia*, Adelphi, Milano, 2004;

*La chute dans le temps*, Gallimard, Paris 1964, tr.it. di T. Turolla, *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 2004;

*Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969, tr.it. di D. Grange Fiori, con titolo modificato per desiderio dell'autore, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano, 1987 ;

*De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973, tr.it. di L. Zilli, *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 2007;

*Carta-prefacio a Ensayo sobre Cioran*, Paris 1973, in F. Savater, *Ensayo sobre Cioran*, tr.it. di C. Valentinetti, *Lettera-prefazione a Cioran, un angelo sterminatore*;

*Écartèlement*, Gallimard, Paris 1979; tr.it. di M.A. Rigoni, *Squartamento*, Adelphi, Milano, 2004;

*Un mot sur Leopardi*, Paris 1984, tr.it. di P. Sodo, *Qualche parola su Leopardi*, in M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani 1997;

*Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris 1986; tr.it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Adelphi, Milano, 2005;

*Aveux et anathèmes*, Gallimard, Paris 1987; tr.it. di M. Bortolotto, *Confessioni e anatemi*, Adelphi, Milano 2007;

*Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, Libraire José Corti 1990 ;

*Entretiens*, Gallimard, Paris 1995; tr.it di T. Turolla, *Un apolide metafisico*.  
*Conversazioni*, Adelphi, Milano, 2005;

*Œuvres*, Gallimard, Paris 1995:

*Amurgul gândurilor* (scritto in rumeno nel 1938 e pubblicato a Sibiu nel 1940),  
tr.fr. a cura di M. Paterau-Nedelco e rivista da C. Frémont, *Le crépuscule des*  
*pensées*, Éditions de l'Herne 1991;

*Cahiers 1957-1972*, Gallimard, Paris 1997; tr.it. di T. Turolla, *Quaderni 1957-1972*,  
Adelphi, Milano, 2007.

## **Scritti su Cioran**

### **AA.VV.**

*Pro și Contra Emil Cioran. Între Idolatrie și Pamflet*, a cura di M. Diaconu, Bucarest, Humanitas, 1998:

#### **Bucur, Septimiu**

*Emil Cioran, Pe culmile disperării;*

#### **Noica, Constantin**

*Pentru Emil Cioran;*

#### **Roșu, Nicolae**

*Emil Cioran, Pe culmile disperării.*

### **Boué, Simone**

*Prefazione a Quaderni 1957-1972.*

### **Ceronetti, Guido**

*Cioran, lo squartatore misericordioso*, 1981, in *Squartamento*.

### **Laignel-Lavastine, Alexandra**

*Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, Presses Universitaire des France, Paris 2002, tr.it di L. Verrani, *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco*, Utet, Torino 2008.



**Jaudeau, Sylvie**

*Mystique et sagesse*, Librairie José Corti 1990; tr.it. di L. Carra, *Conversazioni con Cioran seguite da Mistica e saggezza*, Ugo Guanda, Parma 1993.

**Marcoaldi, Franco**

*Voci rubate*, Einaudi, Torino 1993.

**Rigoni, Mario Andrea**

*In compagnia di Cioran*, a cura di F. Marabini, il notes magico, Padova 2004.

**Rodda, Fabio**

*Cioran, l'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*, Mimesis, Bologna 2005.

**Rotiroti, Giovanni**

*Cioran, la psicanalisi, la Romania*, pubblicazione online su « Vertici Network di Psicologia e Scienze affini », 02/05/2003;

*Il demone della lucidità: il « caso Cioran » tra psicologia e filosofia*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore 2005;

*La comunità senza destino. Ionesco, Eliade e Cioran all'ombra di Criterion*, Firenze, [www.ilcounseling.it](http://www.ilcounseling.it), 2008.

**Savater, Fernando**

*Ensayo sobre Cioran*, Fernando Savater 1974, tr.it. di Claudio M. Valentinetti *Cioran un angelo sterminatore*, Edizioni Frassinelli 1998.

**Stolojan, Sanda**

*Nota a Lacrime e santi, cit.*

## **Altre opere consultate**

### **AA.VV.**

*La brevità felice. Contributi alla teoria e alla storia dell'apofisma*, a cura di M.A. Rigoni, con la collaborazione di R. Bruni, Marsilio Editori, Venezia 2006:

#### **Adorno, Theodor Wilhelm**

*L'apofisma come forma filosofica*;

#### **Nosarti, Lorenzo**

*Le « forme brevi » nella letteratura latina*;

#### **Tosi, Renzo**

*Le « forme brevi » nella tradizione greca*.

### **Bachtin, Michail**

*Problemy poetiki Dostoevskogo*, tr.it. di G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968.

### **Colli, Giorgio**

*Nota introduttiva a F. Nietzsche, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit.;

*La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2006.

### **Calasso, Roberto**

*Monologo fatale*, in appendice a F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit.;

*La folie Baudelaire*, Adelphi, Milano 2008.

**Cambiano, Giuseppe**

*Bione di Boristene* in *Grande dizionario enciclopedico*, Utet, Torino 1991, tomo III

**Enciclopedia Garzanti di Filosofia**, Garzanti, Milano, 1993

**Ferraris, Maurizio**

*Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005.

**Nietzsche, Friedrich**

*Tentativo di autocritica*, in *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 2003;

*Su verità e menzogna in senso extramurale* in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991;

*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2001;

*Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, tr.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983;

*Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1981.

**Sini, Carlo**

*La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Cuem, Milano, 2004;

*La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2004.

**Vegetti, Matteo**

*La brocca di Heidegger. Il saggio Das Ding e la questione della svolta; in C. Sini, La materia delle cose, cit.*