

Cioran e la filosofia (II)

> di Massimo Carloni*

2. Un pensatore privato, ovvero la filosofia tra libertà e destino

2.1 Filosofo di strada

La massima folgorante di Joubert, secondo cui «La vera filosofia ci insegna a non esser troppo filosofi» [1], Cioran l'ha praticata sul campo, da eroe, praticamente per tutta la vita. Un episodio biografico, tra gli altri, merita a questo punto di essere ricordato. Se ben ricordate, l'avevamo lasciato al liceo di Braşov, negli improbabili panni d'insegnante di filosofia. Chiusasi questa breve parentesi, Cioran, forte delle credenziali di scrittore promettente, riesce ad ottenere una borsa di studio presso l'Istituto francese di Bucarest, allo scopo di preparare una tesi di dottorato in filosofia – a quanto pare sul concetto d'intuizione in Bergson e nel misticismo cristiano. Sulla base di questo lodevole quanto impegnativo programma di studi, al giovane viene concesso dal 1937 al 1940 un vitalizio mensile di circa mille franchi, per finanziare il suo soggiorno di studio a Parigi.

Nonostante il suo domicilio all'Hotel Marignon si trovasse a due passi dal Collège de France, dove Édouard Le Roy – successore di Bergson alla cattedra di filosofia – teneva le sue lezioni, pare che Cioran vi si recasse raramente, preferendo la vita *en plein air* e disimpegnata del *bohémien* al clima claustrale dell'ambiente universitario. Risalgono a quel periodo le sue leggendarie escursioni in bicicletta alla scoperta della provincia francese. E fu così che, tra ostelli della gioventù e conversazioni estemporanee con contadini ed operai, Cioran conobbe l'altra faccia della Francia, quella provinciale, non-colta [2]. Risultato: in quei tre anni non scrisse neanche una riga della sua tesi; in compenso aveva acquisito un'apprensione autentica, non libresca, della cultura francese. Dovette essere probabilmente questa l'opinione dell'illuminato direttore dell'Istituto francese di Bucarest, lo storico Alphonse Dupront, il quale, affascinato dalla stravagante personalità del giovane, decise di prolungargli la borsa di studio sino al 1944. Ai suoi occhi, evidentemente, «il fatto di essersi messi la Francia nelle gambe» [3], era stata in fin dei conti un'impresa meritoria! Abbandonato ogni tentativo d'intraprendere una carriera accademica, di fare cioè della filosofia una professione, un mestiere ben remunerato, Cioran continuerà in ogni caso a frequentare l'università da eterno studente, fino a quarant'anni; a suo dire per approfittare della mensa *à bon marché* e - perché no? - per abordar qualche studentessa interessante... Tra l'altro fu proprio in una *cantine* che conobbe Simone Boué, la fedele compagna di tutta una vita. Ma questa, come si dice, è un'altra storia... L'aneddoto biografico dei viaggi in bicicletta assume un significato simbolico se si considera che Cioran ha sempre opposto al professionismo universitario il diletterantismo della strada, ai seminari accademici le lezioni della vita, preferendo alla compagnia dei docenti quella dei *clochards* e dei musicisti ambulanti, autentici «*philosophes de la route*», metafisici nati, ossessionati da interrogazioni insolubili e bruciati da quella libertà purissima che ogni giorno strappano con i denti alla vita [4]. Proprio a tali apostoli dell'essenziale è dedicata una delle pagine più sentite e al contempo più sferzanti dello scrittore romeno. Nel tracciare l'elogio del mendicante, Cioran si scaglia implacabilmente contro quegli intellettuali, vagheggiatori di un Oriente puramente ideale, che si ritengono più vicini alla spiritualità indiana o cinese solo perché ne studiano da eruditi la storia della filosofia, disdegnando al contempo quei *sannyāsin* metropolitani che incrociano ogni giorno in strada, scomode incarnazioni nostrane dei loro assoluti d'importazione, dai quali distolgono, imbarazzati, lo sguardo:

«Dopo tante frodi e imposture, è confortante contemplare un mendicante. Lui, almeno, non mente, né inganna se stesso: la sua dottrina, se ne possiede una, la incarna; il lavoro, non lo ama e lo dimostra; poiché

non desidera possedere niente, coltiva la sua spoliatazione, condizione della sua libertà. Il suo pensiero si risolve nel suo essere e il suo essere nel suo pensiero. Manca di tutto, è se stesso, dura: vivere direttamente l'eternità è vivere giorno per giorno. Così, per lui, gli altri sono asserragliati nell'illusione. Se dipende da loro, si vendica studiandoli, specializzandosi com'è nei risvolti dei sentimenti 'nobili'. La sua pigrizia, d'una qualità rara, fa di lui un 'liberato', smarrito in un mondo di gonzi e di sciocchi. Sulla rinuncia, la sa più lunga di molte delle vostre opere esoteriche. Per convincervene, non avete che da uscire per strada. Ma no! Voi preferite i testi che predicano la mendicizia. Poiché nessuna conseguenza pratica segue alle vostre meditazioni, non ci si stupisca se l'ultimo dei 'clochards' vale più di voi. È concepibile il Buddha fedele alle sue verità e al suo palazzo? Non si è 'liberato in vita' e, insieme, proprietario. Insorgo contro la generalizzazione della menzogna, contro coloro che sfoggiano la loro pretesa 'salvezza' e la sostengono con una dottrina che non proviene dal profondo del loro essere. Smascherarli, farli scendere dal piedistallo dove si sono issati, metterli alla gogna, è un compito al quale nessuno dovrebbe restare indifferente. Poiché bisogna a tutti i costi impedire di vivere e morire in pace a coloro che hanno troppa buona coscienza» [5].

Nella memoria di Cioran è rimasta indelebile la figura d'un suonatore di flauto ambulante, senza fissa dimora, che dormiva talvolta sotto i ponti o negli *hotels*, a seconda delle elemosine guadagnate. Pensatore instancabile, con lui Cioran s'intratteneva spesso a conversare su Dio, sull'immortalità, sulla materia, sul male. Per qualche anno non ebbe più sue notizie, quando un bel giorno eccolo bussare disperato alla sua porta. In preda ad un accesso d'abbattimento, gli confessò di non esser altro che un poveraccio, meritevole della sua condizione di mendicante, ossessionato com'era da questioni che gli apparivano tanto inutili quanto il suo modo di vivere. Cioran a quel punto lo rincuorò dicendogli: «"Ascolta. Tu sei il più grande filosofo di Parigi, il solo grande filosofo contemporaneo". "Tu mi prendi in giro" - gli rispose il mendicante - "Ti fai beffe di me". Cioran a quel punto protestò: "No, assolutamente. Se ti dico questo, è perché tu vivi, rifletti continuamente; fai esperienza dei problemi..."». Nel ricordare quell'anima sinceramente inquieta, Cioran assicurò che gli richiamava alla mente i filosofi greci, i quali amavano conversare per strada e nei mercati. Come loro anche «le sue parole si confondevano con la vita stessa» [6].

2.2 *Il cane del cielo*

In Cioran l'apprendistato della libertà passa inevitabilmente attraverso la rilettura di una delle figure più stravaganti e dirompenti tramandateci dalla filosofia greca: quel Diogene di Sinope, a cui dedicherà uno stupendo ritratto nel *Précis de decomposition*. Del *kinismo* [7] antico possiamo dire che mai vi fu una filosofia dai principi così sobri e naturali, che poté vantare tra i suoi testimoni uomini così degni nel viverla autenticamente, quali furono Antistene e Diogene. Nei secoli il *kinismo* è stata sempre considerata una filosofia *scomoda*, imbarazzante o, come si dice oggi, politicamente scorretta; per questo, forse, si è preferito rimuoverne le istanze, riducendone a macchiette i suoi esponenti.

«Perché si pensa raramente ai cinici? Forse perché hanno *saputo tutto* e hanno tirato tutte le conseguenze da questa suprema indiscrezione. È senza dubbio più comodo dimenticarli. Poiché la mancanza di riguardi per l'illusione fa di loro degli spiriti avidi d'insolubile» [8].

Clochard ante litteram, campione d'impertinenza, «santo dello sghignazzamento», Diogene innalzò lo sberleffo e la derisione al rango del sillogismo, e fece del peto – sì, avete capito bene - una sonora argomentazione filosofica. Nel suo cuore - scrive ancora Cioran - «i fiori diventavano carogne e le pietre ridevano. Tutto ne risultò sfigurato: l'uomo abbruttì il proprio viso e gli oggetti il silenzio. La natura, insolente, esponeva con generosità la sua impudenza, di cui si diletta la follia chiaroveggente del più lucido dei mortali. Sotto il suo sguardo penetrante le cose perdevano la loro verginità, e ci insegnava un legame più profondo tra la sincerità e il nulla» [9].

Il principio della sua filosofia fu d'una semplicità esemplare: la vita basta a se stessa, non rimane quindi che accordare la propria anima con i dettami della natura e comportarsi di conseguenza. Nonostante fosse «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane» (Diogene Laerzio, VI, 63) [10], fu l'uomo più felice e sereno del suo tempo, tanto da vivere fino a novant'anni. Definendosi per primo «cittadino del mondo» (*kosmopolites*) additò all'umanità uno dei suoi ideali più alti, che ancor oggi è ben lungi dall'aver raggiunto. Forte del precetto socratico secondo cui «il non aver bisogno di niente è proprio degli dei e l'aver bisogno del meno possibile è la condizione più vicina al divino» [11], Diogene fece dell'*autàrkeia* (del bastare a se stessi) un'arte di vivere, il proprio punto d'Archimede sul quale sollevare il mondo. I dossografi riferiscono che «onorava Demetra e Afrodite» in pieno giorno, vale a dire espletava i bisogni fisiologici e sessuali in piazza, davanti a tutti. Fu così che una volta, mentre si masturbava pubblicamente, la sua impudenza, trasfigurata da uno *humour* divino, gli fece affermare candidamente: «Magari stropicciando anche il ventre non avessi più fame» (Diogene Laerzio, VI, 63). Per questo motivo i suoi concittadini gli affibbiarono lo spregevole nomignolo di «Cane!». Lui, in luogo di cruciarsene, ne fece ironicamente l'emblema della propria filosofia: «Scodinzolo festosamente verso chi mi dà qualcosa, abbaio contro chi non dà niente, mordo i ribaldi» (Diogene Laerzio, VI, 60). A chi gli rimproverava la frequentazione di luoghi sudici, rispondeva: «Anche il sole penetra nelle latrine, ma non ne è contaminato» (Diogene Laerzio, VI, 63). Se i cittadini ateniesi gli davano dell'animale, egli rese loro pan per focaccia, andando in giro in pieno giorno con una lanterna accesa a gridare: «Cerco l'uomo» (Diogene Laerzio, VI, 41). In virtù d'una spontaneità praticamente assoluta – che anticipa per certi versi lo *zen* più radicale – si riconciliò con quella nudità originaria che giace in ognuno di noi, soffocata sotto le incrostazioni della decenza e del perbenismo. Diogene è «l'uomo che si è permesso tutto, che ha tradotto in pratica i suoi pensieri più intimi con un'insolenza sovranaturale come potrebbe farlo un dio della conoscenza, libidinoso e puro allo stesso tempo. Nessuno fu più franco di lui; caso limite di sincerità e lucidità così come esempio di quello che noi potremmo essere se l'educazione e l'ipocrisia non frenassero i nostri desideri e i nostri gesti» [12]. È evidente che un individuo siffatto – il quale soddisfa immediatamente da sé, ovunque si trovi, i suoi bisogni essenziali, senza passare per le rinunce dell'educazione, le sublimazioni della cultura e le alienazioni sociali – diventa una specie d'eroe dello spirito, una fortezza ambulante di fatto inespugnabile. Dai bassifondi della sua celebre botte, Diogene sferrò una contestazione senza precedenti verso ogni forma di potere (culturale, politico, economico), esibendosi in una serie di memorabili *performances* filosofiche. Grazie al suo devastante genio pantomimico, ridicolizzò la boriosa serietà dell'idealismo imperante, sbeffeggiò la superbia dei governanti e sgonfiò la vanagloria dei possidenti. La sua sfrontatezza *dal basso* aveva qualcosa di miracoloso. La *polis*, nel condannare a morte un uomo come Socrate, venne meno a una delle due virtù fondamentali che Zeus aveva elargito ai mortali per consentire loro un ordinato vivere civile: *Dike* (la giustizia). Per cui agli occhi di Diogene non meritava più alcun *Aidòs*, ovvero quel rispetto reciproco o pudore, che rappresenta l'altra virtù politica. Mettendone a nudo le contraddizioni che governavano la *polis*, Diogene disintegrò a colpi d'impudenza (*anaideia*), le traballanti istituzioni del vivere comunitario. Alla legge (*nòmos*) oppose la natura (*physis*), svelando l'artificialità delle convenzioni e delle gerarchie sociali, come quella tra libero e schiavo. Catturato in mare da una nave di pirati, fu portato a Creta ed ivi venduto. All'araldo che gli chiedeva cosa sapesse fare, rispose con fierezza: «Comandare agli uomini» (Diogene Laerzio, VI, 74). Scorgendo quindi tra la folla un certo Seniade di Corinto, elegantemente vestito, intimò all'araldo: «Vendimi a quest'uomo; ha bisogno d'un padrone» (Diogene Laerzio, VI, 74) – e al compratore: «Bada ad eseguire i miei ordini!» (Diogene Laerzio, VI, 36). Al povero Seniade non rimase che constatare: «Rimontano i fiumi alle sorgenti» (Diogene Laerzio, VI, 36). Vittime illustri della sua irriverenza furono nientemeno che Platone e Alessandro Magno, ovvero i massimi esponenti della sapienza e della politica del suo tempo. Avendo Platone definito l'uomo un animale bipede senza ali, Diogene un bel giorno spennò un gallo e lo mostrò durante una delle lezioni all'Accademia, aggiungendo: «Ecco l'uomo di Platone!» (Diogene

Laerzio, VI, 40). Quanto al tanto decantato mondo delle idee, era solito dire: «Io, o Platone, vedo la tavola o la coppa; ma le idee astratte di tavola e coppa non vedo» (Diogene Laerzio, VI, 53). Un giorno Platone, che era stato ospite del tiranno Dionisio di Siracusa, si avvicinò a Diogene mentre questi era intento a sciacquare la verdura, dicendogli: «Se tu corteggiassi Dionisio, non laveresti la verdura»; al che l'altro rispose prontamente: «E se tu lavassi la verdura, non saresti cortigiano di Dionisio» (Diogene Laerzio, VI, 58). A un tale che disquisiva sui fenomeni celesti, chiese ironicamente: «Da quanti giorni sei venuto giù dal cielo?» Ad un eleatico che negava il movimento, Diogene rispose con una delle sue celebri confutazioni pratiche, vale a dire si alzò e camminò semplicemente avanti e indietro (Diogene Laerzio, VI, 39). Se gli si obiettava che, da ignorante qual era, si atteggiava a filosofo, argutamente controbatteva: «Aspirare alla saggezza, anche questo è filosofia» (Diogene Laerzio, VI, 64). Che la filosofia sia essenzialmente un'arte del vivere bene in qualsiasi situazione, volta a temprare lo spirito contro ogni evento del destino, e non una forma scolastica di sapere, nessuno meglio di Diogene ce lo ha mostrato. Se Antistene – suo maestro – scacciava i discepoli con una verga d'argento, lui, che non aveva insegnamenti da trasmettere, metteva nelle loro mani un tonno o un pezzo di cacio, invitandoli a seguirlo. Ad un tale Egesia, che insisteva per avere in prestito uno dei suoi scritti, rispose in questi termini: «Sei sciocco, Egesia i fichi secchi li preferisci reali, non dipinti, ma la tua pratica di vita vuoi farla sui libri e non nella realtà quotidiana» (Diogene Laerzio, VI, 48). Ma l'apoteosi *kinica*, Diogene la raggiunse con Alessandro il Grande. L'uomo che si accontentava di vivere in una botte e il conquistatore la cui ambizione abbracciava ben tre continenti, si trovarono un giorno uno di fronte all'altro. Plutarco narra così quel celeberrimo incontro:

«Un concilio di Elleni, convocato all'Istmo, votò di compiere una spedizione contro i Persiani insieme ad Alessandro e lo nominò comandante supremo. Molti uomini politici e filosofi andarono ad incontrarlo e a congratularsi con lui; sperò che anche Diogene di Sinope avrebbe fatto altrettanto, dal momento che viveva a Corinto. Invece il filosofo non faceva il minimo conto di Alessandro, standosene tranquillo nel sobborgo di Craneo; e Alessandro andò da Diogene. Lo trovò sdraiato al sole. Diogene, all'udire tanta gente che veniva verso di lui, si sollevò un poco da terra e guardò in volto Alessandro; questi lo salutò affettuosamente e gli domandò se aveva bisogno di qualcosa, che potesse fare per lui. 'Scostati dal sole' rispose il filosofo. Dicono che Alessandro fu molto colpito e ammirato dalla fierezza e dalla grandezza di quell'uomo. Al ripartire, mentre intorno a lui la gente derideva Diogene e se ne faceva beffe, egli disse: 'Io invece se non fossi Alessandro vorrei essere Diogene'» [13].

Un tipo come Diogene, che rifuggiva il superfluo come la peste, si ritrovò un giorno ospite in una casa sfarzosamente arredata. Conoscendo le sue abitudini, il ricco padrone lo mise subito in guardia intimandogli di non sputare per terra. Vistosi alle strette Diogene, schiaritosi ben bene la bocca, gli sputò direttamente in faccia, giustificandosi col fatto di non aver trovato un luogo peggiore per farlo! (Diogene Laerzio, VI, 32).

«Chi, dopo essere stato ricevuto da un ricco, non ha rimpianto di non possedere oceani di saliva da riversare su tutti i possidenti della terra? E chi non ha reingoiato il proprio piccolo sputo per paura di lanciarlo sulla faccia d'un ladro rispettato e panciuto? Siamo tutti ridicolmente prudenti e timidi: il cinismo non si apprende a scuola. E neppure la fierezza» [14].

Piuttosto che un *Sokrates mainomenos* (Socrate impazzito), come lo definì Platone, Diogene appare agli occhi di Cioran come un Socrate illuminato, un Socrate liberatosi definitivamente dal suo demone, dalle illusioni politiche e dalle convenzioni etiche che frenarono la sua dissolvente ironia: «Socrate – per quanto sublime – risulta convenzionale; rimane maestro, modello edificante. Solo Diogene non propone niente; alla base del suo atteggiamento – e del cinismo nella sua essenza – vi è un orrore testicolare del ridicolo d'esser uomo. Il pensatore che riflette senza illusioni sulla realtà umana, se vuol restare all'interno del mondo, eliminando la mistica come scappatoia, approda ad una visione in cui si mescolano saggezza, amarezza e farsa; e, se sceglie

la piazza pubblica come spazio della sua solitudine, impiega la sua *verve* per sbeffeggiare i suoi 'simili' o per portare a spasso il proprio disgusto» [15].

Eppure Cioran avanza l'ipotesi – certamente suggestiva, ma non suffragata dalle testimonianze biografiche – che all'origine della misantropia urbana di Diogene, della sua sfacciata lucidità, ci sia una sensazione erotica inappagata o, quantomeno, una ferita del cuore ancora aperta, insomma un qualche ardente risentimento... [16]

Ad ogni modo, non rimane che convenire con Aristotele quando nella *Politica* afferma: «...chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio» [17]; oppure nel caso di Diogene entrambe le cose. Come dire: un «cane celeste».

Poiché le sue imprese, quanto a forza spirituale, non furono certo inferiori alle fatiche dell'Eroe civilizzatore, in un Olimpo ideale ci piace immaginarlo accanto ad Eracle – al cui modello peraltro s'ispirò per tutta la vita – perché come lui «nulla antepose alla libertà» (Diogene Laerzio, VI, 71).

2.3 Un epigono di Giobbe

Una delle più calzanti definizioni che Cioran ci ha lasciato di se stesso, è senza dubbio quella di «*penseur privé*» [18]. A quanto pare tale epiteto fu coniato da Lev Šestov, il quale sosteneva che in filosofia occorre andare avanti da soli, senza nessuna guida, parlando sempre e solo di se stessi: «Il tipo del nuovo filosofo è il "pensatore privato", Giobbe, seduto sul letame che si gratta le piaghe con dei cocci» [19]. Cioran non conobbe personalmente Šestov, ma, durante l'occupazione tedesca, fu molto legato a Benjamin Fondane, che del filosofo russo fu un discepolo devoto nonché il confidente prediletto degli ultimi anni. Da studente tuttavia Cioran aveva già letto avidamente le opere di Šestov, che circolavano in Romania, tanto da riconoscere in seguito che quelle sue peregrinazioni attraverso le anime – vere e proprie «lezioni di smarrimento» – contribuirono a risvegliarlo dal sonno dogmatico, a liberarlo insomma dalla tirannia della filosofia sistematica [20]. In più d'una conversazione Cioran si richiamerà alla figura paradigmatica di Giobbe, quale punto di riferimento del proprio modo di pensare, in antitesi all'oggettività accademica e al sapere istituzionalizzato [21]. Paternità del termine a parte, ciò che conta è la portata dirompente di quel modo di pensare che colloca Cioran sulla scia di Montaigne e Pascal, e, in tempi più recenti, di Kierkegaard e Nietzsche, vale a dire di coloro che, in barba alla cultura del tempo, incominciarono a pensare a partire da se stessi, dalle proprie inquietudini, dai propri dubbi e – perché no – dai propri malesseri, dando libero sfogo alle idiosincrasie e alle contraddizioni che covavano interiormente. Se il pensatore pubblico deve giocoforza inserirsi nel circuito delle idee della propria epoca, confrontarsi con i custodi istituzionali dell'oggettività filosofica, rispettare le regole e i formalismi dell'ortodossia imperante – ne va del suo stipendio d'impiegato del concetto – il pensatore privato, al contrario, è un cane sciolto, un libero battitore, un *Freigeist*, che non deve niente a nessuno e pertanto gode di quella *santa irresponsabilità* che lo rende svincolato da qualsiasi condizionamento. Predestinato al vituperio dalla pubblica opinione, verrà tacciato d'incompetenza e di dilettantismo dalla contemporaneità accademica. Poco importa, la posterità si ricorderà di lui. Alla fine «ciò che resta d'un filosofo» – assicura Cioran – non sono né le sue idee né i suoi libri, ma «il suo temperamento» [22], la sconsideratezza e il coraggio che avrà messo nel lottare contro il demone della lucidità.

«Di fronte a pensatori spogliati di *pathos*, di carattere e d'intensità, e che si modellano sulle forme del loro tempo, se ne ergono altri presso i quali si intuisce che, in qualsiasi momento fossero apparsi, sarebbero stati comunque eguali a se stessi e che, incuranti della loro epoca, avrebbero attinto i pensieri dal loro profondo, dall'eternità specifica delle loro tare. Essi non assumono del loro ambiente se non il rivestimento, qualche particolarità dello stile, qualche forma caratteristica di una certa evoluzione. Invaghiti della loro fatalità, evocano irruzioni, folgorazioni tragiche e solitarie, prossime all'apocalisse e alla psichiatria» [23].

In filosofia l'epoca delle grandi costruzioni sistematiche, dello spirito assoluto in cui tutto si risolve, è tramontata per sempre. Oggi, davanti a colui che ci parla in nome di presunte verità universali, non sappiamo se sbadigliare o sorridere. Costoro non hanno compreso che il soggettivo, il particolare, l'accidentale, il fortuito, il patologico - in altre parole, *l'eccezione* che sfugge e smaschera la regola - è molto più interessante e rivelatore rispetto a quanto è normale e pubblicamente accettato. Il pensatore privato, non avendo nessun sapere da trasmettere, non lascia dietro di sé né opere, né sistemi, ma, costretto alla scrittura unicamente da una fatalità fisiologica, da uno squilibrio interiore, si consuma in una filosofia soggettiva costellata di verità organiche, di pensieri sanguinanti, di lacrime rapprese, che si distingue a malapena da una confessione ininterrotta, da un *journal intime* che abbraccia tutta una vita.

«Gli uomini non hanno ancora capito che il tempo delle infatuazioni superficiali è compiuto, e che un grido di disperazione è più rivelatore di un'arguzia sottile, che una lacrima ha delle fonti più profonde d'un sorriso. Perché rifiutiamo di accettare il valore esclusivo delle verità viventi, uscite da noi stessi? Non si comprende la morte se non sentendo la vita come una prolungata agonia, in cui vita e morte si confondono» [24].

L'ingiunzione spinoziana a «non ridere, non piangere né odiare, ma capire», nel caso di Cioran, è completamente ribaltata: «*non intelligere, sed ridere, lugere, detestari*», ecco l'*habitus* d'un filosofo che non si dissocia dalla vita e, beninteso, dalla morte.

2.4 Sotto il segno dell'*Irreparabile*

L'essenza d'ogni fenomeno, umano o naturale che sia, è iscritta nel suo inizio. Il primo passo è quello decisivo che tratterà lo sviluppo ulteriore, confermando la direzione intrapresa. «In principio era la Disperazione...», così potremmo descrivere la nascita spirituale del Cioran scrittore. La sua irruzione nel panorama letterario rumeno avvenne, infatti, nelle vesti di gran malato. All'epoca Cioran era un ragazzo giunto prematuramente agli estremi limiti di se stesso, che osò scavare negli aspetti più tenebrosi e caotici dell'esistenza, scoprendo quel lato oscuro della vita che normalmente deve essere tenuto nascosto, per salvaguardare l'equilibrio psichico e per non turbare l'ordine sociale. Bruciato da un tormento interiore, da una lucidità praticamente senza pause, arrivato «ai ferri corti con la vita» - per usare un'espressione cara a Carlo Michelstaedter - non gli restavano che poche alternative: mettere fine ai propri giorni, abbandonarsi alla follia che sentiva incipiente o scaricare la propria disperazione nella scrittura. La prima ipotesi si rivelò ben presto impraticabile, visto che l'intensità e la voracità della disperazione erano tali da gettarlo nell'irrisolutezza più totale, fagocitando a suo dire persino la «speranza della morte» [25]. Non gli rimase quindi, per ingannare la famiglia e se stesso, che conciliare le altre due, riversando su carta tutta la bile nera accumulata nelle sue interminabili veglie notturne. La scrittura come «temporanea salvezza dagli artigli della morte» [26]. Il suo libro d'esordio, pubblicato nel 1934 all'età di soli ventitré anni, non poteva quindi che intitolarsi *Al culmine della disperazione*. Se volessimo provare a circoscrivere la disperazione in termini cioraniani, potremmo definirla come quello sconvolgimento psico-fisico che investe l'individuo una volta pervaso dal *sentimento dell'Irreparabile*. È chiaro che qui non si sta parlando della disperazione mondana di fronte ad una determinata situazione esistenziale, ma della disperazione per il semplice fatto di esserci, che riguarda l'essere umano in quanto creatura cosciente della propria natura mortale. La sofferenza, squarciando il velo d'incoscienza sognante che protegge la vita, rende improvvisamente l'essere presente a se stesso, in tutta la sua vulnerabile precarietà. La leggerezza impalpabile dell'essere si fa quindi gravosa, sino a diventare insostenibile. Che la disperazione sia inseparabile dal respiro e dal fluire del sangue, è una convinzione che Cioran non abbandonerà mai, come dimostra quest'aforisma tratto dalla sua ultima raccolta: «L'orgasmo è un parossismo; la disperazione pure. L'uno dura un istante; l'altra una vita» [27].

Cioran inizia così la sua opera di *squartatore solitario* vivisezionando, in tutti i suoi possibili risvolti, quella condizione estrema dello spirito che si trovava a vivere. Come una lama affilata, la sua analisi penetra nelle pieghe della carne per scandagliarne le ferite, fino a raggiungere il sottosuolo dell'anima dove scorre quel caos emotivo che dà luogo ai desideri latenti più inconfessabili. Fin dalle prime battute dichiara di non possedere che un metodo: l'agonia, e di affidarsi ad un solo criterio: la sofferenza. «La bestialità della vita – confessa - mi ha calpestato e schiacciato, mi ha tagliato le ali in pieno volo e derubato di tutte le gioie a cui avevo diritto» [28]. La sofferenza, animata da un «principio satanico», produce nello spirito una conoscenza terribile che, avvelenando le fonti stesse della vita, impedisce di aderire al suo ritmo ingenuo, di sposarne le voluttà cieche e gioiose, condannandolo irrimediabilmente ad una chiaroveggenza solitaria, al cospetto d'un mondo sordo ai suoi lamenti. «La vera solitudine ci fa sentire completamente isolati tra cielo e terra. In questo assoluto isolamento, un'intuizione di agghiacciante lucidità ci rivela tutto il dramma della finitudine dell'uomo davanti all'infinito e al nulla del mondo» [29]. La gratuità fine a se stessa del patire individuale, lo illumina infine sull'assurdità del mondo: «Il fatto che esisto prova che il mondo non ha alcun senso. Quale senso potrei trovare, infatti, nei tormenti di un uomo infinitamente tragico e infelice, per il quale tutto si riduce in ultima istanza al nulla, e per il quale la sofferenza è la legge di questo mondo?» [30]. Se la sofferenza appare irredimibile e senza sbocchi, se la vita è una piroetta dell'essere sull'abisso del nulla, allora «Non c'è niente che giustifichi il fatto di vivere. Dopo essersi spinti al limite di se stessi si possono ancora invocare argomenti, cause, effetti, considerazioni morali, ecc.? Per vivere non restano allora che ragioni destituite di fondamento. Al culmine della disperazione, solo la passione dell'assurdo può rischiare di una luce demoniaca il caos» [31]. Una volta soffocato lo slancio vitale, l'esistenza individuale, in preda a ebbrezze annientatrici, si ritorce contro se stessa, in un compiacimento autodistruttivo, in un'esaltazione nichilista per la fine di tutte le cose. Ripercorrendo all'inverso il processo della genesi, la disperazione, dopo aver fatto terra bruciata intorno a sé, mira a far ripiombare l'universo nel caos primordiale, nell'indistinzione elementare anteriore alla luce. La visione catastrofica del tremendo risulta così dal confluire dell'apocalisse psichica con quella cosmologica: come se un fuoco purificatore, divampato dall'anima, si propagasse sull'intero creato, riducendo in cenere tutte le speranze e le costruzioni umane; preludio al deserto ontologico, alla definitiva epifania del nulla.

«Possano le acque scorrere più impetuose e le montagne scuotersi minacciose, gli alberi mostrare le loro radici a perenne e orrido ammonimento, gli uccelli gracchiare come corvi, e gli animali fuggire spaventati fino a cadere sfiniti. Tutti gli ideali siano dichiarati nulli, le credenze bazzecole; l'arte una menzogna, e la filosofia uno scherzo. Tutto sia un'elevazione o un crollo [...] Turbini di fiamme si elevino in uno slancio selvaggio, e un baccano atroce invada il mondo, affinché anche la più piccola creatura sappia che la fine è prossima. Possa tutto ciò che è forma diventare informe, e il caos inghiotta in una vertigine universale tutto ciò che in questo mondo ha struttura e consistenza. Tutto sia una convulsione demente, un fracasso enorme, terrore ed esplosione, di cui resterà soltanto un silenzio eterno e un oblio definitivo» [32].

Nel mondo di chi vive nell'imminenza del nulla, la speranza è bandita quasi per principio, e l'esistenza stessa, stanca di perseverare nell'essere, assume l'aspetto tetro d'una lenta agonia: «Che cosa possono dunque ancora aspettarsi dal mondo coloro che sentono al di là del normale la vita, la solitudine, la disperazione e la morte?» [33]. «Siamo talmente soli nella vita che ci chiediamo se la solitudine dell'agonia non sia il simbolo stesso dell'esistenza umana» [34]. Il semplice fatto di respirare diventa allora un atto d'eroismo quotidiano, un'impresa titanica che ispira un'ebbrezza tragica, un'audacia amara e sinistra: «Non ho bisogno di alcun appoggio, di alcun incoraggiamento né di alcuna compassione, perché, per quanto sia il più decaduto degli uomini, mi sento forte, duro e feroce! Sono infatti il solo a vivere senza speranza» [35]. Sulle vette della disperazione, parole come salvezza e perdizione, paradiso e inferno, avendo perduto il fascino e l'attrattiva d'un tempo, non hanno più alcun senso, risucchiate anch'esse nel *Mælström*

dell'Irrimediabile. La saggezza dell'agonia, amara e sprezzante a un tempo - con cui Cioran conclude la sua requisitoria contro la vita, è tutta concentrata in questa imprecazione, una sorta di *Je m'en fous* di proporzioni cosmiche:

«Ora poiché non c'è salvezza né nell'esistenza né nel nulla, che vada in rovina il mondo con tutte le sue leggi eterne» [36].

2.5 *Soffro, dunque penso*

La vita e il pensiero formano in Cioran come due vasi comunicanti, attraverso i quali gli umori e le ossessioni fluiscono liberamente, cosicché non si può parlare dell'una senza richiamarsi costantemente all'altro. La scrittura, al pari d'un sismografo, finisce col registrare continuamente le scosse, gli sbalzi e i conflitti che hanno luogo negli strati più profondi del suo essere. Cioran è il prototipo del pensatore occasionale, spinto alla riflessione da uno sconvolgimento fisiologico o da un capriccio degli organi, più che da una deliberazione ponderata: «Antifilosofo, aborro ogni idea indifferente: non sono sempre triste, quindi non sempre penso» [37]. Al pensatore occasionale non rimane che, come un «segretario» delle proprie sensazioni [38], prendere atto delle idee che lo attraversano, giocare con esse «come un buffone della fatalità...» [39]. Un pensiero di questo tipo, che porta alla luce il magma caotico che scorre nel sottosuolo della coscienza, è per sua natura sconveniente, importuno, sovversivo, devastante per la salvaguardia dell'Io, come lo è la malattia nei riguardi del corpo. Anzi, a ben guardare, esso stesso non si distingue da una vera e propria malattia, e proprio per questo è il più deputato a render conto della vita umana, delle disavventure della coscienza, intesa come escrescenza dell'essere, tumore dell'universo.

«Il vero pensiero somiglia a un demone che turba le fonti della vita, oppure a una malattia che ne intacca le radici stesse. Pensare ad ogni istante, porsi problemi capitali ad ogni piè sospinto, provare il dubbio assillante circa il proprio destino, avvertire tutta la fatica di vivere, estenuato dai propri pensieri e dalla propria vita fino a non poterne più; lasciare dietro di sé una traccia di sangue e di fumo quali simboli del dramma e della morte del proprio essere – tutto questo significa essere infelici a un punto tale che il pensare ti dà il voltastomaco; e ti chiedi se la riflessione non sia una sciagura per l'uomo» [40].

Da sempre attratto dai *casi clinici*, o comunque dall'umano nel suo aspetto catastrofico, Cioran dichiara di aver appreso alla scuola di Nietzsche, Baudelaire e Dostoevskij, quell'arte di pensare contro se stessi che ci spinge «a puntare sui nostri pericoli, ad ampliare la sfera dei nostri mali, ad acquisire esistenza separandoci dal nostro essere» [41]. Da loro ha imparato a cavalcare la patologia, ad esacerbare le proprie piaghe, ad esibire impudentemente le proprie infermità, in luogo di lasciarle marcire nei bassifondi dell'anima, sacrificandole sull'altare della decenza e del pudore. Del resto, che cosa cerchiamo nelle nostre scorribande letterarie o filosofiche, se non un'anima fraterna, dannata come noi, con cui condividere l'inferno che portiamo dentro? Insomma, un torturatore in grado d'illuminarci sulle nostre pene, innalzandole alla poesia o alla metafisica. Senza questi riesumatori di verità amare, senza questi frequentatori degli abissi, saremmo solo dei trogloditi agonizzanti, in preda a dolori anonimi, a sensazioni asfittiche. Grazie a loro, la sofferenza personale acquista, se non un senso, perlomeno una dignità, un respiro che prima non aveva. «Soffrire: il solo modo per acquisire la sensazione d'esistere; esistere: unica maniera per salvaguardare la nostra perdizione» [42]. Riprendendo una verità che fu già patrimonio della tragedia greca [43], Cioran ribadisce a gran voce che «Chi non soffre a causa della conoscenza non ha conosciuto niente» [44]. E questo diventerà un criterio decisivo, per discernere i filosofi dispensatori di un sapere a buon mercato - inutile proprio perché troppo supportabile - da coloro che si sono bruciati sulla via della conoscenza.

«Quando Mâra, il Tentatore, prova a soppiantare il Buddha, questi tra le altre cose gli dice: 'In base a quale diritto pretendi di regnare sugli uomini e sull'universo? Hai forse sofferto per la conoscenza?' È la questione

capitale, forse l'unica, che si dovrebbe porre quando ci s'interroga su qualcuno, in modo particolare su un pensatore. Si dovrebbe fare una separazione tra coloro che hanno pagato per il minimo passo verso la conoscenza e quelli, incomparabilmente più numerosi, a cui fu assegnato un sapere comodo, indifferente, un sapere senza prove» [45].

La disperazione selvaggia del primo Cioran, non sarà comunque la sua ultima parola, non fosse altro perché essa stessa non è che una speranza rovesciata, alimentata da due dogmatismi inveterati - quello ontologico da un lato e quello psicologico dall'altro - contro i quali scatenerà in seguito tutto il suo scetticismo dissolvente. In sostanza ci si dispera finché si continua a credere all'essere e al nulla, finché ci si muove tra due astrazioni, sopravvalutando di conseguenza quella porzione di vita che, indebitamente colonizzata, chiamiamo Io, e con la quale altrettanto inopportuno ci identifichiamo. Disperazione e speranza partecipano quindi d'una stessa aberrazione, d'uno stesso vizio ontologico, e come tali sconfinano nella malattia, poiché «a gradi diversi, tutto è patologia, salvo l'Indifferenza»

(a seguire la terza e ultima parte: *La passione dell'Insolubile*)

NOTE:

[1] Joseph Joubert, *Diario*, a cura di Mario Escobar, Einaudi, Torino, 1943, p. 113.

[2] «La bicicletta mi dava la possibilità straordinaria d'essere al di fuori; vi trovate in un paese e siete allo stesso tempo in marcia. Ho parlato molto con le persone durante i miei viaggi in bicicletta. Ho percorso tutta la Francia in bici ed ho incontrato tanta di quella gente, il popolo, e non gli intellettuali. Mi piacque tantissimo. Spesso mi è capitato di rimanere profondamente colpito dalle persone che non hanno mai aperto un libro», *Entretien avec Michael Jakob*, in Cioran, *Entretiens*, Gallimard, Paris, 1995, p. 313.

[3] *Entretien avec François Bondy*, in *Entretiens*, op. cit., p. 11.

[4] «A mio modo di vedere, la filosofia non è affatto un oggetto di studio. La filosofia dovrebbe essere una cosa personalmente vissuta, un'esperienza personale. Si dovrebbe fare filosofia per strada, intrecciare insieme la filosofia alla vita. Per certi aspetti mi considero effettivamente come un filosofo della strada. Una filosofia ufficiale, una carriera da filosofo? Beh allora no! Tutta la mia vita sono insorto e insorgo ancora oggi contro tutto ciò.», *Entretien avec Georg C. Focke*, in *Entretiens*, op. cit., p. 258.

[5] *La tentation d'exister*, in Cioran, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995, pp. 823-824. Tutti i riferimenti alle opere di Cioran sono tratti dall'edizione *Œuvres* della Gallimard; salvo dove diversamente riportato, le traduzioni sono dell'Autore.

[6] *Entretien avec Luis Jorge Jalfen*, in *Entretiens*, op. cit., p. 104.

[7] La "k" è d'obbligo per distinguere il *kinismo* che colpisce *dal basso* - quello greco appunto - (plebeo, autarchico, anarchico, naturalista, beffardo, ecc.) dal *cinismo* moderno del potere nelle sue varianti (cattolica, capitalista, nazista, stalinista, ecc.), comunque sempre autoritario, arrogante, spietato, schizoide. Vedasi in proposito l'analisi di Peter Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano, 1992.

[8] Cioran, *Des larmes et des saints*, op. cit., p. 307.

[9] Cioran, *Crépuscule des pensées*, op. cit., p. 408.

[10] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, TEA, Milano, 1991, p. 217. Tutti i riferimenti a Diogene, sono tratti dall'opera di Diogene Laerzio; dopo ogni citazione sono riportati, tra parentesi, il libro e il numero del frammento.

[11] Senofonte, *Memorabili*, trad. di Anna Santoni, BUR, Milano, 1989, p. 141.

- [12] Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 638.
- [13] *Ivi*.
- [14] *Ivi*.
- [15] *Ivi*.
- [16] «Ho sempre pensato che Diogene avesse subito in gioventù qualche delusione amorosa: non ci si impegna lungo la via del sogghigno senza il concorso d'una malattia venerea o d'una servetta intrattabile», in Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p. 794.
- [17] Aristotele, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Bari, 2000, p. 7.
- [18] «Non sono nient'altro che un *Privat Denker* – un pensatore privato -, cerco di parlare di ciò che ho vissuto, delle mie esperienze personali, e così ho rinunciato a fare un'opera», *Entretien avec Luis Jorge Jalfen*, in *Entretiens*, op. cit., p. 103.
- [19] Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, textes établis et annotés par Nathalie Baranoff et Michel Carassou, Paris, Plasma, 1982, p. 247.
- [20] Cioran, *Cahiers 1957-1972*, avant-propos de Simone Boué, Paris, Gallimard, 1997, p. 479.
- [21] «Considerarmi un "pensatore privato", sarebbe forse esagerato, ma comunque qualcosa di simile. Un po' come si è detto di Giobbe che è stato un "pensatore privato". È stata sempre la mia ambizione quella d'essere un pensatore privato, un epigono di Giobbe. Se fossi stato il discepolo di qualcuno questi sarebbe stato senz'altro Giobbe. Se avessi intrapreso una carriera universitaria, tutto ciò si sarebbe diluito, e me ne sarei in un modo o nell'altro distolto, preservato, poiché sarei stato obbligato ad adottare un tono serio, un pensiero impersonale. Come ebbi a dire una volta a un filosofo francese titolare d'una cattedra: "Voi siete pagati per essere impersonali". Sono persone che parlano di "ontologia", di "problematica della totalità", ecc.», cit. in *Entretien avec Georg C. Focke*, in *Entretiens*, op. cit., pp. 256-257.
- [22] Cioran, *Le mauvais démiurge*, op. cit., p. 1255.
- [23] Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 732.
- [24] Cioran, *Al culmine della disperazione*, trad. di Fulvio Del Fabbro e Cristina Fantechi, Adelphi, 1998, p. 52.
- [25] Cioran, *Al culmine della disperazione*, op. cit., p. 55.
- [26] *Ibidem*, p. 20.
- [27] Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p. 1663.
- [28] Cioran, *Al culmine della disperazione*, op. cit., p. 25.
- [29] *Ibidem*, p. 24.
- [30] *Ibidem*, p. 25.
- [31] *Ibidem*, p. 21.
- [32] *Ibidem*, p. 64.
- [33] *Ibidem*, p. 21.
- [34] *Ibidem*, p. 19.
- [35] *Ibidem*, p. 63.
- [36] Cioran, *Crépuscule des pensées*, op. cit., p. 41.

- [37] Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 666.
- [38] Cioran, *Écartèlement*, op. cit., p. 1486.
- [39] Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 667.
- [40] Cioran, *Al culmine della disperazione*, op. cit., p. 56.
- [41] Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p. 822.
- [42] *Ibidem*, p. 831.
- [43] «Solo impara chi soffre» (*to pathei mathos*), Eschilo, *Agamennone*, vv. 177, trad. di Leone Traverso, in Eschilo, *Tragedie*, Edipem, Padova, p. 167.
- [44] Cioran, *Al culmine della disperazione*, op. cit., p. 146.
- [45] Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1286.
- [46] Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 649.

* **Massimo Carloni**, studi in scienze politiche e filosofia all'Università di Urbino. Ha dedicato diversi studi a Cioran, pubblicati in volumi collettanei e in riviste internazionali. Ha realizzato il progetto editoriale per la traduzione italiana del libro di Friedgard Thoma, *Per nulla al mondo. Un amore di Cioran* (éd. l'Orecchio di Van Gogh, 2009). Libri di prossima pubblicazione: edizione italiana delle lettere di Cioran al fratello (con H.- C. Cicortaş, Archinto, Milano, 2014), a Wolfgang Kraus (con Pierpaolo Trillini, Bietti, Milano, 2014), e la corrispondenza Eliade-Cioran (con H.- C. Cicortaş, 2015).

Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711

<http://filosofiaenuovisentieri.wordpress.com/2014/01/26/cioran-e-la-filosofia-ii/>

© **Filosofia e nuovi sentieri 2014. Tutti i diritti riservati**