

PONTIFICIUM ATHENAEUM S.ANSELMI DE URBE
FACULTAS PHILOSOPHIAE

Thesis ad Lauream n. 55

Ionuț Marius CHELARIU

Dio: un interlocutore indispensabile.
Il concetto di Dio nel pensiero di Emil Cioran

Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Philosophiae assequendum in
Pontificio Atheneo S. Anselmi

Romae 2017

Vidimus et approbamus ad normam
Statuorum Pontificii Athenaei S. Anselmi

Moderator: R. P. Ph. Nouzille, osb
Censor: A. Grillo
Censor: S. Oliva

Romae, die 6 iunii 2017

NIHIL OBSTAT:

R.P. Juan Javier Flores Arcas, osb
Rector Magnificus
Pontificii Athenaei S. Anselmi

Romae, die 16 iunii 2017

INDICE DELL'ESTRATTO

PREFAZIONE.....	5
INTRODUZIONE GENERALE.....	9
CAPITOLO PRIMO LA DIMENSIONE SPIRITUALE DEL NICHILISMO.....	19
1.1. L'itinerario metafisico in Cioran.....	20
1.1.1. La sofferenza come <i>Stimmung</i>	24
1.1.2. Il significato filosofico del sentimento della morte.....	31
1.1.3. L'esperienza del non-senso.....	34
1.1.4. L'ermeneutica dell'assurdo.....	37
1.1.5. La questione metafisica secondo Cioran.....	40
1.2. L'orizzonte filosofico di Cioran.....	44
1.2.1. Il filosofo e la filosofia nel pensiero di Nae Ionescu.....	45
1.2.2. Dio nel pensiero filosofico rumeno.....	52
1.2.2.1. Cioran e Mircea Eliade: un confronto su Dio.....	54
1.2.2.2. Eugene Ionesco e la ricerca di Dio.....	57
1.2.2.3. Il confronto culturale con Constantin Noica.....	59
1.2.2.4. Petre Țuțea e la religiosità rumena.....	61
1.2.3. Cioran e i filosofi atei e credenti.....	63
1.2.3.1. Il divino nelle letture pessimiste di Schopenhauer.....	65
1.2.3.2. Il divino nelle letture nichiliste di Nietzsche.....	69
1.2.3.3. Il divino nella lettura della <i>Lebensphilosophie</i> e dell'esistenzialismo.....	72
1.3. Letture di gnostici e di mistici.....	78
1.4. Il linguaggio e la scrittura del raccontarsi.....	83
1.4.1. La dimensione esistenziale della confessione.....	83
1.4.2. Filosofare per le lettere.....	87
1.4.3. Filosofare per diario e per conversazione.....	92
1.4.4. Filosofare per scritto.....	96
CONCLUSIONE GENERALE.....	105
BIBLIOGRAFIA.....	113
INDICE GENERALE DELLA TESI.....	133

PREFAZIONE

Il 6 giugno 2017, presso la sede del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Roma, alla presenza della commissione presieduta dal Decano della Facoltà di Filosofia, Prof. Philippe Nouzille, si è svolta la pubblica difesa della Tesi per il conseguimento del Dottorato in Filosofia dal titolo "Dio: un interlocutore indispensabile. Il concetto di Dio nel pensiero di Emil Cioran". La tesi è stata diretta dal Prof. Philippe Nouzille, e censita dal Prof. Andrea Grillo e dal Prof. Stefano Oliva.

Con la pubblicazione di questo estratto si intende, anzitutto, presentare l'oggetto, la metodologia e i risultati del lavoro di ricerca mediante la riproduzione dell'Introduzione Generale e della Conclusione Generale, corredate dalla Bibliografia e dall'Indice completo della Tesi. Queste sezioni fondamentali della dissertazione offrono al lettore la possibilità di inquadrare con maggior pertinenza anche lo studio del Capitolo I della Tesi, qui riprodotto nella sua interezza è intitolato "La dimensione spirituale del nichilismo".

Come si può evincere dalla lettura dell'Introduzione Generale e dell'Indice, la Tesi consta di tre Capitoli. Lo scopo del Capitolo I è quello di offrire un adeguato orizzonte ermeneutico alla domanda che ha dato origine alla ricerca e che riguarda la natura e le modalità del rapporto che si costituisce e si sviluppa nel pensiero del filosofo Emil Cioran tra il sentimento religioso e l'idea di Dio nella triplice dimensione: filosofica, estetica e mistica. Tale orizzonte viene rintracciato attraverso un'analisi approfondita dell'autobiografia spirituale e intellettuale di Cioran che dà vita ad una concezione del filosofare in prima persona, per orientarsi concretamente verso una sottile esplorazione dell'esistenza individuale che non può essere né sminuita né messa in discussione.

Proprio in forza di questa analisi il Capitolo I è quello che ha orientato la ricerca verso il significato esistenziale dei temi religiosi all'interno di una riflessione filosofica *sui generis*, ponendo così una domanda di tipo epistemologico nell'ambito della discussione su Dio. Alla luce dei risultati del Capitolo I, nel prosieguo della Tesi si è, pertanto, formulata una proposta di interpretare la risposta di Cioran al problema di Dio e le implicazioni che ne derivano per la sua *Weltanschauung*.

*Si capirà mai il dramma di un uomo che in
nessun momento della vita è riuscito a
dimenticare il paradiso?*

E.M.Cioran, *Quaderni*

INTRODUZIONE GENERALE

Emil Cioran è uno tra i più importanti pensatori rumeni e fa parte di quella generazione che ha segnato la storia intellettuale della Romania moderna e il suo rapporto con il vero spirito europeo. Insieme ad altre personalità emblematiche come Mircea Eliade, Lucian Blaga, Eugene Ionesco e Constantin Noica, anche Cioran rimase profondamente colpito dal mistero della vita e dal destino umano fin da giovane. L'intensità della preoccupazione per i temi filosofici e religiosi si nota già dal fatto che a soli vent'anni si dichiara uno specialista nella problematica della morte, un concetto chiave che è presente in tutta la sua futura opera. La costante ossessione per il lato pessimistico della vita umana sconvolge già dal suo primo libro, *Al culmine della disperazione*, dove il tema centrale della morte irrompe tragicamente nell'esistenza. Infatti, come appare negli scritti della giovinezza, il pensatore ha avuto un profondo senso della morte che lo accompagnerà per tutta la vita.

Cioran è uno scrittore che affascina per il suo stile e perciò molti riescono ad identificarsi con lui, egli stupisce soprattutto per il genio psicanalista col quale penetra la profondità dello spirito umano, negli strati più drammatici ed interiori dove solo pochi hanno accesso. La tonalità risultante è pungente e penetrante, il colore scuro di lutto percorso da un'ironia feroce, a tratti eccessivo, domina su ogni altro. Per la sua sconvolgente esperienza della sofferenza Cioran sembra un personaggio dostoievskiano: incerto, attento e accecato dall'assurdità della realtà. I suoi scritti mettono in atto continuamente un essere che cerca disperatamente qualcosa alla luce perché giunge dalle sfere insondabili dell'animo umano. Egli scrive le proprie crisi, prima esistenziale e successivamente religiosa, con il desiderio di far partecipare il lettore in maniera attiva nelle questioni chiave dell'esistenza. Effettivamente, Cioran vuole sottolineare che quando le nostre scelte vengono decise in quell'abisso dell'anima, che non riusciamo né a dominare né tanto meno a scrutare, siamo tutti compromessi. Alla fine il lettore si chiede quale sia il vero oggetto della composizione cioraniana e scopre che anche lui stesso potrebbe essere stato coinvolto diventando, per una ragione incomprensibile, un tale oggetto.

Sempre caratterizzato da contraddizioni, in sostanza, il comportamento cioraniano rimane un permanente intrecciarsi di semplicità contadina della terra di origine e di idee occidentali prevalentemente di natura pessimista e nichilista. Nonostante l'allontanamento dalla patria e il sospetto mostrato nei confronti dei compatrioti, il filosofo di Rășinari non si è mai separato dalla cultura rumena rimanendo fino alla fine della vita uno spirito esiliato ma legato alle proprie origini. In questo senso l'intera opera

di Cioran rappresenta il risultato di un destino umano che deve essere letto all'interno del quadro spirituale europeo della sua vita, un periodo nel quale abbiamo le due grandi guerre mondiali e importanti cambiamenti al livello religioso e ideologico. Di questi avvenimenti egli è stato, indubbiamente, un interprete estremamente sensibile ed efficace, colui che ha saputo esprimere molto bene, nell'ambito della riflessione filosofica, la sconfitta e insieme, il disimpegno degli uomini delusi dalla storia, dalla vita e da Dio. Egli affronta la sua crisi esistenziale con la sua stessa esperienza di vita, già di per sé problematica, che lo determina ad una predisposizione ontologica per il lato negativo delle cose. L'insonnia, la noia e la disperazione del giovane Cioran non faranno altro che prepararlo interiormente al distacco dai sistemi filosofici. Allora si capisce perché l'atteggiamento filosofico cioraniano è caratterizzato dal fatto che alla domanda dell'essere che è in noi stessi non si accede attraverso i libri o le ricerche storiche, ma soltanto attraverso ciò che possiamo conoscere e comprendere in prima persona. In definitiva, la filosofia deve occuparsi dell'esistenza reale con cui dobbiamo confrontarci, della nostra esistenza e dell'esistenza del mondo nel quale viviamo.

La presente ricerca si occupa del problema di Dio nel pensiero di un pensatore che non abbraccia nessun credo in materia di religione. La sua maturità spirituale è segnata da un lacerante percorso di vita che gli rivela la propria inadeguatezza ad un mondo in cui vivere significa assumere personalmente una continua lotta interiore con se stesso e con Dio. La posizione di Cioran indica la svolta verso un'esistenza priva di qualsiasi senso. Ad un livello antropologico si tratta di una situazione significativa tenendo conto che la fede in Dio rappresenta da sempre un tema essenziale, a tal punto che le società antiche riuscivano a darsi una loro spiegazione e un senso soltanto in riferimento ad una divinità. A tale proposito la questione che è diventata urgente per l'uomo della moderna società occidentale mira a comprendere il significato della propria esperienza di vita in assenza di un Dio visto come fondamento del tutto. Per larghi settori della società Dio non è più il senso e il fondamento delle cose quanto piuttosto un argomento che lascia indifferenti, considerato senza un significato reale e quindi non esistente. Nonostante la tendenza di tanti contemporanei che potrebbero obiettare di non sentire per nulla il bisogno di Dio, tuttavia la dimensione del divino è avvertita da molte persone in maniera più o meno confusa.

Il problema di Dio è affascinante, seducente e dà spazio alle più svariate risposte. La nostra ricerca si propone in modo particolare di analizzare seriamente e di dare una risposta alla domanda: chi è il Dio di Cioran? Naturalmente che a questo si aggiunge, intrinsecamente, un'altra questione delicata nel caso di Cioran, ossia se esiste o meno Dio. Già da una prima lettura dei suoi libri appare chiaro che non sarebbe giusto chiamarlo semplicemente non credente o considerarlo radicalmente ateo, perché non

sempre trova naturale il suo no a Dio. Il più delle volte il nostro pensatore si mostra perplesso tra la fede e l'incredulità, è indeciso e scettico. Una cosa è certa, la visione delle cose di Cioran non la si può comprendere completamente senza capire quale è il significato del suo concetto di Dio. Effettivamente, rispetto a Dio, la cosa fondamentale secondo Cioran è di pensarlo. Ciò spiega e giustifica anche il titolo del nostro lavoro perché, scrive Cioran in una lettera all'amico Guerne, «quando qualcuno mi accusa di essere un ateo, so di essere in presenza di un imbecille. Come spiegare a queste persone che l'importante non è di credere a Dio, ma di pensarlo?»¹.

L'indagine di cui ci occupiamo rappresenta un'impresa assolutamente non facile sia per ragioni che riguardano direttamente l'autore e la complessità dei suoi scritti, sia per ragioni di carattere critico che spesso evidenziano come molti interpreti dell'opera cioraniana non siano in concordanza circa il modo di stabilire il significato del Dio di Cioran. Mentre gli approcci finora erano maggiormente letterari, nei due decenni dalla morte del filosofo rumeno il significato filosofico del suo pensiero si è imposto all'attenzione della critica esegetica, ma solo recentemente si è sforzata di affrontare rigorosamente il problema di Dio: se il carattere paradossale del divino sia una definizione unitaria dal punto di vista tematico e se abbia di conseguenza una sua consistenza², nella quale si rifletta lo svolgimento di un pensiero religioso. Considerato dunque dalla prospettiva della sua formulazione esplicita, l'elaborazione del problema di Dio è recente ed è stato approfondito soltanto in maniera marginale da un punto di vista strettamente teologico-filosofico³; tuttavia esso è presente, sia

¹ E. M. CIORAN e A. GUERNE, *Lettres 1961-1978*, Edition établie et annotée par V. Piednoir, L'Herne, Paris, 2011, 162. La traduzione all'italiano è la nostra. Cioran rimproverava, nella stessa lettera del 1973 all'amico Guerne, agli gesuiti che non avevano riconosciuto le sfumature dei suoi libri: «Ciò che io li rimprovero, non è di avere rifiutato ogni valore alle mie "produzioni", ma di non avere scoperto un briciolo di fervore, un niente di appetito religioso o, più esattamente, di delusione religiosa», in CIORAN e GUERNE, *Lettres 1961-1978*, 162.

² Un ottimo studio sull'aspetto paradossale del Dio di Cioran, condotto secondo i criteri dell'analisi letteraria si trova in S. MODREANU, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Paris, Éditions du Rocher, 2003. Per quanto riguarda i commenti su questo tema, un contributo interessante è quello di N. TURCAN, "Cioran et le Dieu des paradoxes", in *Alkemie – Revue semestrielle de littérature et philosophie*, Numéro 6/Décembre 2010, Sibiu, 164-174.

³ In questo proposito si può dire che i punti di vista più appropriati a tale tematica li troviamo negli studi di: S. JAUDEAU, *Conversazioni con Cioran. Mistica e saggezza*, trad. it. di L. Carra, Ugo Guanda Editore, Parma, 1990; E. VAN ITTERBEEK, *Dieu dans les lettres de Cioran à Armel Guerne*, in <http://www.armelguerne.eu/contenu/dieu-dans-les-lettres-de-cioran-a-armel-guerne-eugene-van-itterbeek>, [accesso: 12-02-2015]; A. DEMARS, *Le sentiment existentiel du religieux*, in *Le pessimisme jubilatoire de Cioran: enquête sur un paradigme métaphysique négatif*, Université Lyon 3, 2008, 111-134; C. B. SONEA, *Fenomenul religios la Lucian Blaga și Emil Cioran*, Limes, Cluj-Napoca, 2011.

pure a livello implicito, già negli studi cioraniani nel quadro dei problemi filosofici e religiosi più generali⁴.

Il presente lavoro è strutturato in tre capitoli: la dimensione spirituale del nichilismo, esplicazione fenomenologica del concetto di Dio e il significato esistenziale di Dio. Il primo punto che è anche il più consistente ha come base l'idea che per comprendere il Dio di cui parla Cioran è necessario analizzare prima di tutto l'itinerario spirituale del pensatore, suggerito dai principali problemi filosofici con i quali si confronta: il male, il non-senso, la morte, il nulla, la sofferenza, la solitudine. Il suo dramma prende forma attraverso un'impressionante interiorizzazione della realtà: si considera diffidente e sospettoso fino all'eccesso e avverte di essere continuamente avvilito da una complessa accidia. Egli è l'oppositore degli uomini d'azione, un individuo tormentato dai dubbi e incatenato dalla propria sensibilità. Insomma, si tratta di un uomo che si è rifugiato in una dimensione buia dell'esistenza. Il fine verso il quale ci portano tali problematiche, profondamente esistenziali, è strettamente legato alla conoscenza di se stessi che rappresenta la premessa di ogni discorso sensato su Dio.

Il secondo capitolo costituisce il nucleo del lavoro e spiega la maniera come nella visione di Cioran la questione di Dio diventa esplicita solo ad un livello soggettivo, cioè attraverso l'esperienza del proprio io. Il significato di tale esperienza non è visto alla luce di una conoscenza razionale dell'esistenza di Dio mediante un procedimento logico discorsivo, si tratta invece di risalire automaticamente alle origini del concetto di Dio in base ad una conoscenza intuitiva del singolo soggetto e in maniera immediata a livello filosofico, mistico ed estetico. Queste tre dimensioni della vita spirituale mettono in evidenza come Cioran percepisce e concepisce Dio, o per così dire, come percepisce e concepisce il mondo dell'intangibile. Il divino è colto nelle funzioni che gli vengono attribuite a seguito delle esperienze fatte in prima persona, perciò la nostra meditazione vuole mostrare il fatto che in Cioran incontrare Dio non è un'esperienza di gruppo, non presuppone una comunità, essa è un'esperienza esclusivamente solitaria. Non è possibile vedere attraverso l'esperienza di qualcun altro, ma soltanto attraverso la propria. Pertanto l'esperienza effettiva della vita costituisce il punto di partenza nella formazione del concetto di Dio che appare totalmente in quanto fenomeno soggettivo.

⁴ Tra le pubblicazioni nelle quali si evidenzia un approccio interessante circa il problema di Dio in Cioran vogliamo segnalare in modo particolare due: Y. PORTE, "Dieu comme Être du néant au sein du néant de l'Être chez Cioran", *Le Portique*, in <http://leportique.revues.org/853>, [accesso: 24-01-2017]; M. CARLONI, "Ni pour Dieu, ni contre Dieu: un mystique qui ne croit à rien", in *Approches critiques* (XI), Cahiers Emil Cioran, Textes réunis par Eugène Van Itterbeek, Editura Universității «Lucian Blaga», Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 2010, 155-178.

In fine il terzo capitolo vuole mostrare che, nonostante la varietà dei riferimenti a Dio spesso paradossali, nell'opera di Cioran sussiste un significato esistenziale di Dio che è fondamentale e che lo accompagna dall'inizio alla fine della sua vita. Naturalmente, è possibile analizzare il sentimento di Dio, così come si può descrivere il fenomeno soggettivo del divino, ma nell'analisi fenomenologica di Dio non ci viene spiegato il motivo per cui abbiamo bisogno dell'idea di Dio, ossia il fatto che abbiamo bisogno di rapportarci a lui perché abbiamo uno spirito. Nella visione cioraniana lo spirito è estraneo al mondo, è qualcosa che è giunto dal di fuori senza una vera patria in questo mondo e il vero essere, la salvezza, consiste nella separazione. Tale polarizzazione ha permesso a Cioran di esplorare la coscienza e la vita interiore che generalmente viene trascurata, perché troppo presi dal mondo esterno, e così di scoprire che il destino spirituale dell'uomo non può prescindere dall'idea di Dio.

Il nostro studio vuole essere un ulteriore contributo alla ricerca sul problema di Dio in Cioran; esso si propone di utilizzare pienamente i risultati della critica più recente dopo aver riflettuto sugli aspetti principali del problema e averne valutato gli apporti più pertinenti. Pertanto si prende l'avvio dalle conclusioni e dai problemi aperti, per avanzare, attraverso un'interpretazione teologico-filosofica dell'opera cioraniana, una soluzione nuova, che non ha alcuna pretesa di essere definitiva.

Inoltre, lo studio contiene alcuni elementi di novità perché vuole mettere in un contesto appropriato il pensiero di Cioran rispetto alla questione di Dio tenendo conto della sua opera completa, sia quella della giovinezza, che ancora resta poco conosciuta al lettore che non ha accesso alla lingua rumena, sia quella della maturità scritta in francese. In tale senso si farà riferimento ad alcuni articoli inediti e scritti del giovane Cioran. Un altro aspetto significativo che sarà preso in considerazione, in stretto rapporto con gli scritti cioraniani, è la cultura d'origine del pensatore, cioè la cultura rumena.

La scelta del metodo descrittivo e analitico mira a condurre un'analisi filosofica del testo cioraniano, che ne evidenzia gli elementi portanti, essa scaturisce dall'interpretazione di carattere religioso ed esistenziale del pensiero di Cioran. L'analisi stilistica e filosofica consentirà di rispondere anche alla questione dell'unità dell'opera del pensatore rumeno, perché solo attraverso un'analisi dettagliata è possibile risolvere la sua integrità. In questo modo si mostra ciò che Cioran ha sempre sostenuto, cioè, che non c'è progressione in ciò che scrive: «Il mio primo libro contiene già virtualmente tutto ciò che ho detto in seguito. Solo lo stile è diverso»⁵.

⁵ E. M. CIORAN, *Un apolide metafisico. Conversazioni.*, trad. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2004, 264.

Certamente, per quanto riguarda il modo di rapportarsi a Dio, il nostro pensatore si trova fuori dai canoni tradizionali. Per lui accostarsi al divino significa mettere in discussione la spiegazione e la conoscenza del *cosmos* per ricominciare da capo a domandare con la domanda iniziale chiedendosi, in prima persona, sul senso delle cose. La condizione di domandare filosoficamente implica innanzitutto mettere se stessi in questione. «Il domandare è la pietà del pensiero»⁶, direbbe Heidegger, il che suggerisce l'impegno di andare oltre tutte le interrogazioni e fermarsi ad una sola, quella dello stupore ultimo. Interrogarsi sull'inizio delle cose significa anche riflettere sulla possibilità del nichilismo e dell'assenza di senso. La questione del senso in Cioran diventa la questione fondamentale metafisica. Non abbiamo più una domanda su cos'è l'essere perché non esiste un senso filosofico delle cose. Ciò che invece rimane dell'esistere è solo apparenza e precarietà, l'ente non implica l'essere ma ha la sua origine nel non si sa cosa. L'ente si presenta solo come un momento casuale in questo drammatico viaggio dell'uomo precipitato al mondo.

Uno degli aspetti importanti nella lettura di Cioran è che si finisce quasi sempre col sentire nominare il nome di Dio. Il filosofo ci ha dato un orientamento sostanzialmente negativo e tragico sul divino, facendo nascere l'impressione, non senza fondamento, che possiamo fare riferimento ad un Dio di Cioran. In tal senso, ci proponiamo di sapere di quale Dio parliamo quando leggiamo Cioran, così come già parliamo di un Dio di Aristotele nella forma di fine ultimo di ogni movimento della realtà, il Dio di Kant con ruolo di postulato per la legge morale e la felicità, il Dio di Sant'Anselmo che supera il più alto limite della ragione in "ciò di cui non è possibile pensare il maggiore", il Dio di San Tommaso o Hegel, considerato oggetto principale della nostra ragione, il *Deus absconditus* di Dionigi Areopagita o di Nicolò Cusano, il Dio cristiano contro il quale Nietzsche combatte nella forma più radicale annunciando la sua morte, oppure il Dio della metafisica di Heidegger, che garantisce l'essere di tutta la realtà.

Chi è, dunque, il Dio di Emil Cioran? In linea di principio stare di fronte alla domanda su Dio implica in ultima istanza una presa di posizione, credere o non credere, ma anche giustificare tale posizione. Per Cioran, invece, la fede non sarebbe indispensabile per essere religioso, lo è invece Dio⁷. Il rapporto con il divino appare significativo, ed è proprio nell'avvertire tale mancanza che si concentra il suo discorso, come quando scrive: «Quello che ha distorto tutto è la cultura storica. Non ci si interroga

⁶ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1991, 27.

⁷ Cf. E. CIORAN, *Le Crépuscule des pensées*, in *Œuvres*, Gallimard, coll. «Quarto», Paris, 1995, 442.

più su Dio, ma sulle forme di dio; sulla sensibilità e sull'esperienza religiosa, e non più sull'oggetto che giustifica l'una e l'altra»⁸.

Cioran continua così a parlare di Dio nonostante il suo quadro spirituale appaia decisamente rigido, intransigente e inflessibile rispetto ai trattati di teologia. Ci chiediamo quindi che significato attribuisce a Dio un pensatore per cui il cristianesimo il più delle volte viene denunciato e ricusato per la sua mancanza di credibilità, per cui le religioni non hanno un avvenire e la fede religiosa sembra più destinata a scomparire che consolare. Al quadro si aggiungono l'ateismo e il nichilismo che spesso vengono abbracciati ma soltanto per esprimere la rassegnazione davanti al male del mondo. Naturalmente, a partire da questo quadro, ci si deve chiedere se la diversità delle forme di agnosticismo, da tempo considerate legittimi *modus vivendi*, riescono a sostituire le funzioni del vecchio Dio. Se ha senso, quindi, andare alla ricerca di un sostituto di Dio che può permettere all'uomo di comprendere la propria storia religiosa senza ricorrere a Dio. Se si può vivere sotto l'auspicio del nulla, dopo che abbiamo saputo da Hegel che tutta la storia del destino dell'essere raggiunge il suo vertice nello Spirito Assoluto della filosofia e dopo che Nietzsche ci ha indicato come la prospettiva cambia se il messaggio della morte di Dio tocca la profondità dell'uomo.

Insomma, che senso ha parlare di Dio nella terra del nulla? Si può dire, forse, che il Dio di Cioran è essenzialmente una proiezione dell'immaginario umano oppure una mera illusione della disperazione dell'io sofferente e solitario? Certo è che sarebbe ingenuo considerarlo un Dio personale e, contemporaneamente, sarebbe troppo fantasioso chiamarlo semplicemente impersonale o addirittura paradossale. In ogni caso, in Cioran non troviamo il classico discorso filosofico-religioso elaborato nella logica della fede, egli respinge i manuali dogmatici e metafisici che hanno cercato di definire Dio. La sua concezione di Dio passa attraverso una triplice esperienza che ha segnato la sua anima e l'ha determinato così ad evocare quella irresistibile potenza di farsi presente di ciò che è diversamente altro.

Difficilmente inquadrabile Cioran è un filosofo dei frammenti e degli aforismi, intende la vita nel suo diretto apparire nella banalità quotidiana dove si mostra nella totale semplicità. Non abbiamo quindi la conoscenza empirica di tipo kantiano oppure quella post-kantiana. Per egli la conoscibilità si collega all'esperienza della coscienza, come era anche per l'autore della *Fenomenologia dello spirito*, ma prende le distanze dal mondo ideale hegeliano ed esprime la coscienza a modo suo, una coscienza come fatalità. Perciò il pensiero di Cioran si trasforma in una filosofia della fatalità, un approccio provocatorio per ogni coscienza. È proprio in questo modo che l'esistenzialismo del filosofo rivela una pienezza di significato al

⁸ E. M. CIORAN, *Quaderni 1957-1972*, trad. it di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2001, 42.

mondo presente. Un tale atteggiamento di continua tensione vitale non cessa mai di chiedere risposte, di porre questioni.

Allora, come si potrebbe chiamare il Dio che si incontra attraverso l'esperienza filosofica? A partire da tale interrogativo il contributo del nostro lavoro consiste nell'inserire Cioran nella filosofia, convinti che il suo approccio è veramente filosofico e il suo linguaggio religioso, di ispirazione esistenzialista, riconduce al profondo tema dell'inquietudine che sta al centro della filosofia agostiniana, ma anche ai pensatori come Pascal, Kierkegaard e Dostoevskij. La filosofia di Cioran non è un sistema ben preciso con una logica prestabilita che può darci la leggerezza della coerenza discorsiva. L'intenzione è di astrarre da ogni evento il significato importante che ci comunica una verità capace di insegnarci come è fatta la vita e che cosa siamo noi in questa vita. Che senso ha la sofferenza, la morte e quale è il nostro destino, verso dove andiamo mentre ogni attimo della nostra esistenza scorre irreversibilmente. La risposta di Cioran è radicata inizialmente nel pessimismo che però si trasforma, successivamente, in un atteggiamento sostanzialmente di forte scetticismo nei confronti del mondo. Ma è proprio questa debolezza del pensiero e la fragilità dello spirito che richiamano l'idea di Dio. Là dove c'è solitudine e sofferenza e non è rimasto più nulla e nessuno, là appare l'idea di Dio. Cioran affronta Dio quando non può più sottrarsi a questa idea così provocatoria e lo fa alla maniera di chi sente che sperimenta la sofferenza di Giobbe. L'incontro con questo Dio sconosciuto segna e accompagna il destino della coscienza cioraniana fortemente inquieta.

Che cos'è invece la figura di Dio che appare attraverso la musica? In questo caso il divino in Cioran scaturisce da un'esperienza estetica accessibile al soggetto vivo e aperto al fascino della realtà. La musica può davvero essere vista come medicina temporanea contro il dolore dell'anima e, soprattutto, come luogo spirituale di incontro di un'alterità? La musica rappresenta uno strumento sublime per via del quale si può evadere dal tempo, è la breccia che dà la possibilità di oltrepassare l'aspetto profano del mondo. La musica è veramente un'arte nella misura in cui diventa ponte tra l'uomo e Dio. L'estasi musicale testimonia qualcosa di diverso. Cioran si compiace nell'attribuire alla musica ciò che appartiene soltanto a Dio. Il supremo attributo è lo stupore, come l'amore così anche la musica non cessa di stupire. All'uomo, secondo Cioran, non basta essere un animale razionale ma è necessario che lui sia anche un buon ascoltatore di una musica che lo introduce al mistero che abbraccia tutto l'essere. È significativo se pensiamo al solo fatto che l'esistenza del giovane Cioran è stata travolta da una tristezza implacabile e, nonostante le insonnie e i dolori della solitudine, la musica è rimasta un segno di qualcosa ontologicamente diverso che riempie il cuore di gioia a tal punto che la vita e la morte coincidono. Questa autentica coincidenza che l'essere umano porta dentro di sé è il segno che la

musica riesce realmente di esprimere qualcosa di importante del mistero di essere nel mondo. Da questo punto di vista, generalmente, la critica cioraniana è evidentemente indirizzata all'uomo piuttosto che al divino. Ciò che si può scorgere qui è l'incapacità umana di predisporre all'ascolto del divino. Già Heidegger aveva avvertito questo mancato senso: «Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)»⁹.

In fine, chi è per Cioran il Dio che appare misticamente? Si tratta del più alto livello della vita spirituale, di un'esperienza che appartiene a pochi e Cioran stupisce affermando di aver vissuto alcune volte ciò che i mistici descrivono quando parlano delle loro estasi e dei loro incontri con l'assoluto. Nella visione di Cioran l'esperienza mistica esprime un'unità immediata e intuitiva, il pensatore segue così la linea del suo professore di filosofia Nae Ionescu. Cioran impressiona per la sua lettura approfondita dei grandi mistici spagnoli Giovanni della Croce e Teresa d'Avila e i tedeschi Angelo Silesio e soprattutto Meister Eckhart. L'ultimo, in particolare, lo accompagnerà per molto tempo nel suo pensare il tutto, con la sua mistica speculativa Eckhart predicava un significato originale di Deità (*Gottheit*) che compare sostanzialmente nell'intera opera cioraniana come una forma apparentemente paradossale di esprimere Dio. La visione del mistico tedesco per cui l'inizio di ogni mistica è il tutto che si identifica al nulla è percepita da Cioran come una conferma e un approfondimento delle sue proprie intuizioni religiose. Questa volta ciò che lo porterebbe a Dio sono le coscienze degli altri, che l'hanno incontrato misticamente nella loro vita. Cioran rimane colpito della bellezza con cui i santi parlano quando descrivono il loro essere in presenza di Dio quasi come una forma di annullarsi. Il mistico vive una condizione dell'anima al limite della realtà.

Posizionandosi all'interno di un dibattito filosofico religioso che attualmente risente le difficoltà e le critiche di coloro che rifiutano qualsiasi significato che potrebbe essere tratto dal discorso religioso, il nostro lavoro sottolinea gli aspetti originali del modo di concepire Dio da parte di un «dubitatore incurabile»¹⁰. Indubbiamente il tema del divino ha particolarmente appassionato il filosofo rumeno a tal punto che non si è potuto mai separare dalle domande sul senso e il non-senso della fede. Con Cioran siamo messi continuamente di fronte alla questione riguardante il significato dell'idea di Dio, dell'esigenza di pensarlo e di invocarlo. Ma perché una tale esigenza? Forse per trovare una soluzione comoda ai

⁹ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. – intervista con lo Spiegel*, Ugo Guanda Editore in Parma, 1987, 136.

¹⁰ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 256.

problemi inquietanti della vita, oppure perché essere nel mondo come non credente non è una vera soluzione per resistere alla disperazione?

Per rispondere a tutte queste domande, vogliamo esporre la posizione di Cioran sul fatto se davvero è possibile vivere senza un senso e senza Dio, se esistono sostituti e alternative. Vogliamo riflettere sulla possibilità di pensare Dio anche fuori della metafisica tradizionale, in base ad un atteggiamento che va contro le usuali forme di concepirlo. Vogliamo seguire in ogni suo passo un itinerario di vita che ci aiuterà a conoscere la storia dell'anima di un amante lettore di storie delle anime a cominciare dai più grandi mistici e santi fino alle menti tra le più lontane dalla fede. Vogliamo conoscere dove esattamente porta la coscienza di un uomo che ha intimamente incarnato nella sua esistenza le parole di Dostoevskij:

La coscienza, per esempio, sta infinitamente più in alto del due per due quattro. Dopo il due per due quattro, naturalmente non solo non resta più nulla da fare, ma niente più da conoscere. Tutto ciò che sarà allora possibile, sarà ottundere i propri cinque sensi e affondarsi nella contemplazione. Ebbene, con la coscienza si ottiene lo stesso risultato, cioè non vi sarà niente da fare, ma per lo meno sarà possibile qualche volta flagellar sé stesso e sollevar lo spirito. Per quanto ciò sia retrogrado, è sempre meglio che niente¹¹.

¹¹ F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, (testo russo a fronte), Bompiani, Milano, 2012, 279.

CAPITOLO PRIMO LA DIMENSIONE SPIRITUALE DEL NICHILISMO

Per Cioran, come per altri autori dell'ambiente in cui si è formato, c'è un «aspetto positivo dell'esperienza dell'irrealtà»¹, che viene scorto dalla prospettiva di una metafisica pensata come negazione del senso di *ciò che è*. La coscienza umana affronta esperienze come noia, sofferenza, morte, non-senso, nulla. Tali esperienze costituiscono delle varianti della disperazione, che Cioran, in un'intervista del 1986, nove anni prima di morire, così descrive:

Qual è la caratteristica della notte? Che tutto cessa di esistere. Ci siete solo tu, il silenzio e il nulla. Non si pensa assolutamente a niente, si è soli come può esserlo Dio. E sebbene non sia credente – forse non credo in nulla – questa solitudine assoluta richiede un interlocutore; e quando parlo di Dio, è soltanto come di un interlocutore nel cuore della notte².

La disperazione è un'esperienza dello spirito che si misura con i «pensieri della notte»³ e che, al di là del tempo e della storia, hanno il potere di spalancare l'abisso del nulla. Per il nostro autore tali pensieri nascono più facilmente di notte che nella razionalità del giorno.

In questo capitolo vogliamo individuare il valore spirituale della riflessione cioraniana sul significato di un'esperienza essenziale del vivere: esistere «in solitudine, di fronte a Dio, che si sia credenti o no»⁴. Si tematizza, cioè, la dimensione spirituale riconoscibile anche nel non-senso dell'essere. Il concetto di sofferenza risulta ad essere centrale per capire l'elemento di contrasto presente nel pensiero cioraniano, poiché, nonostante la costante negazione della realtà, egli non rinuncia a pensarla, sia pur ossessivamente.

Per Cioran, la coscienza ha un carattere vivo e rimane continuamente aperta al misterioso destino dell'uomo. Non è circoscrivibile in un sistema, come accade nella filosofia hegeliana che pretende spiegarla dialetticamente. Cioran parla di un tipo di vita spirituale che funge da filtro

¹ CIORAN, *Quaderni*, 338.

² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 198.

³ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 14. C'è una caratteristica fondamentale della notte, in essa l'io ritrova sé stesso. In tale senso possono essere prese le parole di Pessoa, pensatore di grande affinità con Cioran, quando scrive: «Di giorno io sono nulla; di notte io sono io», in F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, a cura di M. José de Lancaster, Feltrinelli, Milano, 1986, 47.

⁴ CIORAN, *Quaderni*, 247.

per discernere la vera natura delle cose. «A guardare le cose nella loro natura – scrive – l'uomo è stato fatto per vivere rivolto soltanto verso l'esterno. Per vedere in se stesso deve chiudere gli occhi, rinunciare all'azione, uscire dalla corrente»⁵.

Soffrire, leggere, scrivere, sono tre verbi che riassumono la metafisica giovanile di Cioran. Nella sua concezione, essi esprimono l'estensione del vivere, del pensare, del comunicarsi. Sono verbi che incarnano quell'esperienza interiore della coscienza, che richiede di essere «scritta col sangue»⁶. Cioran cerca di indagare qualcosa d'importante che non può e non deve essere taciuto, che non sarà mai completamente chiarito perché ha una natura paradossale e misteriosa. È difficile penetrare la spiritualità della vita contraddittoria di Cioran, ma la sofferenza costituisce un aspetto rivelatore ed è la chiave d'accesso alla vita del filosofo.

Chi cerca di spiegarmi – scrive – attraverso le mie letture gli rispondo che io sono il risultato dei miei acciacchi, e che sarei stato lo stesso anche se non avessi letto alcun libro. La mia visione delle cose precede la formazione intellettuale. Ciò che realmente so l'ho sempre saputo, lo saprei anche se fossi rimasto nel mio villaggio sperduto⁷.

Attraverso la lettura Cioran si sente confermato nel suo tragico destino vissuto in prima persona. Le sue riflessioni nascono dall'incessante contrasto fra le istanze della ragione e quelle della vita in una visione di tragica lotta, senza tregua e senza pace. «Niente – scrive – potrà distruggere in me il dubbio e la nostalgia dell'assoluto»⁸.

Per capire il nichilismo spirituale di Cioran, oltre al tema della sofferenza, un altro aspetto importante è il riferimento ai primi contatti con l'ambiente filosofico, in particolare con i filosofi rumeni, come il professore Nae Ionescu (1890-1940), e i compagni della sua generazione con i quali rimarrà in dialogo fino alla morte: Mircea Eliade (1907-1986), Constantin Noica (1909-1987), Eugene Ionesco (1909-1994) e Petre Țuțea (1902-1991).

1.1. L'itinerario metafisico in Cioran

È impossibile stabilire una precisa linea metafisica nel pensiero cioraniano, proprio a causa della sua posizione. Da una parte perché si pone

⁵ CIORAN, *Quaderni*, 92.

⁶ E. CIORAN, *12 scrisori de pe culmile disperarii*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1995, 51-52. La traduzione all'italiano è la nostra.

⁷ CIORAN, *Quaderni*, 64.

⁸ CIORAN, *Quaderni*, 152.

al di fuori dagli schemi delle ontologie tradizionali, dall'altra perché in Cioran questi schemi vengono messi in dubbio da un pensiero che è contrario alla metafisica tradizionale. C'è in Cioran qualcosa che ha determinato la rottura e la negazione di quella filosofia che aveva inizialmente amato e studiato. La sua presa di posizione nei riguardi della metafisica occidentale è nata da esperienze di vita che lo conducono a elaborare una diversa filosofia. Si tratta di un itinerario metafisico diverso e tracciato dalla *Stimmung* cioraniana, una disposizione o uno stato d'animo fondamentale che abbraccia tutti i sentimenti di malessere della vita e che rivela l'uomo a sé stesso⁹.

Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, sottolinea come la questione dell'essere ha cessato da tempo di suscitare interesse. Scrive in tal senso:

Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola "essente"? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione "essere"? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema¹⁰.

Il pensatore tedesco rimprovera alla tradizione filosofica occidentale di avere dimenticato la «differenza ontologica»¹¹, poiché essa considera soltanto l'ente, e dimentica sia l'essere che il nulla. A suo avviso, l'oblio dell'essere raggiunge il culmine nella dottrina di Nietzsche della volontà di potenza. Cioran invece non riteneva la prospettiva heideggeriana adatta a esprimere la propria esperienza esistenziale. *Sein und Zeit* costituisce per il pensatore rumeno un ennesimo esempio di pensiero sistematico, una

⁹ A tale proposito vogliamo sottolineare che Heidegger considerava il fenomeno della *Stimmung* come il «modo esistenziale fondamentale» attraverso il quale l'esserci si apre a se stesso. Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1990, 172. Inoltre, circa il significato della *Stimmung* rimandiamo al suo rapporto con la *Stimme* approfondito da Agamben. «La parola *Stimmung*, come è evidente dalla sua prossimità a *Stimme*, voce, appartiene in origine alla sfera acustico-musicale. Essa è collegata semanticamente a parole come il latino *concentus* e *temperamentum* e il greco *harmonia* e vale in origine intonazione, accordo, armonia. Da questo significato musicale si svolge, senza però mai perdere completamente contatto con il senso originario, il significato moderno di stato d'animo. Si tratta cioè di una parola il cui significato si è spostato. Nel corso del tempo, dalla sfera acustico-musicale – cui lo legava la sua prossimità con la voce – a quella psicologica». Cf. G. AGAMBEN, «Vocazione e voce» in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2005, 78.

¹⁰ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 14 (esergo).

¹¹ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, 79.

costruzione linguistica che per una parte della filosofia contemporanea diventa la musa ispiratrice di un linguaggio filosofico.

Il successo di Heidegger a mio avviso si spiega – scrive – con il fascino esercitato dal linguaggio. Manipolatore senza pari, Heidegger è dotato di un vero e proprio genio verbale, che spinge però troppo oltre, dando al linguaggio un'importanza vertiginosa. È stato proprio questo eccesso a suscitare in me dubbi, quando nel 1932 leggevo *Sein und Zeit*. La vanità di un tale esercizio saltava agli occhi. Ho avuto l'impressione che si cercasse di abbindolarmi con le parole. Devo ringraziare Heidegger perché è riuscito, con la sua prodigiosa inventiva verbale, ad aprirmi gli occhi. Ho capito che cosa si doveva assolutamente evitare¹².

La critica di Cioran si riferisce soprattutto alla prima fase del pensiero heideggeriano, che privilegia soprattutto l'esserci, come luogo in cui affiora il senso dell'essere. Il suo rimprovero mira prevalentemente all'aspetto linguistico, che in Heidegger è essenziale.

L'uomo – scrive Cioran – non può meditare sulla propria natura senza essere coinvolto e torturato. Per i formalisti, invece, i problemi non coinvolgono, non torturano, non tormentano e non distruggono, perché per loro non sono vitali e non sorgono dal profondo del loro essere, bensì solamente da incertezze semplicemente logiche, da un'inquietudine esclusivamente speculativa¹³.

Il linguaggio con cui s'intende esplicitare l'essere intero è l'espressione filosofica di un atteggiamento presuntuoso, che allontana il pensiero dal vero senso dell'esistere umano. In Cioran nasce molto presto il disinteresse verso una filosofia la cui preoccupazione principale non è l'uomo in quanto vitalità ed esistenza ma l'essere. Nel pensiero di Kierkegaard e Heidegger lo interessano soprattutto l'attenzione alle problematiche esistenziali e la valorizzazione delle componenti soggettive della conoscenza:

¹² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 244. In una lettera del 1976 a suo fratello, Cioran scrive: «Non ho mai incontrato Heidegger, su cui ho opinioni contraddittorie. Non lo neanche letto molto. Il suo più grande errore, secondo me, è che ha abusato delle risorse del linguaggio. Com'è possibile per un filosofo di dare una tale importanza alle parole? Questa è sempre stata la mia domanda in quanto lo riguarda». Cf. E. CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, Humanitas, București, 2010, 151. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹³ CIORAN, *Singurătate și destin*, 165.

Non bisogna dimenticare – scrive – che, se è intensa, la vita soggettiva può svelare un ricco contenuto di vita. Martin Heidegger, nella sua *Was ist Metaphysik?*, ha fatto vedere come la noia rivela l'esistente in quanto tutto, e la paura il nulla, e Søren Kierkegaard considerava che il peccato ci rivela l'esistente autentico. Questo dimostra che l'esperienza soggettiva, cui è legata l'intuizione, non manca di fecondità, che, al contrario, ciò che intendiamo con i grandi atteggiamenti o prospettive non sono altro che sublimazioni o oggettivazioni su un piano intellettualizzato di questa¹⁴.

Cioran non fa distinzione tra paura e angoscia. Nella conferenza del 1929 tenuta all'università di Friburgo, *Che cos'è la metafisica?*, Heidegger interpreta il concetto dell'angoscia come *Stimmung* fondamentale, come l'esperienza che «rivela il niente»¹⁵. L'angoscia costituisce, inoltre, uno dei concetti fondamentali del pensiero esistenziale, un concetto molto discusso da Kierkegaard e ripreso da Sartre. Heidegger nota una differenza tra la paura (*Furcht*) e l'angoscia (*Angst*). La paura è determinata dall'oggetto ed è possibile oltrepassarla. L'angoscia, invece, non è determinata da nessun oggetto, è angoscia del nulla, «il “davanti-a-che” dell'angoscia è completamente indeterminato»¹⁶.

Ciò che l'angoscia esprime nella concezione di Heidegger è avvertito da Cioran nella perenne precarietà della propria vita, essa stessa origine di ogni paura. Egli non è interessato al sistema o all'analisi storica del concetto dell'essere. Ciò che per lui conta è l'esistente nella propria immediatezza, il quale teme il nulla e la sofferenza. L'esistenza nasconde un elemento tragico, che la morte non può dissolvere. Il problema di fondo, dunque, non è l'essere, ma l'uomo esistente, poiché l'esperienza del limite è l'elemento rivelatore del soggetto. Qui appare l'idea che l'inizio della filosofia è il sentimento di malessere della vita, aspetto che è spiegato attraverso la distinzione di una duplice esperienza della negazione: cinica e scettica.

Il cinico – scrive Cioran – 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 o di 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,

¹⁴ CIORAN, *Singurătate și destin*, 61.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, 67.

¹⁶ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 234.

tanto è vero che il malessere costituisce la prima tappa della riflessione filosofica¹⁷.

Per Cioran la vita precede la filosofia. La sofferenza psicosomatica è la fonte principale della filosofia. I suoi scritti della giovinezza manifestano già uno spirito che ha raggiunto il termine del proprio itinerario esistenziale. Questo tipo di coscienza è il segno del distacco dagli schemi delle ontologie tradizionali. La questione fondamentale infatti, non è né l'essere che suscita stupore né il nulla che determina l'angoscia, e neppure il diritto ad essere che, secondo Levinas, regge l'intera etica. La questione di fondo, invece, è il malessere sperimentato dalla persona. Il malessere di cui parla Cioran è l'incontro con l'essere e con il nulla in una realtà paradossale in cui sussistono contemporaneamente mancanza e presenza dell'essere. In una lettera a Noica scrive: «Non avrei rischiato tali giudizi "definitivi" se non fossero stati generati, almeno in parte, da una lunga esperienza di autoconoscenza»¹⁸.

In Cioran si tratta di una filosofia viva, generata dalla vita, dalla sofferenza, dal male fisico. Non è un mero oggetto di riflessione. Ciò si manifesta in modo eclatante nel suo primo libro, *Al culmine della disperazione*, che è anche il più filosofico e costituisce il sottofondo di tutti gli altri libri¹⁹. A tal proposito, Simona Modreanu, osserva che «sembrerebbe inutile trattare ciascuno dei suoi libri come un'entità a parte, poiché i medesimi temi sono strutturati dall'inizio alla fine (...), sempre più concentrati dopo il passaggio al francese»²⁰. In questo primo scritto viene affermato il rifiuto della filosofia accademica perché incapace di consolare, «priva di qualsiasi efficacia nei momenti gravi»²¹.

Il periodo della gioventù di Cioran è molto importante per comprendere l'origine di una *Weltanschauung* i cui attributi principali sono il malessere, il divenire, la morte. Egli ritiene che l'essere è negato dal malessere, ma, nello stesso tempo, l'esperienza del malessere afferma qualcosa di paradossale e mistico. Tale esperienza paradossale è fondamentale per capire l'impronta spirituale del nichilismo di Cioran.

1.1.1. La sofferenza come *Stimmung*

La disposizione fondamentale dello spirito spesso si concretizza in atteggiamenti. Nella storia della filosofia, la meraviglia viene spesso identificata come l'attitudine che mette in movimento la conoscenza. Così

¹⁷ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 257.

¹⁸ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 311.

¹⁹ Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 16.

²⁰ S. MODREANU, *Cioran*, Oxus, Paris, 2003, 31. La traduzione all'italiano è la nostra.

²¹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 243.

hanno pensato filosofi molto diversi tra loro come Aristotele e Platone. Ma la meraviglia è animata non solo da ciò che dipende dal sapere. Heidegger sottolinea come il *thaumazein* degli antichi «è strettamente connesso a *pathein* che significa soffrire, subire, pazientare, sopportare fino alla fine, lasciarsi portare da, lasciarsi determinare mediante»²². Tale meraviglia domina dall'inizio alla fine ogni passo della filosofia. Non si tratta soltanto dell'*archē* del filosofare ma della stessa filosofia.

Secondo Cioran, la filosofia sorge e si sviluppa nella sofferenza, perché «nel dolore l'uomo pensa attraverso i sensi»²³. Non casualmente egli rammenta le parole di Jacob Boehme: «Se tutti i monti fossero libri, tutti i laghi inchiostro e tutti gli alberi penne, questo non basterebbe ancora per descrivere tutto il dolore del mondo»²⁴. Il dolore, che simboleggia il male metafisico, diventa un elemento centrale per pensare le domande importanti dell'esistenza. Nell'articolo giovanile "Rivelazioni del dolore"²⁵, scrive:

Le testimonianze della sofferenza hanno valore soltanto se al di là delle righe c'è un uomo che scrive solo per non gridare. In ogni ambito si possono asserire cose inventate e lette, ma non qui. Pertanto, tutto ciò che si afferma in queste testimonianze è perfettamente valido. Il principio di non-contraddizione in una complessità di questo genere? Un sistema? Ma chi oserebbe scrivere un pensiero sistematico del dolore? Tutte le formule pienamente costruite e la lettura di dieci biblioteche non equivalgono l'esperienza intensa del dolore²⁶.

La vita sofferta diventa motivo di riflessione e genera sensazioni nelle quali si trovano tracce di un mondo diverso, celato agli altri. Tra queste sensazioni gli stati depressivi hanno la più grande capacità di rivelazione, perché presuppongono la scomposizione progressiva dell'io.

Ignari di ciò che è nascosto in noi stessi e di ciò che nasconde il mondo, siamo improvvisamente afferrati – scrive il pensatore rumeno – 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 come in preda a una vertigine²⁷.

²² HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, 41

²³ CIORAN, *Singurătate și destin*, 179.

²⁴ CIORAN, *Quaderni*, 92.

²⁵ CIORAN, *Singurătate și destin*, 176-190.

²⁶ CIORAN, *Singurătate și destin*, 179.

²⁷ E.M. CIORAN, *Al culmine della disperazione*, trad. it. di F. Del Fabro e C. Fantechi, Adelphi Edizioni, Milano 2003, 17.

La sofferenza costituisce la chiave per scrutare la vita, una realtà duramente colpita dall'inquietudine. Cioran ribadisce spesso nei suoi scritti questo pensiero: «La sofferenza mi ha fatto; la sofferenza mi disferà (...) sono opera sua»²⁸. Tale esperienza assume una valenza conoscitiva per il soggetto che la vive: «soffrire è produrre conoscenza»²⁹. La sofferenza è intrinsecamente un grido che vuole svegliare il mondo.

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? 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? Perché non capiamo che si può pensare in modo vivo alla morte, ai problemi più vertiginosi? E sebbene affrontare questi implichi un coinvolgimento doloroso che annienta e isola l'individuo, essi non rivelano forse una verità viva?³⁰

Il lato affettivo dell'esperienza è stato molto spesso ignorato dalla metafisica tradizionale. Per il soggetto sofferente, invece, il sentimento rappresenta la disposizione fondamentale davanti alla quale non ci si può tirare indietro e che, malgrado esista la tensione interiore della ricerca di senso, produce una figura di coscienza costretta al paradosso e al mistero. La situazione diventa ancora più tragica per la singola coscienza se il dolore colpisce nella gioventù, poiché la vita è ferita nel pieno del proprio sviluppo. Una malattia dello spirito, perché di questo si tratta, è un qualcosa di ontologico contro cui non si può combattere.

Ho sempre intuito e avvertito – scrive Cioran – il lato negativo della vita, il vuoto di tutto. Ho essenzialmente sofferto di noia. Forse è una cosa innata in me, non posso farci niente. La parola francese che designa questa disposizione è assolutamente intraducibile: *cafard*. Io ho il *cafard*. Non si può fare niente per combatterlo. Deve passare da solo³¹.

La sofferenza mostra la coscienza a se stessa e diviene, per questo, una sorta di breccia verso lo spazio spirituale del proprio essere. In tal senso, «imparare a soffrire rappresenta il segno più chiaro della presenza di un

²⁸ CIORAN, *Quaderni*, 291.

²⁹ E. CIORAN, *Il funesto demiurgo*, trad. it. di D. G. Fiori, Adelphi, Milano, 1986, 131.

³⁰ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 33.

³¹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 38.

sensu sviluppato per l'eternità»³². La struttura dell'inafferrabile richiede il silenzio, cosa che ricorda lo spirito poetico di Lucian Blaga (1895 – 1961) ne *Io non schiaccio la corolla dei prodigi del mondo* (1919)³³, nella quale l'autore evoca la luce del mistero che per sua natura è irraggiungibile, ogni sforzo di renderlo razionalmente comprensibile lo limita. Esso è qualcosa di incomprensibile, che diventa conoscibile soltanto in ciò che si vive. La disperazione e lo sconforto esistenziale fanno della filosofia pessimistica cioraniana una lirica filosofica³⁴, diversa della lirica poetica di Blaga che si propone di convertire «l'infinito in forma»³⁵.

I sentieri che hanno formato la coscienza del giovane Cioran sono affini a un'esperienza conoscitiva guidata dal «sentimento assoluto di una realtà»³⁶ tramite cui traspare l'essenza della vita, vista come paura di morire. Liberarsi dalla paura è in qualche modo liberarsi dalla morte, procedendo per la via d'uscita dal tempo. Essere liberi dalla paura renderebbe la vita inutile perché «tutto diventerebbe di una semplicità spaventosa»³⁷.

Nei testi cioraniani la libertà è profondamente legata alla sofferenza e alla solitudine. Essa è la cosa più desiderata della vita. «Ho desiderato solo una cosa: essere libero, e cioè che mi si lasci tranquillo, che non ci si occupi in alcun modo di me (...). Non mi piace dipendere da nessuno. Qui sta la fonte della mia solitudine e della mia assenza di fede»³⁸. Il concetto di libertà appare sullo sfondo tragico della sfortuna esistenziale. Essere libero è la condizione per poter vivere anche quando si ha la «consapevolezza dell'impossibilità di vivere»³⁹. Il dramma sta nella sofferenza continua e ossessiva di sentirsi caduto in un «abisso infinito»⁴⁰ che rende impraticabile ogni rimedio alla paura.

³² CIORAN, *Singurătate și destin*, 181.

³³ L. BLAGA, *I Poemi della luce*, trad. it. di S. Albisani, Garzanti Editore, 1989, 51.

³⁴ Già nel 1985 il poeta e saggista Marin Sorescu, affermava che la dimensione filosofica della lirica nello spazio intellettuale rumeno fa il proprio esordio con la lirica cioraniana, «Emil Cioran è un filosofo che scrive secondo l'ispirazione. Con il volume *Al culmine della disperazione* nel 1934, egli inaugura da noi la "filosofia lirica" (...) Cioran aveva cominciato come un poeta che non scriverà mai poesia. Tutte le metafore, paragoni, iperbole, trucchi e i capricci della poesia li consumerà nella filosofia, con la vocazione di dissipatore di doni e nostalgie. La sua nostalgia è metafisica», in *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, a cura di Marin Diaconu, Humanitas, București, 1998, 302. La traduzione all'italiano è la nostra.

³⁵ CIORAN, *Singurătate și destin*, 275.

³⁶ CIORAN, *Quaderni*, 286.

³⁷ CIORAN, *Quaderni*, 305.

³⁸ CIORAN, *Quaderni*, 312.

³⁹ CIORAN, *Quaderni*, 666.

⁴⁰ Nella concezione di Pascal, uno dei filosofi più amati e citati di Cioran, il concetto di abisso ha una struttura paradossale, esso esprime la condizione dell'uomo infinitamente disperato che sembra non trovare ciò che potesse eternamente appagarlo, un tale vuoto però pone anche il desiderio di speranza, «perché l'abisso infinito non può essere colmato se non

La visione pessimistica della realtà rispecchia le prolungate insonnie notturne, generatrici di lucidità tenebrosa. Esse sono l'origine delle infinite lacerazioni interiori che distruggono l'io. La veglia che è coscienza ininterrotta, inchioda l'uomo ai propri limiti. La coscienza si trasforma, concentrandosi nel resistere alla minaccia delle numerose forme del nulla. L'insonnia la indebolisce negandogli la possibilità di dimenticare, di sospendere l'attività fisica e psichica che avviene solo attraverso il sonno.

Prima che conoscessi l'insonnia, ero – scrive il filosofo rumeno – un uomo alquanto normale. La perdita del sonno è stata per me una rivelazione, allora ho capito che la vita è sopportabile soltanto attraverso il sonno: ogni mattina ricominci una nuova avventura oppure, la stessa avventura ma con interruzione. Invece, l'insonnia sopprime l'incoscienza, cioè, spendi ventiquattro ore al giorno lucido, cosa che l'uomo è troppo debole per sopportare⁴¹.

In Cioran l'insonnia trasforma la coscienza sofferente in malattia spirituale⁴². Le sue ferite si esprimono in modi diversi: «sentimento d'esilio sulla terra o di alienazione, la noia metafisica e il sentimento del vuoto o dell'assurdo, l'ipertrofia dell'io e il rifiuto di tutto, la contestazione senza oggetto»⁴³. Si tratta di una malattia che conduce alle soglie del suicidio e all'impossibilità di esistere, a un atteggiamento congeniale alla sensibilità dell'Ecclesiaste⁴⁴ e di Giobbe⁴⁵. In tale condizione resistere è la sola sfida,

da un oggetto infinito e immutabile, vale a dire Dio stesso?», in PASCAL, *Pensieri*, Br. 425. Nel secondo capitolo avremo modo da vedere come Cioran si rapporta a questo interrogativo.

⁴¹ LICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 100. La traduzione all'italiano è la nostra.

⁴² L'esperienza capitale dell'insonnia a cui si riferisce Cioran è paragonabile alla poetica dell'insonnia di Bernardo Soares, personaggio centrale di *Il libro dell'inquietudine* di Pessoa, egli frequenta lo spazio di ipercoscienza o di coscienza libera che precede il sonno, anzi è il «intra-sono» (*entresou*). La sua insonnia si allaccia al febbrile stato di veglia dell'esistenzialismo degli anni quaranta, a Levinas e a Blanchot. La vita come impossibilità di riposare ha conseguenze drammatiche per la coscienza. Cf. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, 63.

⁴³ C. NOICA, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, trad. it. di M. Cugno, il Mulino, Bologna, 1993, 27.

⁴⁴ *Ecclesiaste* 4, 2-3, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009: «Io allora ho proclamato i morti ormai trapassati più beati dei vivi ancora in vita e più beato di entrambi chi non esiste ancora e non ha ancora visto il male perpetrato sotto il sole».

⁴⁵ *Giobbe* 3, 20-22, in *La Bibbia di Gerusalemme*: «Perché dare la luce a un infelice e la vita a chi ha l'amarrezza nel cuore, a quelli che aspettano la morte e non viene, che la cercano più d'un tesoro, che godono alla vista di un tumulo, gioiscono se possono trovare una tomba?».

poiché «perdere la fiducia in se stessi è questa la morte in vita, né più né meno»⁴⁶.

La sofferenza sostituisce il ruolo dello stupore, che spingeva i filosofi antichi a chiedersi il perché delle cose. Nel caso di Cioran non contano le cose, ma la sorte dell'uomo e l'esistenza di fronte al non-senso. Tutto ciò riflette il quadro della personalità dell'autore, per la quale «sperimentare le situazioni limite equivale a esistere»⁴⁷. Il limite esistenziale non viene analizzato dall'esterno, è dall'interno della situazione che la si affronta come un «qualcos'altro che però sfugge alla coscienza del nostro esserci»⁴⁸.

Qui si colloca il nucleo della *Weltanschauung* cioraniana, che dà il filo conduttore per capire la fondazione metafisica della negatività, e le sue ripercussioni sul modo di relazionarsi al divino.

La tragedia dell'uomo – scrive il nostro autore – è la conoscenza. Ho sempre notato che ogniqualvolta divento consapevole di qualcosa, perde di intensità la sensazione che ne ho. Il più bel titolo che sia mai stato dato a un libro è per me *Bewusstsein als Verhängnis*⁴⁹. Lo ha scritto un tedesco, non è un buon libro, ma il titolo è la formula che riassume la mia vita. Credo di essere sempre stato ipercosciente, e proprio questa è la tragedia della mia vita⁵⁰.

Se la vita è un'immensa tragedia lo si deve a tale fatalità immanente alla coscienza. Per resistere e conoscere le radici della vita occorre riconoscersi parte del dramma esistenziale, senza ingannarsi sulla propria natura con illusioni di un futuro paradiso. Il dolore genera conoscenza e opera un passaggio verso un altro livello esistenziale. La consapevolezza del proprio malessere introduce il singolo alla solitudine infinita. Cioran si situa così sulla linea di una riflessione scettica circa la tragicità del destino umano, una linea riscontrabile nel detto dell'Ecclesiaste, «*qui auget*

⁴⁶ CIORAN, *Quaderni*, 305.

⁴⁷ K. JASPERS, *La filosofia*, a cura di A. Galimberti, UTET, Torino 1978, 675. Nel pensiero di Jaspers, per ogni "limite" (*Grenze*) dell'esistenza umana c'è la possibilità del suo superamento. Questo vale soprattutto per le "situazioni limite" (dolore, morte, lotta, colpa, fallimento) ovvero per quelle situazioni che rappresentano l'essenza della natura umana nel suo limite strutturale e nella sua impotenza ma, allo stesso tempo, anche nel suo oltrepassamento (trascendenza). Tale dicotomia dialettica di positivo e negativo del limite costituisce anche il carattere tragico dell'esistenza, ed è lo sfondo spirituale che in Cioran indica la tensione tra la notte e il giorno, speranza e disperazione.

⁴⁸ JASPERS, *La filosofia*, 676.

⁴⁹ Si tratta di A. SEIDEL, *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn, Verlag F. Cohen, 1927.

⁵⁰ E. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 44.

*scientiam auget et dolorem*⁵¹, pensiero presente anche in Seneca e, in età moderna, in Schopenhauer⁵².

Il nostro autore non si riferisce a ogni tipo di sofferenza, ma al suo eccesso, che coinvolge contemporaneamente il fisico e lo psichico, e si pone come esperienza nella quale nel particolare della propria singolarità si manifesta qualcosa di universale.

Ciò che abbiamo di unico, di specifico, si compie – scrive – 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 superficie⁵³.

Questa è l'essenza dell'umano in base alla quale tutto deve essere pensato. Esistere significa soffrire, perdere, fallire. Perciò la solitudine «è l'attributo essenziale – cioè proprio della sua essenza – dell'individuo»⁵⁴. È il derivato della sofferenza angosciante che l'uomo prova davanti a un destino sconosciuto. Nello stato depressivo il soggetto si sente separato dal mondo, in un rapporto dualistico con esso, fenomeno che spiega il sentimento di solitudine e di abbandono davanti alla morte.

Nel suo negativismo il pensiero di Cioran incarna una situazione mistica. Egli era appassionato dei mistici e della loro vita, del fatto che nella loro solitudine essi non vivono soli, poiché la solitudine è riempita dalla presenza di Dio. È una caratteristica dei mistici che egli ha sempre ammirato, senza mai, però, riuscire a viverla e conoscerla se non per alcuni momenti eccezionali. Di fatto, non si dà mistica senza la fede. La religiosità atea di Cioran consiste nel desiderio di colmare il vuoto esistenziale senza far riferimento a qualcosa di divino.

Il tema della solitudine è rilevante in Cioran, ma non è il solo «motore di tutto il suo pensiero»⁵⁵. La radicalità del suo filosofare è legata alla condizione dell'individuo sofferente. La sofferenza riassume, spiega, chiarifica tutto ciò che può essere spiegato e chiarificato dai suoi scritti. Il soffrire, fulcro metafisico della sua gioventù, che lo segna per la vita intera,

⁵¹ *Ecclesiaste* 1, 18, in *La Bibbia di Gerusalemme*: «Perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore».

⁵² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, libro IV, par. 56, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Editori Laterza, Roma-Bari 1984, Voll.II, 410.

⁵³ E. CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 17.

⁵⁴ A. DEMARS, «L'être et le néant de la solitude selon Cioran», in *Cioran in Italia*, Atti del Convegno (Roma, 10 novembre 2011), a cura di Antonio di Gennaro e Gabriella Molcsan, Aracne, 2012, 148. La traduzione all'italiano è la nostra.

⁵⁵ A. MASSULO, «Soffrire è produrre conoscenza», *Cioran in Italia*, Atti del Convegno, 163. La traduzione all'italiano è la nostra.

è presente dappertutto nella sua opera, soprattutto nelle pagine del libro più intimo che egli non voleva destinato al pubblico. «Da quando esisto – scrive – il mio unico problema è: come non soffrire più? Non sono riuscito a risolverlo se non con scappatoie, vale a dire che non l’ho risolto affatto»⁵⁶. La sofferenza non è semplicemente un limite dell’uomo, essa è una sorta di morte che conduce alla vanificazione del tutto. Per questo, nel ricostruire l’itinerario metafisico di Cioran, l’esperienza della morte come presentimento di morire costituisce un riferimento importante.

1.1.2. Il significato filosofico del sentimento della morte

Il sentimento tragico della vita fa capire che esistere significa morire, cioè essere nella continua consapevolezza della propria finitudine. Solo una visione pessimistica può rivelare il tragico presente: il tempo dell’ente si scompone in attimi che scorrono ininterrottamente verso una fine sicura. Avvertire continuamente con lucidità la dimensione effimera del reale è l’esperienza che ha ossessionato Cioran dall’inizio alla fine della sua vita. «Non si può sostenere imperturbabili – scrive – la sensazione dello scorrere del tempo; l’idea stessa di questo scorrere è dura da sopportare. Quando penso che tutti gli istanti che ho vissuto sono sepolti per sempre, mi stupisco di come abbia voglia di viverne altri»⁵⁷. Demars, illustrando l’ontologia negativa del nostro autore, sostiene a ragione, che «la morte è un’ossessione fondamentale per Cioran che accende e determina tutto il suo pensiero»⁵⁸.

Vi sono esperienze alle quali – scrive Cioran – non si può sopravvivere al termine delle quali si sente che più nulla potrebbe avere un senso. Dopo aver raggiunto i limiti della vita, dopo aver vissuto con esasperazione tutto ciò che offrono questi pericolosi confini, i gesti quotidiani e le aspirazioni normali perdono ogni fascino, ogni seduzione⁵⁹.

Il rapporto diretto con la vita permette di andare alle cose ultime, verso i confini dell’esistenza, dove ogni esperienza è un salto nel nulla. La vita è permeata dal dolore e da illusioni che ne rivelano l’inconsistenza. La morte diventa rivelatrice in quanto portatrice di un sapere che consente di capire ciò che per Cioran significa stare al mondo. «Chi riflette sulla vita –

⁵⁶ CIORAN, *Quaderni*, 756.

⁵⁷ CIORAN, *Quaderni*, 359.

⁵⁸ DEMARS, *Le pessimisme jubilatoire du Cioran*, 273. La traduzione all’italiano è la nostra.

⁵⁹ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 20. Nello stesso anno quando veniva pubblicato il suo primo libro, Cioran, che si trovava a Berlino, confessava al suo fratello in una lettera: «Sono tornato a Berlino con un grande desiderio di solitudine e disinteressato dell’università. Se sapessi che vivrò 50-60 anni farei una tesi di dottorato, ma la fragilità della mia esistenza mi è diventata limpida». CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 43.

scrive – e non raggiunge il sentimento e il problema della morte, rimane lontano da ogni possibilità di profonda speculazione»⁶⁰.

L'attenzione del nostro autore alla problematica della morte si colloca in una tradizione di pensiero esistenzialista che si basa sulla considerazione del fenomeno della precarietà della vita. La percezione della morte svela l'uomo a se stesso, lo cambia sostanzialmente. Di fronte a tal esperienza il soggetto avverte il bisogno di esteriorizzare le proprie sensazioni. Ciò produce un modo di conoscere la propria vita e quella degli altri nella prospettiva della fine, cosa che la rende insopportabile.

Il sentimento tragico della vita coincide con il sentimento immanente della morte. Cioé, scrive Cioran, «vivo, ma, nel mio vivere, la morte è infissa come un destino. Un passo nella vita è anche un passo verso la morte»⁶¹. Ma come si può vivere con la coscienza che la morte è più intima alla vita che la vita stessa? Come sentirsi già morti se si è ancora in vivi? Secondo il nostro autore, la consapevolezza della presenza della morte nella vita è il prodotto della lunga e intensa disperazione di una coscienza che convive con la propria agonia, «una disperazione senza via di uscita»⁶².

Non c'è un modo precostituito di saper morire. L'agonia viene sperimentata nella singolarità del proprio essere, con le proprie sofferenze e tribolazioni. Per la maggior parte delle persone non si ha una lenta *prise de conscience* di tale agonia, per esse esiste soltanto quell'agonia che precede l'ingresso nel nulla. Ci sono coloro che considerano rivelatori soltanto gli ultimi istanti dell'agonia, e aspettano di capire tutto alla fine, trascurando il significato rivelatore di un'agonia che accompagna costantemente il corso di una vita.

Credo realmente – scrive – che l'esserci si svela nell'angoscia generata dal confronto con la fine, esso si rivela in quei momenti a se stesso e agli altri. Attraverso il fallimento e l'immensità della catastrofe si raggiunge la conoscenza dell'altro. L'esserci non si svela nei momenti di esaltazione e di gloria⁶³.

Qui sono in gioco gli stati d'animo fondamentali dell'uomo, soprattutto quello dell'angoscia, nella quale ci si confronta con la problematicità di ogni ente. Ma c'è anche la possibilità di scegliere ad esistere fuori di sé per raggiungere il proprio io. La morte intesa così getta un'ombra sulla vita, la quale si disvela in pienezza soltanto al giungere della morte.

⁶⁰ CIORAN, *Singurătate și destin*, 102.

⁶¹ CIORAN, *Singurătate și destin*, 103.

⁶² CIORAN, *Singurătate și destin*, 105.

⁶³ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 124.

Là dove la coscienza si è separata dalla vita, la rivelazione della morte diviene così violenta che distrugge ogni ingenuità, ogni slancio di gioia e ogni piacere naturale. Vi è qualcosa di perverso e di infinitamente degradato nella coscienza della morte. L'ingenua poesia della vita, le sue seduzioni e il suo fascino appaiono svuotati di ogni contenuto, così come tutte le tesi finalistiche e le illusioni teologiche⁶⁴.

La poesia della vita alla quale si riferisce Cioran è di chi pur considerando la vita come continua sofferenza, identifica la morte come inizio di vera vita. In tal modo, la morte diviene desiderabile per il suo effetto liberatorio, esattamente come accade nel cristianesimo. Per Cioran questa è un'illusione e sottolinea che «le rivelazioni di ordine metafisico nascono non appena l'equilibrio superficiale dell'uomo prende a vacillare e la spontaneità ingenua fa posto a un doloroso tormento»⁶⁵.

È nel grido di Giobbe invece che si trova l'archetipo del modo di rapportarsi con la morte e con la sofferenza. Esso rappresenta il dramma dell'uomo giusto che soffre. Il destino tragico dell'uomo, però, è un fenomeno che Cioran lo percepisce piuttosto nella prospettiva della tragedia greca che quella biblica. Tra gli antichi Greci infatti era diffusa la consapevolezza che anche l'innocente soffre, oppure è ingiustamente perseguitato dagli dei o dalla sfortuna.

Quando Cioran si riferisce alla morte dà l'impressione che la conosce per propria esperienza, come il santo comprende l'incomprensibile mistero della propria fede attraverso la propria esperienza di fede. Egli avverte il mistero di una fine ineludibile che pesa sul destino umano. Il pessimismo che contraddistingue l'opera cioraniana emerge dall'autoanalisi sul modo di concepire la morte⁶⁶, la quale insegna che non esistono argomenti razionali per vivere. La morte presuppone la condizione di malore che azzerà ogni speranza di vivere. Dalla certezza della morte dovrebbe derivare un sentimento di calma. La vita è in simbiosi con la morte. La paura del nulla tocca tutto, anche coloro che credono nell'immortalità.

⁶⁴ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 35.

⁶⁵ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 34.

⁶⁶ Sottolineiamo come fonte di questo problema il grande pessimista tedesco Schopenhauer il quale, a sua volta, aveva tratto da *La vida es sueño*, di Calderón de La Barca, il motto: «Pues el delito mayor del hombre es haber nacido» perché il più grande delitto dell'uomo è nascere, cf. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vita è sogno*, trad. it. di A. Gasparetti, Einaudi, Torino 1980, 7. In realtà, però, Schopenhauer identifica come colpa non tanto l'essere nati, che è visto piuttosto come una grande sfortuna, quanto il far nascere. Un tema molto familiare a Cioran, che lo riprenderà nel *L'inconveniente di essere nati*.

Chiunque si ponga seriamente il problema della morte – scrive Cioran – non può non temerla. È sempre questa paura a guidare coloro che credono nell'immortalità. C'è in questa fede tutto lo sforzo doloroso dell'uomo per salvare – pur senza alcuna certezza – il mondo dei valori in mezzo ai quali vive e ai quali ha contribuito, per sconfiggere il nulla della temporalità al fine di realizzare l'universale. Davanti alla morte accettata senza alcuna fede religiosa non resta niente di ciò che il mondo crede di aver creato per sempre⁶⁷.

Il problema della morte assume valore quando non è considerato come un problema qualsiasi, ma come il problema della vita. L'importante non è il morire ma l'intensità con la quale si vive il rapporto con la morte, che è l'elemento decisivo che definisce la struttura della coscienza umana. La questione del morire è al centro dell'attenzione di tutte le religioni, ma essa interessa ogni persona, religiosa o no, minimamente cosciente della propria mortalità. Nella visione di Cioran, la questione della morte «non è come tutte le altre, ma distrugge tutte le altre. Non puoi affermare: adesso sto pensando alla morte, e dopo penso a qualcos'altro. La morte la pensi sempre, oppure non la pensi»⁶⁸.

La potenza con la quale la morte irrompe nella vita mostra che l'esistenza umana termina in modo tragico. Ciò disvela l'inganno di qualsiasi fede nella vita eterna, del sentimento ingenuo dell'eternità, che, per l'uomo storico, resta l'unica forma di consolazione. Per Cioran esistere significa testimoniare che la vita è vivibile unicamente alla luce di una metafisica della negazione del senso.

1.1.3. *L'esperienza del non-senso*

Nel pensiero del giovane Cioran la questione del nulla non costituisce un elemento secondario, ma è l'asse di una *Weltanschauung* per la quale il nichilismo è la risposta ultima al problema del vivere. Egli scrive, in tal senso, che, «il fatto che io 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?»⁶⁹. La problematica del non-senso mette in discussione la struttura ontologica dell'io. Non si dubita dell'evidenza delle cose, non è smascherato l'inganno

⁶⁷ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 39.

⁶⁸ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 137.

⁶⁹ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 25.

della coscienza come accade nei tre «maestri del sospetto»⁷⁰, ciò che si sospetta è il senso dell'esistenza. Il dubbio è un bisogno e ha radici profonde quanto quelle del credere. «Dubitare delle cose – scrive Cioran – non è niente; ma nutrire dubbi su se stessi, questo sì che si chiama soffrire. È soltanto allora che, attraverso lo scetticismo, si raggiunge la vertigine»⁷¹.

Nel discorso di Cioran la condizione del mettersi in dubbio costituisce un sapere ispirato da una prospettiva in cui l'unica certezza è il dubbio. Questo modo di rapportarsi al mondo ha una valenza esistenziale importante, a tal proposito Sylvie Jaudeau scrive: «ciò che un tempo era chiesto alla grazia divina è avvicinato oggi in stati analoghi alla vertigine, capaci di turbare radicalmente il rapporto dell'uomo con il mondo»⁷². Il dubbio di Cioran è affine al dubbio esistenziale di Pascal⁷³, che esprime la totale insicurezza della vita umana. A differenza di Pascal, che si affida alla certezza fondamentale della fede, nel nostro autore l'esperienza del paradosso intende risvegliare la coscienza che tutto è vuoto di senso. La realtà per sua natura è direzionata verso la propria estinzione così come succede con il buddhismo, il cui ideale è raggiungere il nulla della vita, il *nirvana*. L'esperienza cioraniana del nulla è il culmine della dimensione spirituale di un nichilismo vissuto. Un qualcosa di simile si trova nel poema *Preghiera di un Daco*, di Eminescu⁷⁴, che ha segnato profondamente l'esistenza del nostro pensatore: «la mia visione della realtà – scrive – non è dovuta ad alcuna influenza letteraria, bensì alle mie infermità e tormenti. Nativi. Non è meno vero, però, che in un certo senso io provengo direttamente dalla *Preghiera di un Daco*, il cui tono aggressivo, più simile alla maledizione che non al perdono, mi è sempre piaciuto»⁷⁵.

Il poema esprime la voce della disperazione sul destino storico di un popolo infinitamente sfortunato e solitario, immerso nella condizione di essere metafisicamente sconsolato. Cioran si sente discendente di questo popolo, assume le sue debolezze spingendole fino ai limiti. Indubbiamente il suo dramma è legato al suo popolo. Pertanto sperimentare il non-senso delle

⁷⁰ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano, 2002, 47.

⁷¹ CIORAN, *Quaderni*, 67.

⁷² JAUDEAU, *Conversazioni con Cioran. Mistica e saggezza*, 49.

⁷³ In un'intervista a Jean-Francois Duval, egli affermava: «È al Pascal scettico, al Pascal dilaniato, al Pascal che avrebbe potuto non essere credente, al Pascal senza la grazia, senza il rifugio nella religione, che mi sento affine. È a quel Pascal mi sento assomigliare». CIORAN, *Un apolide metafisico*, 48.

⁷⁴ *Rugăciunea unui dac* (1879) è un poema di Mihai Eminescu, poeta di importanza significativa per la letteratura rumena. Alla sua opera viene associato il primo contatto con la concezione pessimista di origine indiana e schopenhaueriana entrata nella cultura rumena. Perciò siamo propensi ad attribuire un ruolo non da trascurare che il poeta rumeno ha avuto nel determinare le idee del giovane Cioran.

⁷⁵ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 135.

cose è soprattutto un'eredità storica. Per capire la struttura originaria del pensiero di Cioran si deve assimilare la risonanza che in lui hanno le parole che esprimono la futilità della realtà: «*zădărnicie, nimicnicie*, queste parole stupende, no, non sono parole, sono le realtà del nostro sangue, del mio sangue»⁷⁶.

La sostanza del nichilismo cioraniano la si comprende, in tal senso, solo a partire dal fatto che il sentimento del nulla e di tutti i suoi derivati sono realtà vitali. L'idea di fine sopprime ogni possibilità di trovare un senso alle cose. Per tale motivo l'esistenza è percepita come una perpetua agonia davanti alla quale tutte le cose svaniscono. Cioran critica l'escatologia cristiana, essa è concepibile solo attraverso la trasmutazione del mondo immanente in qualcosa di trascendente, il che presupporrebbe una fede religiosa. A suo avviso, invece, l'autentica escatologia si svolge assolutamente sul piano dell'immanenza⁷⁷. In una escatologia concepita senza riferimenti religiosi tutto avanza verso il nulla. Esistere vuol dire essere ontologicamente solitari, quindi andare verso una solitudine infinita. Non sono il dolore o la disperazione a distruggere il significato di una vita, ma la lucidità con la quale si conosce la propria finitezza.

L'escatologia di cui parla il giovane Cioran non è legata a nessuna speranza. Ciò che resta all'uomo è camminare sulla strada del nulla. C'è soltanto una lucida disperazione, oppure un «rassegnarsi e prendere la vita come viene»⁷⁸. L'esperienza del vuoto ha un doppio registro esistenziale: la relazione del sé con gli altri e quella con il mondo. La mancanza di senso si rivela in seguito a delusioni, fallimenti, odio, disgusto del tutto, fenomeni che si presentano continuamente a livello di vissuto. Lentamente il pessimismo s'impadronisce di una vita svuotandola di ogni significato.

L'incapacità di trovare un senso è anche il prodotto di uno smarrimento spirituale. Cioran sostiene che «tutte le religioni hanno accennato alla consolazione ma non l'hanno considerata possibile tra i mortali. L'uomo non può darsi assolutamente niente»⁷⁹. C'è un dolore generato dal sentimento di inadattabilità agli altri: «è terrificante separarsi da un mondo dove non hai incontrato nessuno, e nessuno ti ha detto niente, morire senza nessun ricordo, con una memoria opprressa dal vuoto!»⁸⁰.

Guardare la vita dal punto di vista delle cose ultime produce una coscienza agonizzante. Il mondo manca di significato e nulla ha importanza. La coscienza del non senso tende al non senso assoluto. Da qui deriva la certezza «di non essere assolutamente nulla nell'universo»⁸¹. La vita senza

⁷⁶ CIORAN, *Quaderni*, 757.

⁷⁷ CIORAN, *Singurătate și destin*, 99.

⁷⁸ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 37.

⁷⁹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 336.

⁸⁰ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 337.

⁸¹ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 47.

orizzonte e senza speranza non può che risultare tragica: è una proposta di vita improponibile. Vivere senza scopo: così si potrebbe sintetizzare il pensiero di Cioran⁸². Il paradosso esistenziale rispecchia la ricerca di sé di un soggetto che è “caduto nel tempo”, privo di eternità e di speranza. In tal senso, scrive Cioran, «ciò che si sperimenta nella vita quotidiana è tale 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 senso»⁸³.

Il nostro autore, definito da Nancy Huston come «libre comme un mort-né»⁸⁴, sopprime ogni senso. L’unico senso, se dovesse essere uno, consiste nell’acettare il proprio destino. Imparare a convivere con l’inevitabile sentimento della precarietà infinita dell’essere. Con tale visione della vita egli «aspira a svegliare»⁸⁵ gli uomini mettendogli davanti all’abisso di vita infinita da cui può sorgere una spiritualità dell’esistenza umana.

1.1.4. L’ermeneutica dell’assurdo

Nel pensiero di Cioran l’esperienza della sofferenza e del non-senso è indice della struttura ontologica di una realtà che è avvolta dell’assurdità. L’assurdo di esistere è un assurdo *sui generis*, diverso da qualunque altro tipo di assurdo si possa trovare nell’ambito della ragione. Esso deriva dal sentimento dell’irrimediabile che, fatalmente, si impone contrastando le tendenze umane più profonde. Perciò, quando gli ideali di ordine morale, religioso, sociale, non riescono più a convincere, e nessun altro valore si rende credibile come direzione nella vita, l’assurdo diventa l’ultima risposta. Nell’esperienza dell’assurdo il reale appare inutile, solo una finzione può creare un senso di vita. Questo genere di assurdo non è sperimentabile da tutti, ma solo da coloro che hanno perso tutto e per i quali né la speranza né la disperazione possono fornire una via da percorrere. Tutto è indeterminato e determinato allo stesso tempo, l’impossibile potrebbe concludersi nel possibile e viceversa. La peculiarità dell’assurdo sta nel fatto di essere posizionato al di là della razionalità del reale, là dove l’uomo che ha già perso tutto può ancora subire cambiamenti spaventevoli.

La condizione di assurdità costituisce nella vita il canale di ritorno allo stato dell’essere immune, un modo di essere nel mondo che equivale alla purificazione della coscienza prodotta dalla fatalità. Infatti, «l’uomo, in

⁸² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 41.

⁸³ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 76.

⁸⁴ N. HUSTON, *Professeurs de désespoir*, Actes Sud/Leméac, Paris, 2004, 70. La traduzione all’italiano è la nostra.

⁸⁵ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 36.

quanto essere che vigila»⁸⁶, attraverso l'assurdo apprende l'aspetto ultimo della vita, che appare come realtà di cui non si conosce né il perché si è, né il perché si continua a essere. L'essere vivente deve dunque affidarsi al lato oscuro dell'esistenza. Dopo che l'uomo ha cercato senza speranza le risposte ultime attraverso la ragione, nella disperazione si rivolge verso l'irrazionale e l'incomprensibile. «I grandi quesiti della vita – scrive Cioran – non hanno niente a che vedere con la cultura. Le persone semplici hanno spesso intuizioni che un filosofo non può avere. Perché il punto di partenza è il vissuto, non la teoria»⁸⁷.

Un tale contenuto spirituale dell'essere al mondo, nei termini con cui lo descrive Cioran, esprime un'esperienza che si pone al di fuori di ogni quadro razionale. Su ciò si basa il fatto che l'assurdo può essere un'alternativa alla ragione soltanto nella misura in cui dà delle risposte senza fornire spiegazioni e dimostrazioni. Nella concezione di una vita assurda non esiste senso trascendente, c'è invece il dinamismo immanente della vita. Al di là di esse non c'è niente. Per Cioran il desiderio di esistere con la prospettiva di un al di là si imbatte nella "tentazione di esistere". Scrive in tale senso:

La vita è uno svolgersi su un piano immanente e non ha alcun senso fuori di se stessa. In ciò sta anche la spiegazione del fatto che la vita non può continuare a esistere se non attraverso la propria distruzione, che sopprime qualsiasi fede in un elemento creatore della vita⁸⁸.

Con la concezione della vita assurda Cioran desidera dare una spiegazione immanente alle proprie delusioni. La sofferenza fisica, ma considerata metafisicamente, rivela la natura finita dell'uomo che, a sua volta, indica, la natura limitata dell'essere stesso. Esiste però, secondo il nostro autore, un eccesso di sofferenza⁸⁹ al quale non si risponde con una rassegnata accettazione, ma con la protesta contro un destino irrazionale, crudele, perfido. «In merito alla comprensione del mondo dobbiamo di più alla sofferenza che all'entusiasmo»⁹⁰, perchè gli elementi negativi sono portatori di significato.

⁸⁶ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 102.

⁸⁷ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 194.

⁸⁸ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 102.

⁸⁹ Il termine *eccesso* bisogna essere inteso come comparativo, nell'accezione che troviamo da Philippe Nemo quando parla dell'eccesso del male in Giobbe, infatti, afferma Nemo: «è in eccesso il male che supera ciò di cui la tecnica viene a capo, fosse anche, in sé, benigno, cioè quasi impercettibile, solamente pensabile». P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, trad. it. di A. M. Baggio, Città Nuova Editrice, 1981, 89. Si veda a questo proposito la profonda analisi di Nemo nel terzo capitolo del libro, "L'eccesso del male".

⁹⁰ NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, 85.

Nessuno – sostiene – potrebbe trovare consolazione, durante l'agonia, nel pensiero che tutti sono mortali, così come, soffrendo, non si potrebbe trovare conforto nella sofferenza – passata o presente – degli altri. In questo mondo, costituzionalmente insufficiente e frammentario, l'individuo tende a vivere in modo totale, desideroso di fare della sua esistenza un assoluto. Ogni esistenza soggettiva è di per sé un assoluto. Ciascuno vive quindi come se fosse il centro dell'universo o della storia. Come potrebbe dunque la sofferenza non essere un assoluto?⁹¹

È nell'assurdità della vita che Cioran incontra il personaggio biblico Giobbe che si rivolge a Dio protestando. Egli è convinto che l'enigma della sofferenza e del male non può essere risolto dalla ragione. L'oscurità della sofferenza e del male non sono illuminati né dalla psicologia, né dalle speculazioni filosofiche e neppure dalla morale. Egli inveisce contro la filosofia e contro la sua pretesa di costruire un sistema di spiegazione del mondo nel quale ogni dolore ha un posto ben definito. È una prospettiva in cui il concetto di giustizia non ha senso. L'assurdo si oppone alla teodicea e ad ogni genere di giustificazione di una legge naturale nel mondo.

Il tema dell'assurdo appare in Cioran a seguito del fatto che esistono persone per le quali la vita è fatalmente direzionata verso un'infelicità irrimediabile. Il dinamismo del reale è celato a chi non è cosciente del proprio destino tragico.

Solo un'antropologia tragica e pessimista può – scrive – comprendere l'uomo, poiché soltanto con essa si può cogliere la complessità dalla irrazionalità vitale. Una antropologia umanistica, che presenta un uomo equilibrato, sviluppa una visione per la quale l'uomo appare come un essere in armonia, oltre conflitti e antinomie. Per questo genere di antropologia non esiste il problema della distruzione dell'uomo. Quanto questa sia importante è inutile insistere. Chi la contesta parte dall'affermazione che essa è esclusivamente il risultato di riflessioni pessimiste, senza un fondamento reale⁹².

L'assurdo è l'ultimo livello sulla scala delle situazioni limite, in esso si dischiude uno spazio indeterminato. In questo spazio, irraggiungibile da un punto di vista concettuale, si configura una situazione mistica che si pone come alternativa al nichilismo, intendendo con mistica la «suprema espressione del pensare paradossale»⁹³.

⁹¹ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 23.

⁹² CIORAN, *Singurătate și destin*, 120.

⁹³ CIORAN, *Amurgul gândurilor*, 12.

L'uomo dell'assurdo è colui che comprende il proprio destino come fatalità, dentro di se convive la consapevolezza che non ha nulla da perdere e nulla da guadagnare. Egli sa vivere con la certezza che l'essere-al-mondo coincide con l'essere-per-la morte. Il tragico consiste nell'incapacità della vita di sconfiggere la morte, poiché la premessa di ogni essere è data dal fatto che «la morte inizia una volta con la vita. L'irreversibilità del destino non è altro che l'espressione della nostra morte continua»⁹⁴. Ad ogni esistenza appartiene il duro compito di arrivare a capire che c'è «più speranza nella disperazione che nell'equilibrio piatto degli uomini senza destino, e nella nostra morte più vita che nella benestante armonia degli uomini normali»⁹⁵. In tal quadro la vera salvezza di una persona sta nel giungere alla rassegnazione di se.

1.1.5. *La questione metafisica secondo Cioran*⁹⁶

In che modo Cioran si rapporta alla metafisica, a quel pensiero che determina l'ente nel suo essere e va alla ricerca di un fondamento dell'ente molteplice, finito, limitato? Andrea Rigoni sostiene che ciò che caratterizza in profondità il pensiero di Cioran «consiste non in una fede, sicuramente; neppure in uno stile, benché egli ne fosse dotato in grado sovrano; ma, piuttosto, in un sentimento metafisico e religioso dell'esistenza, in quello spirito contemplativo e in quel senso dell'eternità come “forma organica del vissuto”»⁹⁷.

In effetti, alla radice dell'esperienza di pensiero del pensatore rumeno ci sono l'insonnia e la noia interminabili che costringono a una lucidità radicale da cui ha inizio la rivelazione dell'inermità dell'essere. Il suo pensiero ha una stretta relazione con il corso della sua vita, con la lotta interiore che lo conduce a una considerazione negativa delle cose. La lucidità scopre la mancanza di fondamento. Ciò che scompare nel momento della rivelazione essenziale sono le ragioni che danno un senso alla vita. Resta la noia che «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»⁹⁸.

⁹⁴ CIORAN, *Singurătate și destin*, 243.

⁹⁵ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 244.

⁹⁶ Il rapporto del pensiero cioraniano con la metafisica l'ho approfondito e sviluppato al convegno su Cioran organizzato dall'Università degli Studi di Trento nel 2015, I. M. CHELARIU, “La domanda metafisica secondo Emil Cioran”, in *Cioran e l'Occidente: utopia, esilio, caduta*, a cura di F. Meroi, M. L. Pozzi e P. Vanini, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

⁹⁷ M. A. RIGONI, *Lettere di un pensatore privato*, in *Cioran in Italia*, 22.

⁹⁸ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 35.

L'interrogazione metafisica in Cioran è strettamente legata all'esistenza presa in quanto fenomeno. Si tratta di una metafisica degli avvenimenti, degli incontri, dei casi di crisi quasi quotidiane, di ossessioni intollerabili. Ogni momento della vita presuppone una presenza a se stessi attraverso la quale si può accedere alla verità. Gli uomini hanno bisogno di uno stimolo che possa svegliarli e riportarli all'essenziale.

Le mie idee – scrive Cioran – mi sono sempre state dettate dai miei organi, i quali, a loro volta, soggiacciono alla dittatura del clima. Il corpo ha avuto un ruolo importantissimo nella mia vita. E con l'età la cosa si accentua. Nietzsche ha colto perfettamente il condizionamento del clima. Il mio stesso malessere, di ordine climatologico, è legato al malessere di tipo metafisico. Non dico che la meteorologia condizioni la metafisica, ma constato una certa simultaneità fra l'interrogativo metafisico e il malessere fisico⁹⁹.

La metafisica viene vissuta come esplorazione di stati esistenziali, di condizioni della sensibilità, intesa nel significato più ampio del termine, del darsi di fenomeni e di accanimenti. L'attore di tale investigazione è un io spezzato che non trova serenità in se stesso, che percepisce l'assurdo di un'esistenza contraddittoria. A ciò si lega l'imporsi di una forte disperazione che fa ondeggiare l'esistenza tra la tentazione del suicidio e la ricerca di un'estasi che è il prodotto di una sorta di mistica filosofica nella quale, secondo Cioran:

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 metafisico¹⁰⁰.

La percezione del senso metafisico dell'esistenza è legata alla purificazione individuale dalla moltitudine dei momenti contingenti che distraggono lo sguardo dall'essenziale. La purificazione è possibile solo in uno stato di solitudine che allontana dalla superficialità. In tal senso, comprendere la consistenza metafisica dello spirito significa cogliere la dimensione del non-senso della realtà. Si realizza così il passaggio decisivo dall'apparenza all'essenziale, illustrato da Cioran in questi termini:

⁹⁹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 134.

¹⁰⁰ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 49.

Il dolore causato dalle apparenze mi rende impossibile andare oltre senza scoprire nell'essenziale un vuoto che non mi dice niente. Così, non sentendomi bene in nessun modo nel mondo, porto con me l'ossessione del paradiso come l'unica ossessione vitale (...). Dalla più limitata sensazione alla più ampia rivelazione, tutto mi sembra che si muova in una dimensione religiosa. Se l'ultima sensazione non si definisce come una presenza religiosa, allora continuerò a vagare nello spazio tra terra e cielo. I pensatori che non hanno raggiunto la concezione del paradiso mi sembrano sterili, tiepidi, illeggibili¹⁰¹.

Il riferimento al paradiso che introduce alla dimensione religiosa, appare in un momento importante della vita di Cioran. Siamo ad un anno dopo la pubblicazione del primo libro, *Al culmine della disperazione* (1934), frutto della sua crisi esistenziale, e un anno prima della crisi religiosa in seguito alla quale vivrà un nuovo momento di disperazione che si esprime in *Lacrime e santi* (1937)¹⁰². L'ossessione del paradiso è fondamentale per capire il nichilismo spirituale di Cioran¹⁰³. Il suo atteggiamento verso la religione è sempre rimasto caratterizzato da un insieme d'idee contraddittorie, come dimostrano le esperienze mistiche e la sensibilità nichilista, che s'incrociano e si succedono nella sua vita. In lui quindi c'è indubbiamente un rapporto, sia pur irrisolto, con la metafisica e con la religione.

Nello spirito lacerato del pensatore rumeno, c'è un miscuglio esistenziale tra essere e nulla, tra vita e morte, tra senso e non-senso. Fin dal primo libro, e poi in tutta la sua opera, egli considera metafisicamente il reale identificandolo come struttura duale, fatta di luce e tenebre, un paradosso che sfugge a ogni sapere di natura teoretica. Luce e tenebra costituiscono infatti due dimensioni dell'esistenza, due principi metafisici compresenti in ogni esistenza.

La questione della luce e delle tenebre – scrive Cioran – è legata a quella degli stati estatici. Non si attribuisce a questo dualismo un

¹⁰¹ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 285.

¹⁰² Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 145.

¹⁰³ Il 8 febbraio dell'anno 1933 Cioran aveva programmato una conferenza intitolata "Il nichilismo spirituale" da tenere presso la Fondazione Universitaria "Carol I" di Bucarest nel ciclo "Tendințe" organizzato dall'Associazione "Criterion". Non si conosce né il contenuto del materiale né se ha avuto luogo, sappiamo solo che il tema principale del simposio era centrato sulle "Orientazioni spirituali delle giovani generazioni", è stato presieduto da Simion Mehedinți, e hanno preso parola Mircea Eliade, Petru Comănescu, Emil Cioran, Paul Sterian e Mircea Vulcănescu. Ulteriormente, nel 1934, "Criterion" sarà soppressa dalle autorità politiche. Cf. *Pro și contra Emil Cioran*, 395; *Dicționarul general al literaturii române*, (C-D), Academia Română, București, Univers Enciclopedic, 2004.

grande valore esplicativo senza aver provato la strana quanto complicata ossessione di essere prigionieri, simultaneamente o successivamente, delle forze della luce e delle tenebre¹⁰⁴.

L'estasi di cui parla Cioran è la forza spirituale che purifica, affascina, domina l'intimo umano. È la via per sperimentare l'assoluto nel proprio io.

Nessuno – scrive – può trovare un assoluto al di fuori di sé. Ora, l'estasi, parossismo dell'interiorità, non rivela che scintille e ombre interne. A paragone, il giorno e la notte diventano scialbi, perdono espressività e fascino. Gli stati estatici raggiungono una tale essenzialità che appena toccano le regioni profonde dell'esistenza provocano l'impressione di un'accecante allucinazione metafisica. L'estasi non riguarda che essenze pure, e pertanto immateriali. Ma la loro immaterialità produce vertigini e ossessioni alle quali non si potrà sfuggire se non convertendole in principi metafisici¹⁰⁵.

Nel nostro autore, la metafisica è legata all'ossessione del sentirsi sottomesso alla potenza misteriosa di un assoluto immanente e sconosciuto. A ciò si connette la percezione di una contraddizione che lacera la vita della coscienza. Cioran vive con la convinzione che la possibilità di sentire il valore eterno delle cose si ha tramite quella specifica esperienza dello spirito,

che conduce in una regione dove le antinomie, le contraddizioni e le incertezze del mondo non hanno più alcun valore, dove non si sa più di esistere né di morire. È la paura della morte a muovere coloro che perseguono l'eternità. L'esperienza di questa ha un unico scopo: far dimenticare che si è destinati a morire¹⁰⁶.

Nel 1957, nei *Quaderni*, Cioran parla della propria esistenza come di una realtà sospesa tra nostalgia religiosa e maledizione del divino.

Si capirà mai – scrive – il dramma di un uomo che in nessun momento della vita è riuscito a dimenticare il paradiso? (...). Aiutami Signore, a esaurire il disgusto e la pietà per me stesso, a non sentirme più l'infinito orrore! In me tutto va a finire in preghiera e in bestemmia, tutto diventa invocazione e rifiuto¹⁰⁷.

¹⁰⁴ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 93.

¹⁰⁵ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 94.

¹⁰⁶ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 81.

¹⁰⁷ CIORAN, *Quaderni*, 16.

Egli pensa che la dimensione religiosa è costitutiva dell'essere umano. Essa viene però intravista nel contesto di un confronto intimo col sentimento del nulla. Il rapporto con il divino passa attraverso il nichilismo, perchè «non c'è insoddisfazione profonda che non sia di natura religiosa: i nostri fallimenti derivano dalla nostra incapacità di concepire il paradiso e di aspirare a esso, come i nostri malesseri dalla fragilità delle nostre relazioni con l'assoluto»¹⁰⁸. Nell'ultimo capitolo del *Sommario di decomposizione*, in un'interrogazione radicale il pensatore esprime la propria inquietudine esistenziale davanti a un destino vano in cui non c'è nessuna finalità, ma soltanto fatalità. Cioran mette effettivamente in questione il senso della metafisica: «rimuginare il “perché” e il “come”; risalire di continuo alla Causa, e a tutte le cause, denota un disordine delle funzioni e delle facoltà che termina in “delirio metafisico”, rimbambimento dell'abisso, capitombolo dell'angoscia, laidezza ultima dei misteri»¹⁰⁹. Nella domanda cioraniana si può rintracciare una spiritualità nichilista che costituisce il fondamento del rapporto con il divino.

1.2. L'orizzonte filosofico di Cioran

Gli scritti di Cioran non hanno un carattere sistematico, sono il frutto di un modo di filosofare in prima persona. Da essi emerge l'idea di una lotta contro la ragione e contro tutti i sistemi articolati filosoficamente che pretendono di risolvere il problema dell'uomo in generale. La filosofia viene da lui esercitata come una sorta di ossessione per l'esistenza che si distacca da ogni forma di pensiero accademico.

Nella sua essenza, il pensiero di Cioran è il risultato di una divisione bipolare nel modo di pensare le cose. Una parte tenebrosa che è rappresentata da Socrate, Aristotele, San Paolo, Kant, Hegel, Heidegger, cioè da tutto ciò che fa riferimento alla ragione e alla morale, alle verità generali e costringenti. La parte luminosa è invece rappresentata da Giobbe, Pascal, Dostoevskij, Kierkegaard, Schopenhauer, dalla mistica, dalla concretezza del vivere, dalla libertà. Le idee del nostro autore si fondano sull'apoteosi della vita, sotto quest'aspetto egli si trova sulla stessa linea della *Lebensphilosophie*. Il suo stile filosofico è simile a quello di Schopenhauer e di Nietzsche, i quali esaltano il carattere attivo della vita contrapponendolo all'ideale della perfezione razionale.

La filosofia di Cioran è un trattato sulla condizione umana nel quale la passione per la vita si trasforma in compassione per chiunque sperimenta la propria tragicità. Si tratta di un sentimento molto diffuso tra la fine del XIX e l'inizio XX secolo, «un pessimismo spirituale che all'inizio fu

¹⁰⁸ E. CIORAN, *Sommario di decomposizione*, tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano, 1996, 176.

¹⁰⁹ CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 175.

interpretato soltanto come debolezza, fino a quando Nietzsche non diede al nichilismo, inteso come “logica della decadenza”, una svolta attiva¹¹⁰. Oltre alla conoscenza del pensiero di Nietzsche, c’è soprattutto quello di Lev Šestov che spinge Cioran al distacco dalla filosofia e da tutte le idolatrie concettuali, insegnandogli l’arte di essere filosoficamente libero di tutto¹¹¹. Il pensatore russo lo aveva impressionato per il modo non accademico di filosofare, per aver messo in dubbio la capacità della filosofia di consolare e perché, attraverso discorsi ingarbugliati e aforismi inflessibili, deviava dalla via maestra del pensiero sistematico con l’intento di indurre a sentieri poco battuti ma profondamente efficaci.

Nello sviluppo della filosofia dell’esistenza tragica prospettata da Cioran, oltre ai filosofi sopra citati, gioca un ruolo decisivo il rapporto inteso da lui intrattenuto con i principali pensatori della Romania degli anni 30’. Tra questi c’è Nae Ionescu, il professore di filosofia e il maestro di un’intera generazione, ci sono gli altri pensatori rumeni come Mircea Eliade, Eugene Ionesco, Constantin Noica, Petre Țutea.

1.2.1. Il filosofo e la filosofia nel pensiero di Nae Ionescu

Lo stile filosofico non-accademico, diretto e personale, Cioran lo aveva imparato durante le lezioni del professor Nae Ionescu, esponente di un nuovo modo di fare filosofia nello spazio culturale della Romania di quell’epoca. Si tratta di una filosofia che affascina la “nuova generazione”, portando nell’università una diversa sensibilità che, senza l’apparizione di una personalità unica come quella di Nae Ionescu, sarebbe stata inimmaginabile¹¹². Lo stimato professore della Facoltà di Filosofia dell’Università di Bucarest, insegnava logica, storia della logica, metafisica, filosofia della religione ed era persino un noto giornalista. La sua figura era di riferimento negli anni in cui Cioran frequenta l’Università (1928-1932). Personalità complessa e contraddittoria, il professore ha avuto una forte influenza filosofica, spirituale, politica, umana¹¹³.

¹¹⁰ K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, trad. it. di F. Ferraresi, Editori Laterza, Bari, 1999,31.

¹¹¹In seguito riportiamo la lettera del 2 aprile 1989 spedita ad Alice Laurent (nipote di Sophia Balachovskaia, sorella del pensatore russo): «Gentile Signora, Lev Šestov mi ha reso un enorme favore: mi ha liberato dall’idolatria della “filosofia”. Dovrei aggiungere: da tutte le idolatrie. Arrivato in Francia nel 1937, avrei voluto incontrarlo, ma non ho osato disturbare un solitario senza uguali. Al rischio di deluderla, sarò solo uno spettatore durante le giornate in questione. La colpa è del Maestro stesso che mi ha insegnato l’arte di restare al di fuori di tutto. Cordialmente, E. Cioran».E. CIORAN, *Al di là della filosofia, Conversazioni su Benjamin Fondane*, a cura di A. Di Gennaro, Mimesis, Milano, 2014, 21-22.

¹¹² Cf. LICEANU, *Itinerariile unei vieti*, 110.

¹¹³ A proposito di ciò, M. Eliade scriveva: «La prima tappa, e la più affascinante, dell’influenza che il professor N. Ionescu ha esercitato sugli studenti, è stata questa tecnica dell’inquietudine. Alcuni l’hanno visto come un grande “pericolo teorico”. Molte

Cioran viene a sapere dell'esistenza di Nae Ionescu negli anni di liceo. Secondo la testimonianza di Nicolae Tatu, compagno di liceo e di università, egli era un lettore del giornale *Cuvântul*. Gli piaceva come scriveva Ionescu, titolare, a partire da maggio 1926, della rubrica "Duminica"¹¹⁴. Non sappiamo con precisione quando Cioran ha seguito i corsi di logica e metafisica, le testimonianze dei suoi amici attestano che egli era integrato nel gruppo di coloro che frequentavano i corsi di Ionescu da cui rimase affascinato. Il testo più importante che Cioran dedica al professore è l'articolo che appare in *Vremea* nel 1937, "Nae Ionescu e il dramma della lucidità"¹¹⁵. Nella parte introduttiva troviamo le seguenti parole:

Ho cominciato a decifrare il turbamento ispirato dalla presenza del professor Nae Ionescu quando mi sono reso conto che esistono, in certi uomini, irradiazioni personali di cui vorresti cadere vittima, per non essere più tu, per morire nella vita di un altro. L'infinito della magia personale ti fa abbandonare l'orgoglio dell'individuazione e cerchi di diventare tutto in un altro. Qualcosa del genere deve essere stato provato da Nietzsche in presenza di Wagner, che più tardi egli attaccò non per gelosia, ma per istinto di conservazione¹¹⁶.

Per Ionescu far filosofia significa imparare ad essere se stessi. Il vero fascino «dell'esistenza di Nae Ionescu – scrive Cioran – ha anche, però, un suo fondamento più profondo e paradossale. Infatti, accanto a questa tendenza di perderti in lui, di scivolare su tutti i suoi conflitti, non ho conosciuto un altro uomo che possa obbligarti a essere maggiormente te stesso»¹¹⁷.

Dal professore egli impara che una sola cosa è essenziale: essere se stessi, essere conformi al proprio spirito. La vita è ricca di significato per

generazioni di studenti erano sistematicamente insegnati come bisogna non credere nei libri, nelle teorie generali e nei dogmi. Ma, piuttosto, era favoreggiata l'avventura e il paradosso; la disperazione e l'exasperazione erano apprezzate; la sincerità era promossa dappertutto», in *Și un cuvânt al editorului* in N. IONESCU, *Roza vânturilor* (1937), a cura di Mircea Eliade, Editura „Roza Vânturilor”, București 1990, 430. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹¹⁴ Cf. M. DIACONU, *Emil Cioran și Nae Ionescu*, Conferințele Bibliotecii ASTRA, Biblioteca Județeană Astra, Sibiu, Nr.152/2011, 9.

¹¹⁵ E. CIORAN, *Nae Ionescu și drama lucidității*, in *Singurătate și destin*, 314-318. La traduzione all'italiano è la nostra. L'articolo appare nello stesso anno quando Mircea Eliade aveva pubblicato *Roza Vânturilor*, la collezione che contiene una buona parte degli scritti giornalistici di Nae Ionescu, un'iniziativa lodata da Cioran.

¹¹⁶ CIORAN, *Nae Ionescu și drama lucidității*, in *Singurătate și destin*, 314.

¹¹⁷ CIORAN, *Nae Ionescu și drama lucidității*, in *Singurătate și destin*, 314.

colui che guarda le cose attraverso lo sguardo del proprio spirito. A chi pretende di spiegare tutto riguardo al rapporto con il mondo e con Dio non resta più niente da sapere della vita, poiché il sistema filosofico equivale alla fine del filosofo.

Sul modo di filosofare di Ionescu, Cioran si esprime così in un'intervista del 1990:

Aveva un carisma straordinario. Era affascinante. Una cosa interessante era che si preparava le lezioni soltanto a metà. Essendo allo stesso tempo anche un giornalista non aveva tempo, perciò improvvisava molto, facendo un grande sforzo di pensare proprio durante il corso e in tale modo ti portava con sé nel suo ragionamento. Lo sforzo che stava facendo ci veniva trasmesso anche a noi e, così, la tensione diventava reciproca. Entravi con lui in un problema e si camminava insieme. Raramente ci si incontra con un simile professore. Riusciva a creare un'immensa intimità nel pensare¹¹⁸.

Per Cioran l'incontro con il professore è estremamente significativo. Per la prima volta egli ha l'occasione di conoscere la filosofia come espressione diretta della realtà esistenziale. Lo stile filosofico di Ionescu è il primo strumento tramite il quale Cioran può conoscere a un livello speculativo più elevato e articolato, il sentimento della tragicità dell'esistenza che sperimenta in se stesso. Egli scopre in Ionescu non un sistema filosofico, ma una filosofia, cioè, un metodo di conoscere il mondo, una tecnica di formulazione di tale conoscenza.

Ionescu intende insegnare agli studenti un metodo per conoscere il reale ma senza appellarsi a nessun sistema filosofico. Non nasconde nessun paradosso o dramma della condizione umana, al contrario, apre le menti alla verità effettiva dell'essere umano. Le sue riflessioni si situano decisamente all'avanguardia, e ciò non può non essere avvertito dagli studenti:

Il suo interesse per i problemi religiosi e teologici, anche se riflette, in parte, il momento storico 1920-1930 – voga del neo-tomismo, l'inizio della teologia dialettica, la crescente notorietà di Martin Buber, la scoperta di Kierkegaard – è piuttosto inquadrabile nella problematica religiosa specifica degli anni 1945-1960 (se si ha in considerazione l'interesse per Origene e l'apocatastasi, per la

¹¹⁸ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 106. Sullo stile di Nae Ionescu, un'immagine simile ci fornisce Eliade, egli scrive: «stava insegnando ai suoi studenti di filosofare dal dato immediato e dai fatti personali, ricordando che un pensatore si può concedere ogni libertà nelle sue speculazioni fuorché la libertà di trascurare la Vita», in ELIADE, *Împotriva deznădejii*, 257.

Cabala e i mistici renani, le liturgie popolari, il simbolismo religioso, etc.)¹¹⁹.

A diverse generazioni di studenti le lezioni di filosofia del professor Ionescu hanno dato i principi di una filosofia creatrice. Insieme agli altri compagni della sua generazione Cioran diventa parte integrante di quella tradizione del pensiero filosofico rumeno che Nicolae Iorga definisce con la formula *realismo organico*. È una espressione che esprime la potenzialità del popolo rumeno di «percepire la realtà secondo le leggi e la logica di ciò che è vivo, quindi non in base ai schemi della ragione astratta»¹²⁰.

Filosofare lasciandosi condurre dalla vita è un modo di riconoscere il bisogno fondamentale dell'uomo di conoscere la relazione tra se stesso e il mondo. La filosofia è espressione viva ed efficace quando viene sperimentata come una

necessità di definirci, di scoprirci come unità precisa e stabile nell'universo; di indagare su noi stessi; di conoscere noi stessi; di affermare noi stessi; fino quando, al di là di tutto e tutti, non raggiungiamo la nostra vera tranquillità se non quando – e se! – riusciamo a costruirci il nostro universo, quello di ognuno di noi. Non esiste un universo; esistono tanti universi quanti uomini esistono¹²¹.

Il modo di concepire la filosofia come ricerca in prima persona è il tratto distintivo della filosofia di Cioran, in particolare quando parla della filosofia come frammento. La struttura del frammento garantisce la libertà del pensiero e relaziona la verità all'effettività della vita, «ogni frammento nasce da una esperienza diversa, e poiché queste esperienze sono vere: sono l'essenziale»¹²². La riflessione filosofica di Cioran si situa sulla stessa linea che Nae Ionescu aveva tracciato ponendo l'esperienza al centro della conoscenza. Quando parla di conoscenza e di “progresso” religioso, il professore avverte sul pericolo che si corre applicando i metodi del positivismo alle facoltà religiose dell'uomo. Il risultato sarebbe la trasformazione della religione in concetto logico. I problemi della conoscenza vanno quindi articolati secondo le delimitazioni dei piani di realtà, una problematica della generazione filosofica di quel tempo.

Nell'ordine della conoscenza – scrive – esistono tre piani di realtà: scientifico, filosofico e religioso. Ciascuno a se stante, con metodi

¹¹⁹ ELIADE, *Împotriva deznădejii*, 258.

¹²⁰ D. ZAMFIRESCU, *La început de drum*, in N. IONESCU, *Roza Vânturilor*, 2.

¹²¹ N. IONESCU, *Neliniștea metafizică*, a cura di Mircea Diaconu, Editura Fundației Culturale Romane, București, 1993, 105. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹²² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 28.

propri, irriducibili uno all'altro. Problemi, certamente ancora irrisolvibili, ma la cui soluzione renderà impossibile l'affermazione di una nuova religione. Perciò, al desiderio di "progresso" religioso resta soltanto il fascino del fatto della verità vissuta¹²³.

Per Ionescu esistono due tipologie fondamentali di pensiero: filosofico e religioso. Egli possedeva la formazione del logico ed era abituato a problematizzare le asserzioni da un punto di vista logico, come attestano i numerosi esempi di ragionamenti svolti durante le lezioni. Ma nonostante la logica, con i suoi risvolti ontologici, era la sua disciplina di riferimento, egli ritiene che essa doveva essere ridimensionata nel confronto col metodo fenomenologico della ricerca filosofico-religiosa.

Il fondamento della conoscenza è l'esperienza perché è il luogo nel quale si può sentire direttamente la realtà. L'uomo per quanto sia estesa la sua conoscenza oggettiva del mondo non può liberarsi dalla problematicità della sua condizione.

Egli non ha creato se stesso, e questo sentimento di dipendenza – scrive Ionescu – sta all'origine dell'irrequietezza umana. Quando l'uomo ha raggiunto la fine del processo della conoscenza egli raggiunge sempre questa posizione d'inizio, e qui sorge, come dicevo, l'irrequietezza. Questa irrequietezza la ritroviamo nello sviluppo delle attività metafisiche dell'uomo, in ogni sua natura e struttura¹²⁴.

L'esperienza dell'irrequietezza è una condizione strutturale della vita umana. Essa genera un sapere metafisico che deve corrispondere a tale situazione. La vita significa innanzitutto certezza della sofferenza e della morte. Poiché sussiste necessariamente nell'esistenza occorre dare alla sofferenza un senso, essa afferma Ionescu: «ci potrebbe aprire una strada. Quando accetto la sofferenza in me, ciò può costituire una strada e un metodo, perché così valorizzo l'intera esistenza. Ma la debbo valorizzare in modo che la sofferenza stessa appaia un elemento armonico di questa esistenza»¹²⁵.

La questione della sofferenza apre a un'altra dimensione della condizione umana, quella religiosa, che ha al centro la discussione sulla salvezza dell'uomo. Sperimentare la sofferenza conduce l'uomo a sperare in una salvezza. In Ionescu, il dramma dell'uomo ha un senso: la salvezza. Il

¹²³ IONESCU, *Roza Vânturilor*, 12.

¹²⁴ N. IONESCU, *Tratat de metafizică*, a cura di Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Ed. Roza Vânturilor, București, 1999, 92. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹²⁵ IONESCU, *Tratat de metafizică*, 97.

fatto che il sofferente confida nella salvezza, fa sì che la sofferenza esprima un carattere positivo dell'esistenza.

Nessuno – scrive Cioran – ha insistito più di lui sul dramma del sapere. È l'unico professore dal quale io abbia imparato quale grande perdita sia la conoscenza. La rottura dell'equilibrio originario per mezzo dello spirito e la disintegrazione dell'essere attraverso la coscienza sono frutti della tentazione demiurgica. Ma la demiurgia umana è uno slancio verso la catastrofe. Finché rimaniamo nel quadro della condizione umana, la salvezza non esiste. Ogni uomo, dal momento che sa di esistere, non può riscattarsi se non negando il principio della propria individuazione. E così, Nae Ionescu trova nell'individuazione la fonte del male, della caduta, del naufragio dell'esistenza¹²⁶.

Cioran ritiene che per Ionescu soltanto la morte ha il potere di fermare il flusso di dolore umano, solo in essa l'uomo trova la salvezza. Attraverso il filtro delle proprie esperienze esistenziali, Cioran sottolinea il significato negativo del morire, mettendo da parte la dialettica sofferenza-speranza-salvezza presente in Ionescu, che in lui diventa invece la dialettica negativa sofferenza-disperazione-nulla.

Per Ionescu la sofferenza è una via di salvezza, e ha un ruolo simile a quello dell'umiltà sul orgoglio umano, poiché, scrive, «quando accetto la sofferenza è come se accettassi l'umiltà. Questa posizione umile significa, semplicemente, la riduzione del potenziale di solitudine»¹²⁷. Per Cioran, al contrario, nella sofferenza c'è un principio satanico di opposizione alla salvezza, che conduce lo spirito verso la solitudine e la disperazione.

I gradini della sofferenza non salgono, scendono. Non conducono al cielo ma all'inferno. E l'oscurità cui si giunge percorrendoli non è meno inestinguibile della luce accecante della gioia. La sofferenza separa, dissocia; forza centrifuga, essa distacca dal nucleo della vita, dal centro d'attrazione del mondo, in cui tutto tende a unificarsi nell'amore. Se il principio divino è caratterizzato da uno sforzo di sintesi cosmica e di partecipazione metafisica all'essenza del tutto, la sofferenza è agli antipodi di questo principio, il principio satanico – in quanto principio di dislocazione e di drammatica dicotomia – ne costituisce infatti l'essenza¹²⁸.

Marta Petreu sostiene che per Cioran «la sofferenza funziona come principio di individuazione, poiché rompe l'*indiviso originario* del mondo e

¹²⁶ CIORAN, *Singurătate și destin*, 315.

¹²⁷ IONESCU, *Tratat de metafizică*, 98.

¹²⁸ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 127.

della vita»¹²⁹. In questo modo, nel pensiero del filosofo di Rășinari, dopo una prima esperienza di terribili insonnie e di sofferenze, si attiva la consapevolezza della tragicità del proprio io. Su questo tema c'è un chiaro distacco da Ionescu e nello stesso tempo ci indica la maturazione in Cioran di una posizione che si riscontra nel periodo parigino.

Dalla separazione tra filosofia e spiritualità, tra metafisica e religione, nasce in Cioran l'idea di una metafisica che sfocia nell'immanenza della temporalità, generando pessimismo e nichilismo. Così, mentre Ionescu pensava che l'esistenza abbia una struttura religiosa, e che la salvezza ricercata dalla filosofia si trovi nella religione, per il giovane Cioran, l'esistenza ha una struttura irrazionale e può, perciò, "salvarsi" soltanto tramite il rifugio nel nulla. Per Ionescu il referente della religione e della metafisica è Dio: nel primo caso si crede in Dio, nel secondo si pensa a Dio¹³⁰. Il pensiero non dà però la certezza della fede, ma un pensiero che mira al divino può finire per eclissare il divino.

Che cosa – scrive Ionescu – t'induce a degradarti "nel mondo", che cos'è che ti precipita nell'immanenza? Una sensibilità metafisica è un disprezzo continuo del temporale. Allora com'è che nasce in un metafisico la tentazione del tempo, cioè la gioia della caduta, la partecipazione gioiosa al peccato di esistere, all'immediato e al divenire? Il fallimento nell'esperienza dell'assoluto è la fonte della passione nell'immanenza (...). A causa del ritardo delle risposte trascendenti al nostro tormento e alle nostre domande, noi perdiamo la pazienza e ci risolviamo per le cose passeggiere¹³¹.

Il pensiero filosofico di Cioran è iniziato a crescere nel confronto con le idee del filosofo Ionescu. Cioran aveva assimilato con grande passione e interesse ciò che il professore rappresentava per la propria esperienza esistenziale che lo aveva segnato prima di arrivare a Bucarest. Nello specifico si tratta della condizione del filosofo nel mondo, e del modo di filosofare nella libertà. Alla luce della pratica della filosofia delineata da Ionescu, Cioran rinuncia alla forma abituale del discorso filosofico basato sull'esposizione sistematica e sulla dimostrazione argomentata delle idee. La filosofia assume la forma di *essai* costruito sul paradosso, senza riferimenti ad apparati dimostrativi. Essa appare come la coscienza del fatto che l'uomo non può essere limitato e sistematizzato da nessuna dialettica totalizzante.

¹²⁹ M. PETREU, *Despre bolile filozofilor. Cioran*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 2008, 29. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹³⁰ Cf. N. IONESCU, *Curs de filosofie a religiei*, a cura di Marin Diaconu, Editura Eminescu, Bucuresti, 1998, 101.

¹³¹ IONESCU, *Curs de filosofie a religiei*, 317. La traduzione all'italiano è la nostra.

Per quello che riguarda gli elementi che mostrano le differenze dei due pensatori sul piano filosofico-religioso abbiamo innanzitutto la posizione di Ionescu che rimane sempre impregnata dalla religiosità cristiana ortodossa. Cioran, nonostante il suo padre era un sacerdote ortodosso, non sente l'influenza del suo radicamento nell'ortodossia. Inoltre, se Ionescu inquadra la vita nelle coordinate di una spiritualità religiosa, il giovane Cioran coltiva una vita frenetica, negatrice, e delinea una visione pessimista dell'esistenza. Insomma, per il professore il cammino di ricerca di se stessi termina in Dio, per il discepolo, invece, è un cammino interminabile verso l'infinito nulla.

Per Nae Ionescu il termine Dio ha diversi significati. In prospettiva ontologica Dio è l'essere assoluto, nell'antropologia Dio costituisce il senso della vita che si manifesta come salvezza e riconciliazione, nell'epistemologia Dio è colui che tutto conosce, l'essere da ascoltare e imitare: la presenza di Dio nella storia si attualizza mediante l'incarnazione. Questa mentalità teologica, nella quale erano stati educati molti giovani intellettuali, costituisce un elemento di riferimento per capire la visione di Emil Cioran. Non si dimentica ovviamente che per decifrare il suo pensiero è importante considerare il rapporto da lui intrattenuto con altri filosofi, con alcuni dei quali ha avuto un vivo confronto sui temi filosofici più importanti.

1.2.2. Dio nel pensiero filosofico rumeno

Quattro pensatori rumeni hanno avuto un impatto rilevante sulla vita di Cioran: Mircea Eliade, Eugene Ionesco, Constantin Noica, Petre Țuțea¹³². La nostra considerazione di questi autori si limiterà a tratteggiare il modo in cui essi hanno influito sulla costruzione dell'idea cioraniana di Dio e sulla visione dell'esistenza. Seguiremo soprattutto la corrispondenza che il nostro autore intrattiene con essi, senza trascurare il riferimento alle loro opere più importanti che lo hanno influenzato. Si procede raggruppandogli in base al luogo in cui hanno vissuto, aspetto che potrebbe consentire di capire meglio le loro idee su religione, fede, Dio.

Eliade e Ionesco, entrambi emigrati in Francia come Cioran, non ritorneranno in patria. Noica e Țuțea, restano per loro scelta in Romania. Il luogo geografico non è casuale ma costituisce la fonte di un autentico

¹³² Dalla nostra ricerca sarà escluso ogni giudizio circa le convinzioni politiche dei cinque pensatori. Tale aspetto storico-politico, che continua a generare tuttora molte discussioni e ipotesi, non costituisce in nessun modo il tema del presente lavoro. In questo senso ci limitiamo a rimandare agli studi più recenti sull'argomento, A. LAIGNEL-LAVASTINE. *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco*, trad. it. di L. Verrani, UTET, Torino, 2008; G. ROTIROTI, *Il segreto interdetto. Eliade, Cioran e Ionesco sulla scienza comunitaria dell'esilio*, ETS, Pisa, 2011.

itinerario spirituale, il fattore che dà coesione e sostanza al loro pensiero. Nascere in Romania significa infatti sentirsi discendente e erede di una cultura situata tra due estremi: il mondo occidentale e il mondo orientale. In questa terra c'è una forte tensione tra Oriente e Occidente, una tensione creatrice che mette in dialogo tradizionalismo e modernismo, lo spirito razionale mistico e religioso, contemplativo, con lo spirito irrazionale, critico, attivo.

La patria equivale a una “geografia sacra” alla quale l'individuo si sente chiamato dal bisogno di rapportare e identificare il proprio essere. Oltre le origini che accomunano le loro vite i pensatori ai quali si fa riferimento fanno parte di una giovane generazione il cui quadro storico-culturale, il periodo tra le due guerre, viene così descritto da Cioran:

Lo scontro fra generazioni ci sembrava una sorta di chiave di tutti i conflitti e il principio esplicativo di tutti gli eventi. Per noi, essere giovani significava automaticamente avere genio. Quell'infatuazione, si dirà, è di ogni tempo. È probabile. Ma non credo che sia mai stata spinta tanto avanti quanto lo fu da noi. In essa si esprimeva, si esasperava una volontà di forzare la Storia, una brama di inserirsi, di suscitarsi del nuovo ad ogni costo. La frenesia era nell'ordine del giorno¹³³.

Infatti, nella primavera del 1934 esce il primo saggio di Emil Cioran, *Al culmine della disperazione* e nello stesso anno vengono pubblicati due saggi, *Mathesis o le gioie semplici* e *No*, di Constantin Noica rispettivamente Eugene Ionesco¹³⁴. Mircea Eliade aveva già pubblicato numerosi libri e articoli. Gli scritti di Petre Țutea saranno pubblicati soltanto dopo la sua morte avvenuta nel 1991. Noica, Eliade, Țutea, Ionesco, erano personalità che dominavano la scena culturale rumena. Pochi anni dopo, due di loro saranno noti a livello mondiale: Eliade sarà conosciuto come il «grande storico delle religioni», Ionesco come il «padre del teatro dell'assurdo»¹³⁵.

¹³³ E.M. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, trad. it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, Adelphi, Milano, 1988, 131.

¹³⁴ I tre autori saranno premiati dal Comitato per la premiazione dei giovani autori non pubblicati. I saggi di Cioran e Noica saranno pubblicati dalla Fondazione per la Letteratura e Arte “Regele Carol II”, invece il saggio di Ionesco dalla Casa Editrice “Vremea”, probabilmente per il tono polemico contro la critica letteraria rumena di quel periodo.

¹³⁵ Vogliamo aggiungere qui ciò che Cioran afferma di Țutea: “Se avesse vissuto a Parigi, oggi avrebbe avuto una fama mondiale con la sua vivacità fuori dal comune. Parlo spesso di lui come di un genio dei nostri tempi, o meglio, come dell'unico spirito veramente geniale tra quanti io abbia mai conosciuto nella mia vita”, in CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 334.

1.2.2.1. Cioran e Mircea Eliade: un confronto su Dio

Il primo incontro con Eliade avviene durante il liceo, periodo in cui il giovane Cioran legge gli articoli pubblicati su *Cuvântul*¹³⁶. Quando s'iscrive come studente di filosofia a Bucarest, Eliade che era già un nome noto nell'ambiente accademico, si sta preparando per andare in India a completare i suoi studi (1928-1931). Nel 1932 i due diventano amici. Eliade diventato l'idolo della giovane generazione, rimane impressionato dalla cultura e dall'intelligenza di Cioran.

Ammiravo Cioran dai suoi primi articoli pubblicati nel 1932, quando aveva appena ventuno anni. Aveva già letto Hegel e Nietzsche, i mistici tedeschi e Asvagosa. Inoltre, possedeva, fin da giovane, una padronanza letteraria straordinaria. Scriveva in uguale misura saggi filosofici e *pamphlet* di una forza affascinante; poteva essere paragonato con gli autori delle apocalissi, con i più rinomati autori di *pamphlet* politici. Il suo primo libro in rumeno, *Al culmine della disperazione*, era appassionante come un romanzo, e allo stesso tempo malinconico e terribile, deprimente ed esaltante¹³⁷.

Da parte sua, in una lettera rivolta a Noica, Cioran sottolinea il ruolo e l'importanza di Eliade per la sua generazione¹³⁸. Nel 1936 nella lettera indirizzata a Eliade manifesta ammirazione per le sue idee, gli scrive:

¹³⁶ Si tratta di una serie di dodici articoli di *Itinerario spirituale* (1927), nel quale Eliade presenta il manifesto della giovane generazione. Cioran descrive questo incontro con Eliade nel 1986 in *Esercizi di ammirazione*, lo stesso anno della morte dello storico delle religioni. *Esercizi di ammirazione* è un saggio dedicato alle figure di alcuni pensatori, tra cui quella di Eliade, che, negli ultimi giorni della sua vita stava leggendo proprio il saggio di Cioran. «Nel 1927 e 1928 collaborava regolarmente a un quotidiano di Bucarest. Io abitavo in una città di provincia in cui stavo terminando gli studi secondari. Il giornale arrivava alle undici del mattino. Durante la ricreazione, mi precipitavo all'edicola per acquistarlo e così ho potuto familiarizzarmi con i nomi diversamente insoliti di Ásvagoşa, Csoma de Körös, Buonaiuti, Eugenio d'Ors e tanti altri» in CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 112. Per una presentazione dell'amicizia tra i due pensatori rimandiamo all'articolo di H. C. Cicortas, «Nei meandri di una lunga amicizia: E. Cioran e M. Eliade», in *Cioran in Italia. Atti del Convegno*, 57-73.

¹³⁷ M. ELIADE, *La prova del labirinto*, a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1980, 90.

¹³⁸ La lettera è indirizzata a Noica il 4 maggio 1986, 12 giorni dopo la morte di Eliade: «Il ruolo che aveva avuto per noi lo ha continuato negli anni. Mentre riflettevo a tali evidenze, non sono riuscito a non pensare a te, che sei il suo legittimo successore. Nel tuo modo, tu hai realizzato – con il prezzo di tanti rischi e sacrifici! – un'opera diversa, ma, per il nostro popolo, ugualmente importante. Un doppio trionfo rispetto al nostro incredibile *Schicksal!*», in CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 326.

«Aspetto il momento in cui anch'io conoscerò la filosofia indiana, per poter capire quanto ho imparato da te. Nel tuo *Yoga* si avverte tanta vibrante erudizione e un mondo diverso, che risvegliano in me tante timidità che da tempo credevo estinte»¹³⁹. Attraverso Eliade conosce nuove idee, nuovi pensatori, culture, religioni, che gli aprono nuovi orizzonti.

Il concetto di Dio presente nel pensiero di Cioran è in sintonia, per il suo aspetto esistenziale, con il modo in cui l'umano e il divino si relazionano nell'opera di Eliade, che, in una nota del *Giornale* scrive:

Dicevo dinanzi a Cioran quanto noiosi e inutili mi sembrano gli studi moderni (1920-40) sul "problema di Dio"(...). Non penso che, per il momento, si abbia il diritto di disquisire filosoficamente. "Il problema" deve essere lasciato in sospenso come tale. Bisognerà accontentarsi di certezze personali, di "scommesse" fondate sui sogni, di divinazioni, di estasi, di emozioni estetiche. Anche questo è un mezzo di conoscenza, ma senza "argomenti" (di qualsiasi natura: logica, cosmologica, ontologica ecc.)¹⁴⁰.

La riflessione di Eliade sulla questione Dio si situa tra pensiero religioso occidentale e cultura religiosa indiana. Il divino è espresso nella forma della *coincidentia oppositorum*. L'uomo religioso sa che l'enigma delle contraddizioni dell'esistenza e dell'universo ha a che fare con il divino e, per essere avvicinato spiritualmente, bisogno prima di tutto filosofare sulla condizione umana.

Tale unità di virtù e peccati, crimini e generosità, creatività e distruzione è – scrive Eliade – il grande mistero della vita. Se dobbiamo vivere l'esistenza di un uomo, e non quella di un automa o di un animale, né di un angelo, allora ci troviamo davanti a questa realtà.(...) In Iahve vediamo il Dio creatore e buono, ma allo stesso tempo temibile, geloso e distruttore; questo aspetto negativo della divinità ci svela che Dio è tutto¹⁴¹.

Nel 1937 esce *Lacrime e santi* un libro "profondamente religioso", in cui Cioran esprime, per la prima volta in modo diretto, le proprie opinioni su Dio e sulla religione. Eliade ascrive a questa opera una caratteristica ascetica. Si tratta a suo avviso, di un tipo di "ascesi laica", sulla linea di Baudelaire e Kierkegaard, che «mira alla scomposizione dell'uomo profano e all'annichilimento delle forme volgari di equilibrio. Sei ironico verso te

¹³⁹ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 285. Cioran si riferisce a *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, saggio apparso nel 1936.

¹⁴⁰ M. ELIADE, *Giornale*, trad. it di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1976, 382.

¹⁴¹ ELIADE, *La prova del labirinto*, 108.

stesso e il tuo prossimo – per dissolvere una certa ingenuità o volgarità spirituale, per rovesciare, umiliandola, una specifica comodità umana»¹⁴².

L'intervento di Eliade sottolinea lo stile paradossale e provocatorio dell'autore, ma non si limita a una semplice critica del pessimismo cioraniano. Infatti a lui non poteva sfuggire il fatto che questo tipo di asceti manifesta un atteggiamento religioso vissuto al di fuori della religione intesa come spazio dominato da dogmi di fede. In *Lacrime e santi* c'è una spiritualità laica, che non si pone in opposizione a quella cristiana, occidentale o orientale. L'asceti cioraniana, scrive Eliade, «non ha una funzione ascetica solo per l'autore (che, in modo tale, si isola assolutamente); essa può avere una funzione ascetica anche per il lettore»¹⁴³. Eliade non fa nessun commento sul concetto di Dio proposto da Cioran, egli si limita infatti a dare espressione alla spiritualità dell'autore. Un giovane Cioran solitario, deluso dalla vita e che si sente straniero in un mondo da cui vorrebbe “uscire”.

Un altro aspetto interessante del rapporto con Eliade riguarda il significato della storia. Il confronto con lo storico delle religioni lo aiuta a comprendere che la nascita dell'uomo areligioso è il prodotto del «terrore della storia»¹⁴⁴. Cioran conosce l'ossessione di Eliade di trovare “l'uscita” dal tempo storico. Egli intende però la storia in opposizione alla religione in quanto «negazione della morale»¹⁴⁵, differenziandosi così da Eliade e dalla sua distinzione tra il tempo sacro e quello profano. Per Cioran la storia svuota di senso l'esistenza. Dentro la storia l'uomo è solo un oggetto. Per Eliade invece l'uomo può eludere il «terrore della storia» attraverso il sacro, nel quale la storia trova il riferimento a un principio e a un senso ultimo di carattere divino. Cioran non condivide tale visione perché vivere nella consapevolezza della moltitudine delle divinità e delle religioni è come vivere senza nessuna divinità e religione. Scrive in questo proposito: «siamo

¹⁴² M. ELIADE, «Asceză», in *Pro și contra Emil Cioran*, 132. Inoltre, lo storico delle religioni è di parere che tra 1933-1936 in Romania c'era già un forte ambiente “esistenzialista” che avrebbe preceduto quello di Francia. Cf. ELIADE, *La prova del labirinto*, 21.

¹⁴³ ELIADE, «Asceză», in *Pro și contra Emil Cioran*, 134. Più tardi Eliade sottolinea nel *Giornale* che, «Emil Cioran non capisce il mio interesse per l'aspetto oggettivo delle religioni. Lui s'interessa solo alle modalità personali, esistenziali, dei vari santi, mistici o Boddhisattva», in M. ELIADE, *Giornale*, 23.

¹⁴⁴ Per l'espressione “terrore della storia”, Eliade intendeva l'esperienza dell'uomo non religioso, che non ha più nessuna speranza di trovare un significato ultimo per il dramma storico, ma che è costretto a subire i crimini della storia senza capire il loro senso, senza poter dare loro un significato transstorico. Cf. M. ELIADE, *La prova del labirinto*, 110.

¹⁴⁵ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 74.

tutti, Eliade in testa, degli ex credenti, siamo tutti spiriti religiosi senza religione»¹⁴⁶.

1.2.2.2. Eugene Ionesco e la ricerca di Dio

La figura di Ionesco costituisce per Cioran un riferimento importante per il modo con cui egli porta ad espressione le tensioni più profonde della condizione umana e del problema religioso. Sotto tale aspetto egli sviluppa una sensibilità consonante con Cioran. Ionesco pratica una forma di scetticismo che guarda al mondo in termini diversi da quelli espressi dal nostro autore. Secondo Mircea Vulcănescu la posizione spirituale di Ionesco è simile a quella di Cioran soprattutto nelle loro prime opere.

Lo stesso scetticismo radicale (...), scetticismo prodotto da una constatazione lucida della relatività dei valori, ma anche dal sentimento tragico, persistente sopra le negazioni dell'intelligenza, della necessità di valori assoluti riconosciuti per il loro essere umanamente inaccettabili. Ma, mentre per Cioran questo scetticismo ha una base letteraria e una linea filosofica vitalista e irrazionale, nel caso di Ionesco esso è il fulcro di alcune reazioni di amarezza costatate in occasione dell'incapacità di dire un giudizio critico universalmente valido¹⁴⁷.

L'atteggiamento scettico in Ionesco e in Cioran nasconde la rassegnazione vista come una tentazione reale della vita spirituale. Nella corrispondenza di Cioran sono molti i riferimenti che indicano la presenza nei due pensatori di una comunione di sentimenti inquietanti e disperanti. In loro c'è l'idea dell'impossibilità di ristabilire una serenità esistenziale in un uomo che vive un destino tragico. Come si può leggere in una lettera all'amico Arșavir :

È sorprendente quanto sono riuscito a progredire in materia di rassegnazione. Accetto quasi tutto ciò che mi accade. Infatti, non vedo cosa avrei da guadagnare se mi ribellassi – stamattina ho

¹⁴⁶ CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 142; E. CIORAN, «Beginnings of a Friendship», in *Myths and Symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, 414.

¹⁴⁷ M. VULCĂNESCU, „Pentru Eugen Ionescu”, in *Dimensiunea românească a existenței: Chipuri Spirituale*, Editura Eminescu, București, 1996, 152. La traduzione all'italiano è la nostra. M. Vulcănescu si riferisce al *No* (1934) di Ionesco, più precisamente alla seconda parte intitolata *Falso itinerario*, e al primo libro di Cioran, *Al culmine della disperazione* (1934).

avuto una conversazione molto interessante con Eugen. Egli è meno rassegnato di me. Da qui la sua forza o la sua debolezza¹⁴⁸.

Si vede qui la simbiosi di sentimenti tra i due pensatori: «Eugen e io, entrambi stanchi, esasperati e disperati.(...) Come Eugen, che in definitiva è infelice, sempre provato di crisi depressive e accessi insopportabili di apatia. Spero che tu stia bene, o comunque, non molto male. Per te, come anche per me, la rassegnazione è indispensabile»¹⁴⁹. Le spiritualità di Ionesco e Cioran presentano analogie che hanno un'origine comune, poiché provengono dal grido di disperazione, un «grido profondo dell'anima»¹⁵⁰ che dice una cosa essenziale dell'essere umano: che egli non si abbandona facilmente all'assurdità della vita. Per lo scettico religioso il grido d'angoscia è segno del non arrendersi davanti al confronto con il limite della morte. «Ho l'impressione – scrive Ionesco – che il mondo mi nasconda Dio, e bisogna ritrovarlo rovesciando il mondo, rompendolo, disarticolando il linguaggio»¹⁵¹.

Il discorso del dramaturgo pone la questione del senso in un contesto di negazione, nello spazio in cui si sperimenta la tragicità, ossia «il tragico della condizione umana senza trascendenza»¹⁵². Di lui, scrive Cioran, l'angoscia è connessa alla fede, poiché in lui «si avverte sempre, sotto sotto, una fede profonda. Io invece sono sostanzialmente uno scettico. Eppure la religione mi attraeva (...). Non riesco ad aver fede, però non sono indifferente ai problemi che ci pone la religione. La fede va più al fondo delle cose di quanto non faccia la riflessione»¹⁵³.

Per Ionesco la religiosità dello scettico è un'esperienza spirituale interiore incomunicabile all'esterno. Nel suo teatro e nelle sue opere c'è un tema che torna spesso, quello dell'uomo moderno *non* metafisico e delle

¹⁴⁸ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 234.

¹⁴⁹ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 235.

¹⁵⁰ E. IONESCO, *La ricerca di Dio*, Edizioni Casagrande, Bellinzona, 2000, 15. «Rifiuto categoricamente l'etichetta di Teatro dell'Assurdo. Il mio teatro ha sempre voluto dire qualcosa. È la gente che non lo ha letto, o che non ha capito nulla quando ha visto, che si attacca a questa formula. Il mio teatro è un SOS, un grido permanente che esprime il disagio della condizione esistenziale dell'uomo separato dalla trascendenza. La vita ha una sua drammaticità, e il mio teatro non vuole scacciare l'angoscia. Tenta di renderla familiare, perché la si superi. Scrivo, quindi, per ricordare alla gente questi problemi, affinché gli uomini diventino coscienti, siano sempre svegli, non dimentichino lo stupore e la meraviglia di esistere e il miracolo del mondo. Scrivo per far udire il grido d'angoscia a Dio e agli altri uomini. Tutto il resto è secondario. (...) Non si è mai compreso che il tema del nostro teatro è proprio questo: l'assenza di Dio e la Sua ricerca» in <http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2010/1/26/TEATRO-Ionesco-le-notti-dell-angoscia-trascorse-alla-ricerca-di-Dio/2/63465/>. Sito consultato il 20.06.2013.

¹⁵¹ IONESCO, *La ricerca di Dio*, 16.

¹⁵² IONESCO, *La ricerca di Dio*, 19.

¹⁵³ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 231.

conseguenze che ne derivano per il mondo¹⁵⁴. Egli ha il merito, secondo Cioran, «di andare contro corrente, di sfidare le opinioni attuali, quando avrebbe potuto consolidare la propria posizione letteraria elogiando i giovani, come hanno fatto Sartre e tanti altri»¹⁵⁵.

Cioran, per cui la rassegnazione finisce in un vuoto spirituale e in una tristezza di tipo schopenhaueriano, non può evitare di confrontarsi con Ionesco sul tema della consolazione attraverso la contemplazione e la meditazione. Per Ionesco la consolazione consiste nell'affermare che oltre la disperazione c'è altro, il desiderio di qualcos'altro. Egli scrive infatti: «sono, come lo sono alcuni, come lo era il mio amico Eliade, morto poco tempo fa, alla ricerca di un punto fisso e immutabile, alla ricerca del sacro. Il sacro è l'imputrescibile, è ciò che è fondamentale e che rimane. Tutto il resto sparisce ed è la nostra tristezza, forse, ma soprattutto la nostra consolazione»¹⁵⁶.

Eliade e Ionesco, gli amici rimasti più vicini a Cioran nel periodo dell'esilio, per i quali il sacro è una via d'uscita da un mondo imperfetto e sofferente, il segno che non tutto finisce nel nulla. I due anche se manifestano una sensibilità molto diversa da quella di Cioran, hanno tuttavia influito profondamente sul suo modo di pensare la dimensione religiosa.

1.2.2.3. *Il confronto culturale con Constantin Noica*

Constantin Noica è un filosofo piuttosto sistematico. Egli si rifiuta di lasciare la Romania appena passata nelle mani dei comunisti. Proveniente da una famiglia benestante viene imprigionato, per motivi politici e per aver scritto un libro su Hegel, a ventiquattro anni di lavoro forzato. La persecuzione e la sofferenza non gli impediscono tuttavia di considerare le nuove vicende della sua vita come segno della propria vocazione di filosofo. Cioran e Noica, colleghi di facoltà, vissero un'amicizia che è stata tra le più appassionanti della cultura romena. La diversità delle posizioni, infatti, non impedisce la ricerca di un serrato confronto nel corso del quale Noica spinge Cioran a chiarire le idee paradossali con cui va costruendo il suo nichilismo spirituale.

¹⁵⁴ Cf. E. IONESCO, *Die bedrohte Kultur*, Die Salzburger Rede von Eugène Ionesco, (edizione bilingue con testo in tedesco e francese) bei Kurt Desch, München, 1972, 22. «C'est de l'abandon des soucis spirituels ou métaphysiques qu'il s'agit là. Le problème de notre destin, de notre existence dans l'univers, de la valeur ou de la précarité des conditions existentielles dans lesquelles nous vivons, tout cela n'a plus été pris en considération. C'est justement le problème essentiel qui a été oublié, le problème essentiel, c'est-à-dire le problème de nos fins dernières».

¹⁵⁵ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 268.

¹⁵⁶ IONESCO, *La ricerca di Dio*, 33.

Non l'ho mai incontrato – scrive Cioran – senza che mi rimproverasse di fare quello che facevo, di essere ciò che appunto ero. Un censore innato, spesso sincero e in buona fede, ma a volte anche spinto da un sadismo sottile e infinitamente complesso. Un “boia” in un paradiso, uno spirito caustico e accattivante. Queste contraddizioni avevano un loro fascino e facevano di lui un aguzzino seducente, delicato e inclassificabile, un'apparizione unica che avrebbe dovuto sorgere in una civiltà raffinata, non nel cuore dei Balcani¹⁵⁷.

Come accade in ogni amicizia, anche in presenza di un forte legame umano tra i *partners*, ci possono essere dissensi sulle rispettive *Weltanschauungen*. Per Cioran, Noica è l'immagine del filosofo classico per il quale la cultura e la filosofia esprimono il più alto livello di attività dell'umano. Si tratta, dunque, di tutto ciò che veniva da lui ripudiato. Per Noica lo studio di Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, era un modo per promuovere la cultura da lui identificata come l'unica istanza capace di risuscitare i valori di una spiritualità rumena. Con questa Cioran aveva provato a tagliare ogni legame in nome del suo destino tragico. Noica praticava e insegnava la gioia, egli suggeriva ai suoi discepoli: *nulla dies sine laetitia*.

“Laetitia” vuol dire: disciplina lavoro, fatica, sofferenza, dubbio, invenzione, *gioia*. Ma la vera gioia non è che nella cultura; il resto è divertimento. Però la gioia, se è gioia vera, riesce ad aprirsi un varco. “La poesia, il fuoco, l'amore” non possono essere nascosti. Neppure la gioia della cultura lo può¹⁵⁸.

Tra gli amici Noica appariva come il perfetto antagonista di Cioran. Egli è talmente sicuro che la cultura sia il tratto distintivo dell'essere umano da chiedere a Cioran di riconciliarsi con essa.

L'ultima volta – scrive Cioran – mi ha invitato a scrivere un libro in rumeno che potesse far vedere il lato positivo della mia natura. Può darsi che abbia anche un tale lato, ma non mi spinge mai a operare. Il nostro amico mi chiede di fare un'opera di cultura (o una cosa del genere), ma ciò che ho letto e pensato finora non ha fatto che allontanarmi di tutto ciò¹⁵⁹.

¹⁵⁷ E. M. CIORAN, «Breve ritratto di Dinu Noica», Parigi, 27 settembre 1990, in E. M. CIORAN e C. NOICA, *L'amico lontano*, tr.it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna, 1993, 80.

¹⁵⁸ G. LICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș*, Cartea Românească, București, 1983, 194. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹⁵⁹ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 222.

Noica conosceva bene Cioran, come un “censore” ne analizzava i comportamenti, le frasi, il pensiero. Gli ricordava costantemente l'impossibilità di prescindere dalla cultura. «Non so di nessun altro in cui i mezzi contraddicano a tal punto i fini. Egli ha ripudiato quella cultura che in realtà lo rendeva possibile. L'ha contestata, ma la cultura s'è nascosta dietro di lui, come l'angelo di certi dipinti che, alle spalle del santo, gli detta il suo testo»¹⁶⁰. Per Noica, il pensiero cioraniano è il prodotto di una spiritualità che si nasconde dietro gli stati d'animo.

Che peso poteva avere – scrive – la disperazione su un'anima in cui il virus della cultura aveva lavorato così bene? O forse si trattava di una disperazione totale, raffinata e trasfigurata dalla cultura umana. Quasi sicuramente le opere di Cioran, nel loro lato negativo e sotto l'ascesi dell'aforisma, non rendono giustizia a quanto c'è di positivo in quell'intelligenza divorante¹⁶¹.

Secondo Noica infatti, l'importanza di Cioran non sta in ciò che egli dice, ma piuttosto nel silenzio in cui nasconde le cose migliori che egli ha da dire. Il filosofo dei pensieri paradossali è dunque l'autore di due opere, una scritta e una non scritta. In quella scritta descrive ciò che gli si manifesta del mondo, in quella rimasta inespressa intuisce la parte indeterminata e misteriosa del reale. Noica vuole svelare questo mondo inespresso di Cioran, considerato frutto d'intuito, un mondo che si manifesta indirettamente attraverso il sentimento angosciante dell'essere umano. Egli ha il merito di far affiorare l'indicibile presente negli scritti del suo amico. Nell'articolo dedicato al ricordo di Cioran, scrive: «Tutto ciò che ho desiderato personalmente, dal primo libro fino a oggi, è stato in qualche modo di aver ragione contro Emil Cioran, *sapendo* che egli ha ragione»¹⁶².

Quest'amicizia, malgrado la distanza, porta il segno della vicinanza spirituale. Cioran vede in Noica il punto di riferimento che lo tiene legato dalla tradizione in cui è nato e che continua ad abitare dentro di lui. Attraverso il suo amico Cioran dialoga con la spiritualità della sua terra d'origine con cui dovrà sempre fare i conti.

1.2.2.4. *Petre Țuțea e la religiosità rumena*

Saggista, filosofo, economista, politico, Petre Țuțea era il figlio di un sacerdote ortodosso come il suo amico Cioran. L'amicizia con lui inizia a Bucarest prima ancora degli anni '30 e continua fino agli ultimi anni di vita. Come Noica, egli ritiene che nella negatività di Cioran ci sia uno sfondo

¹⁶⁰ C. NOICA, «Ricordo di Emil Cioran», in E. M. CIORAN e C. NOICA, *L'amico lontano*, 70.

¹⁶¹ NOICA, «Ricordo di Emil Cioran», in *Ibid.*, 72.

¹⁶² NOICA, «Gânduri despre Emil Cioran» in *Pro și contra Emil Cioran*, 298.

positivo. Mentre per Noica ciò riguarda gli aspetti culturali ed esistenziali, per lui riguarda invece il rapporto con il popolo rumeno e con la religione.

Di Țuțea ci sono rimaste alcune interviste, i libri pubblicati postumi, e soprattutto le lettere a Cioran, che hanno un'importanza particolare per la nostra ricerca. Con il passare degli anni, in particolare dopo i tredici anni trascorsi nelle prigioni comuniste 1948-1953 e 1956-1964, Țuțea era divenuto uno spirito profondamente cristiano che amava definirsi un «pensatore mistico». Per Cioran egli era «il mio amico geniale», «l'uomo più straordinario che abbia mai conosciuto»¹⁶³, «l'unico genio che ho conosciuto»¹⁶⁴. I riferimenti riguardano in particolare il giovane Țuțea per il quale nutriva grande ammirazione. Comunque l'aspetto più interessante di questa amicizia si manifesta nel dialogo che intercorre tra i due pensatori verso la fine della vita.

Il 7 luglio 1974 in una lettera indirizzata a Cioran, Țuțea scrive:

Durante tutta la mia vita ho pensato e sentito come te. La differenza tra me e te sta nel mio rifiuto di praticare la sincerità totale (...). Il passato carico d'impurità, debolezze e fallimenti, e il futuro portatore della morte, mi hanno rivelato una cosa: veniamo dal nulla e andiamo verso il nulla¹⁶⁵.

In una lettera del 1989 scrive invece in questi termini: «Permettimi di dire che assomiglio a te, solo che tu pratichi la sincerità illimitata, mentre la mia audacia è limitata da credenze di cui non posso distaccarmi. Mi muovo tra Dio e il popolo di cui faccio parte, fuori di questi termini non vedo nulla di significativo tra cielo e terra»¹⁶⁶. Nella visione di Țuțea la fede in Dio fa parte della struttura della mentalità rumena. All'essere rumeno egli lega l'imperativo di rimanere legato alla religione delle proprie origini, una religione formulata attraverso un linguaggio carico di simboli, misticismo, in cui l'essere umano si muove dentro un «orizzonte del mistero». «Il mistero rappresenta – scrive Țuțea – l'unica forma liberatoria dalle inquietudini dei limiti personali, dalle catene cosmiche e comunitarie, dalla prospettiva della morte infinita».¹⁶⁷ Esso ha senso, a suo avviso, se vissuto nella fede cristiana, l'unica alla quale abbandonarsi, poiché «la religione

¹⁶³ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 61.

¹⁶⁴ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 149.

¹⁶⁵ Lettera di Țuțea a Cioran, il 7 luglio 1974, in <http://www.marianagurza.ro/blog/2013/08/19/petre-tutea-scrisoare-catre-emil-cioran-fara-crestinism-umanitatea-ar-fi-alcatuita-din-bipezi-anonimi-si-gloriosi/>. Sito consultato 02-10-2016. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹⁶⁶ P. ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, a cura di G. Klimowicz, Fundația Anastasia Editura Arta Grafică, Bucarest, 1992, 5. La traduzione all'italiano è la nostra.

¹⁶⁷ ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, 33.

cristiana, attraverso il suo potere pacificatore, purifica l'orgoglio delle persone, il disgusto dell'esistenza e l'angoscia della morte assoluta»¹⁶⁸.

Tuttavia, né la consolazione della fede prospettata da Țuțea, né l'elogio del cristianesimo da lui praticato, costituiscono una soluzione per Cioran. Țuțea aveva capito la natura metafisica del pensiero del suo amico, aveva capito che il suo non era ateismo ma «un tipo d'inquietudine metafisica che tutti veri intellettuali hanno, con la differenza che non ogni vero intellettuale può praticare la sua totale sincerità»¹⁶⁹. Il fatto che Cioran non è debitore di nessun sistema e che prende le distanze di ogni dogmatismo religioso e filosofico, lo proietta nello spazio della ricerca religiosa che coincide con l'assenza della consolazione.

In questo senso, ha ragione il padre Stăniloae quando afferma che tra i due pensatori c'è una differenza: «Cioran è un grande pensatore che, però, non ha portato il pensiero fino al proprio termine, mentre Țuțea è arrivato a porsi le domande sul mondo proprio dalla prospettiva di questo fine-principio che è Dio»¹⁷⁰.

Si può dire quindi che nel confronto di Cioran con i quattro amici si vede un tentativo di ricerca di quella verità che, anche se in modo diverso, abita le loro esistenze. È quella cosa che si mostra attraverso una condivisione di esperienze.

1.2.3. Cioran e i filosofi atei e credenti

Da quanto detto finora appare chiaro che la crisi della coscienza europea avviatasi alla fine del XIX secolo con l'apparire di forti discrepanze nei modelli di pensiero e nell'espressione artistica, è stata pienamente avvertita dagli intellettuali rumeni degli anni '20 del XX secolo. Inoltre la coscienza della necessità dell'avvento di qualcosa di nuovo è stata stimolata dall'orrore della prima guerra mondiale. Molti hanno visto nella crudeltà e nelle distruzioni prodotte dalla guerra la causa della dissoluzione della ragione che fino allora era il tratto distintivo della civiltà occidentale.

Segnati da queste esperienze gli intellettuali rumeni hanno respinto il razionalismo e i fautori dei sistemi filosofici che si ritenevano capaci di guarire l'uomo ma, in realtà, lo hanno disumanizzato. Essi si sono orientati

¹⁶⁸ Lettera di Țuțea a Cioran, il 3 marzo 1991, in <http://www.marturisorii.ro/2015/01/11/inedit-emil-cioran-ii-recunoaste-genialitatea-lui-petre-tutea-intr-o-serie-de-scrisori-catre-acesta-descoperite-in-arhiva-cnsas/>. Sito consultato 02-10-2016. La traduzione all'italiano è la nostra. La lettera è stata trovata nell'archivio della polizia segreta rumena (Securitatea).

¹⁶⁹ ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, 34.

¹⁷⁰ R. PREDA, *Jurnal cu Petre Țuțea*, Editura Deisis, București 2002, 9. La traduzione all'italiano è la nostra. Nella stessa nota, Radu Preda aggiunge che Cioran, dopo aver saputo dell'asserzione di padre Stăniloae, aveva concordato con lui.

verso altri modelli: Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Spengler, Klages, Simmel, Heidegger. Tutto era diventato all'improvviso, effimero, mutabile, privo di senso. Nella ricerca di nuovi valori è nato anche l'interesse per ciò che veniva dall'Oriente. In questo modo, sono riuscite a penetrare nello spazio culturale rumeno idee irrazionaliste, mistiche, provenienti sia dall'Asia che dall'Europa. Non solo il buddhismo, lo yoga, la filosofia cristiana dei Padri della Chiesa, ma anche filosofi come Kierkegaard, Berdiaev, Šestov, hanno influito sul pensiero degli intellettuali rumeni del periodo tra le due guerre. Da questo quadro appare che per capire l'origine del pensiero di Cioran non basta il riferimento alle sue sofferenze e angosce, ma occorre far riferimento alle opere da lui più frequentate. Cosa che possiamo trovare nelle parole del filosofo Lévinas, quando parla dell'origine del filosofare in generale:

Probabilmente si comincia con traumi o incertezze ai quali non si sa neppure dare una forma verbale: una separazione, una scena di violenza, un'improvvisa coscienza della monotonia del tempo. È con le letture dei libri, non necessariamente filosofici, che questi shock iniziali si trasformano in domande e problemi e spronano alla riflessione. Può essere qui molto importante il ruolo delle letterature nazionali(...). Penso che nella grande paura del libresco si sottovaluti il riferimento «ontologico» dell'umano al libro, considerato una fonte di informazioni o un «utensile» dell'apprendere, un *manuale*, mentre esso è una *modalità* del nostro essere¹⁷¹.

Le esperienze e i pensieri degli altri possono avere ripercussioni sul modo di comprendere le proprie esperienze di vita. Cioran aveva letto molto come studente di filosofia e continuerà a leggere per tutta la vita¹⁷². I filosofi ai quali è spesso assimilato il pensiero cioraniano sono Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. Gli studiosi del suo pensiero però, non sono sempre d'accordo sulle influenze da lui subite da parte dei due filosofi tedeschi, soprattutto quella di Schopenhauer¹⁷³. Al nostro avviso nel

¹⁷¹ LEVINAS, *Etica e infinito*, 43.

¹⁷² Nel 1928 Cioran è studente di filosofia a Bucarest e passa la gran parte del suo tempo alla Biblioteca delle Fondazioni Regali dove legge filosofia (Schopenhauer, Max Stirner, Spengler, Kant, H. Massis, Weininger, Bergson, Simmel, Max Scheler, Soloviov, Hegel, Worringer, Wölfflin, Fichte, Schelling, Leibniz, Hume, Troeltsch, Pascal – con le cui sofferenze si identifica – Nietzsche, Lenin, ecc.), e letteratura (Thomas Mann – identificandosi con Tonio Kröger – Wassermann, Merejkovski, Rozanov, Malraux ecc.). Cf. M. PETREU, *Cioran sau un trecut deochiat*, Polirom, Iasi, 2011, 388; CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 11.

¹⁷³ J. T. BRUM, *Cioran e Schopenhauer: Duas visões romenas*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio. Questo articolo può essere consultato al seguente link:

pessimismo ateo di Schopenhauer e nel nichilismo e ateismo di Nietzsche, c'è un quadro filosofico appropriato in cui si possono riscontrare le *situazioni limite* sperimentate inizialmente anche dal giovane Cioran. Attraverso la lettura dei filosofi, soprattutto quelli atei, s'instaura nel pensatore rumeno un modo originale di rapportarsi alla divinità, benché con il passare del tempo, come si vedrà più in avanti, le sue idee religiose mutano. Il contatto con Schopenhauer o Nietzsche e il ruolo da essi svolto nel formare la mentalità di Cioran, ci dà un contributo importante per capire le sue idee nichiliste.

1.2.3.1. *Il divino nelle letture pessimiste di Schopenhauer*

La lettura di *Il mondo come volontà e rappresentazione* e *Così parlò Zarathustra* ha avuto un ruolo importante nelle intuizioni filosofiche del giovane Cioran¹⁷⁴. Dagli scritti giovanili fino agli ultimi Schopenhauer è sempre presente, anche se sono soprattutto le prime pubblicazioni quelle che risentono di più del pessimismo e della metafisica di stampo

<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p99>. Sito consultato il 04-08-2016. In questo articolo l'autore commenta le posizioni di due pensatori romeni circa il rapporto di Cioran con il filosofo tedesco. Da una parte la visione di Marta Petreu secondo la quale in Cioran, soprattutto negli scritti giovanili, si nota una netta influenza del pensiero schopenhaueriano. Cf. M. PETREU, «Schopenhauer et Cioran. Philosophies parallèles», in Eugène Van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol II, Sibiu/Leuven, Éditions de l'Université Lucian Blaga/Les Sept Dormants, 2000. Dall'altra parte c'è il pensatore Ciprian Vâlcău con una visione diversa presentata in un'articolo più recente. Secondo egli, al presunto schopenhauerismo del giovane Cioran ci si può opporre l'idea che, in definitivo, Cioran era un adoratore della vita, e qualsiasi forma di rinunciare ai propri sensi e desideri gli sarebbe stata irrealizzabile. Cfr. C. VALCAN, «Les idées schopenhaueriennes dans l'oeuvre roumaine de Cioran». In Eugène Van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. X, Sibiu/Leuven, Éditions de l'Université Lucian Blaga/Les Sept Dormants, 2009. Sulla discussione circa la presenza o meno del pessimismo schopenhaueriano nel pensiero di Cioran, ci limitiamo ad affermare che tale presenza non è assolutamente da escludere. Inoltre, rimandiamo alla posizione di Demars che sottolinea come rappresentanti significativi della filosofia pessimista hanno sviluppato anche una filosofia della gioia, tra questi Schopenhauer e Leopardi. In definitiva, scrive Demars: «Qui a dit que le pessimisme excluait toute forme de joie?». Cf. DEMARS, *Le pessimisme jubilatoire de Cioran*, 42.

¹⁷⁴ Precisiamo che Schopenhauer ebbe una certa importanza nella cultura rumena ancora prima di Cioran. Le sue idee sono facilmente rintracciabili nelle poesie di Eminescu, tanto ammirato di Cioran. Titu Maiorescu, in una lettera a Wilhelm Krennitz del 29 dicembre 1863, vedeva in Schopenhauer «l'uomo del secolo», in T. MAIORESCU, *Jurnal și epistolar*, IV, a cura di G. Rădulescu-Dulgheru e D. Filimon, Minerva, București, 1983, 198. Sulla dinamica delle influenze culturali francese e tedesche nella cultura rumena e soprattutto nel pensiero di Emil Cioran vogliamo sottolineare l'importante studio realizzato da Vâlcău, C. VALCAN, *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'œuvre de Cioran*, Editura Institutului Cultural Român, București 2008.

schopenhaueriano. Le lettere scritte da Cioran tra il 1930 e il 1934¹⁷⁵, che precedono la pubblicazione del primo libro *Al culmine della disperazione*, soprattutto quelle scambiate con l'amico Bucur Tincu, manifestano segni chiari della presenza delle idee di Schopenhauer. Tuttavia non c'è in lui la coerenza di un pessimismo rigido e sistematico. Il pessimismo coesiste infatti con l'entusiasmo per la vita, elemento che porta a parlare dell'esistenza di un «altro Cioran»¹⁷⁶.

Per uno spirito fatalista, critico, pieno di contraddizioni, si può immaginare il fascino che hanno esercitato i libri di Schopenhauer. Da questo punto di vista, il nome di Cioran si aggiunge ad altri nomi importanti sedotti dalle idee del grande filosofo pessimista¹⁷⁷. Quando nel giugno del 1935 visita la città di Dresda, luogo dove Schopenhauer aveva scritto il suo libro più famoso, Cioran era molto entusiasta del filosofo tedesco¹⁷⁸. Appena un anno prima era uscito il primo libro *Al culmine della disperazione* in cui le esperienze di sofferenza, d'insonnia, di presentimento della morte, si incrociano con le idee della filosofia di Schopenhauer divenuta una sorta di sostituto della religione.

In effetti, la religione non riusciva più a consolare chi viveva nella solitudine disperante, chi aveva perso ogni senso dell'esistenza. Eppure

¹⁷⁵ E. CIORAN, *Lettere al culmine della disperazione (1930-1934)*, trad. it. di M. Salzillo, Mimesis, Milano, 2013.

¹⁷⁶ Un'espressione che, come già rilevata da Demars, viene da Mihai Şora, "L'autre Cioran", in Norbert Dodille & Gabriel Liiceanu (s.dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997, 69-72. Inoltre, sullo stesso tema facciamo cenno all'ossimoro "le pessimisme jubilatoire", che riunisce la lucidità più tetra e profonda con la gioia più intensa possibile, Cf. Demars, *Le pessimisme jubilatoire de Cioran*, 38-45.

¹⁷⁷ «Ci si immagini ora come doveva influire su di me in una tale situazione la lettura del capolavoro di Schopenhauer. In esso ogni riga gridava rinuncia, negazione, rassegnazione, qui io avevo trovato uno specchio in cui contemplare in una grandiosità terribile il mondo, la vita e il mio animo. Qui mi guardavo il pieno e disinteressato occhio solare dell'arte, qui vedevo la malattia e la guarigione, l'esilio e il rifugio, l'inferno e il paradiso. Il bisogno di conoscermi, anzi di rodermi, mi dominava potentemente», in F. NIETZSCHE, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, trad. it. di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1977, 133. A Nietzsche si annoverano i due vincitori del Nobel per la letteratura che Cioran aveva frequentato nelle sue letture: Thomas Mann e André Gide. «Ho ancora davanti agli occhi la stanzetta alta sulla periferia della città, or sono sedici anni, sdraiato giorni interi su una specie di sommier o *canapé* di strana foggia, lessi *Il mondo come volontà e come rappresentazione*. Con che lunghi sorsi un giovane di giovinezza solitaria e senza ordine, cupido di mondo e di morte, delibava la bevanda magica di quella metafisica, erotica nella sua intima essenza, e in cui trovava la spirituale sorgiva della musica del Tristano», in T. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. di De Donato, Bari, 1967, 57. «Quando lessi *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, pensai subito: sì, le cose stanno proprio così», in A. GIDE, *Diario 1928-1939*, trad. it. di Renato Arienta, vol. III, Bompiani, Milano, 1954, 32.

¹⁷⁸ Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 215.

anche senza nessun orizzonte di trascendenza e senza fede in Dio, si doveva prendere una direzione. Schopenhauer appariva come colui che poteva indicare una direzione credibile. *Il mondo come volontà e rappresentazione* corrispondeva perfettamente allo stato d'animo che dominava il giovane Cioran. Schopenhauer, «il nostro grande Padrone» come viene designato, appare come colui dal quale attingere nuove fondamenta, una nuova e solida comprensione di sé e del mondo. Questo pensatore, ateo ma non superficiale, antihegeliano ma non materialista, profondamente pessimista anche estremamente estetico, oltre a Nietzsche e a Wagner influenzò profondamente anche Cioran. Il contatto con Schopenhauer lo aveva proiettato in una prospettiva che lo porterà ad avvertire profonde consonanze con Simmel e con i maggiori rappresentanti delle filosofie irrazionaliste.

La lettura di Schopenhauer procura a Cioran l'inizio di una nuova via, dopo che aveva sperimentato l'incapacità e l'inutilità della fede, sia religiosa sia filosofica, di consolare la vita arrivata «in margine agli istanti»¹⁷⁹. In lui le idee di Schopenhauer avevano l'effetto di una religione. Ma per capire l'effetto che la lettura di Schopenhauer ha su Cioran occorre evidenziare gli elementi metafisici e religiosi presenti nel pensatore tedesco. L'obiettivo della metafisica di Schopenhauer è la negazione della volontà di vivere, una negazione da intendere come valore e assenza positiva della vita. Questo tipo di negazione la troviamo anche nel giovane Cioran. Sul sentimento del vuoto universale e della non realtà Cioran scrive:

Non sono i miei inizi ad importarmi, è l'inizio stesso. Se mi scontro con la mia nascita, con un'ossessione secondaria, è perché non posso battermi contro il primo momento del tempo. Ogni malessere individuale è riconducibile, in ultima istanza, a un malessere cosmogonico, dato che ogni nostra sensazione espia quel misfatto della sensazione primordiale attraverso cui l'essere sgusciò fuori da non si sa dove¹⁸⁰.

Per Schopenhauer l'inizio di tutte le cose è nel mondo come rappresentazione, un principio che si richiama a Descartes, Berkeley, Kant, ma anche alla filosofia indiana. Il che significa che le cose non mi sono date direttamente, ma soltanto le mie rappresentazioni di esse. L'intero mondo e la nostra stessa vita non sono altro che un mondo di rappresentazioni, oltre il quale la conoscenza umana e la scienza non possono andare. Noi conosciamo apparizioni e fenomeni, non le cose in sé, tanto meno un Assoluto, Dio.

¹⁷⁹ E. CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 25.

¹⁸⁰ E. CIORAN, *L'inconveniente di essere nati*, trad. it. di L. Zilli, Adelphi Edizioni, Milano, 1991, 21

In questo mondo fenomenico si pone però la questione del bisogno di un senso, quindi della consistenza del tutto. Schopenhauer afferma che la volontà di vivere è la «chiave che ci apre l'essenza di ogni fenomeno della natura»¹⁸¹. Pertanto ciò che tiene unito il mondo delle nostre rappresentazioni non è lo spirito, un Assoluto, un Dio, ma la propria volontà. In tal senso viene decisamente contestata la convinzione, dominante fin dagli antichi greci, della razionalità del fondamento del mondo. L'essenza del mondo non è *ratio*, *logos*, spirito assoluto, soggetto trascendentale, ma impulso, istinto, vita, volontà. In questa volontà di vivere, priva di fondamento e di scopo, che trova espressione nell'inesauribile agitazione della natura e nel caotico movimento della storia, non c'è alcun senso.

Cioran, da parte sua, attraverso la sofferenza sperimenta il pessimismo. Egli nutre una profonda consonanza per l'idea di una esistenza umana vista da Schopenhauer come «cosa spiacevole», come entità mortale gettata in un cosmo inospitale. Il linguaggio schopenhaueriano sulla vita come dolore si sente nel tono con cui Cioran esprime quello che percepisce come verità insopportabili della vita:

La bestialità della vita mi ha calpestato e schiacciato, mi ha tagliato le ali in pieno volo e derubato di tutte le gioie a cui avevo diritto. Lo zelo smisurato e la passione folle e paradossale che ho dispiegato per eccellere su questa terra, il sortilegio demoniaco di cui mi sono servito per rivestire un'aureola futura, e tutto l'entusiasmo sprecato in vista di una rinascita organica o di un'aurora interiore si sono dimostrati più deboli della bestialità e dell'irrazionalità del mondo, che ha riversato in me tutte le sue risorse di negatività e di veleno¹⁸².

Nel pensatore rumeno il tema del pessimismo si collega a quello della rassegnazione davanti alla morte e alla finitezza di ogni essere. Ogni cosa viene percepita come corruttibile e vana. Per il pensatore rumeno l'uomo è l'ente che viene «dal nulla verso il mondo e va dal mondo verso il nulla»¹⁸³. Il suo desiderio fondamentale mira, come aveva già sostenuto Schopenhauer, verso una sorta di «suicidio metafisico» che rappresenta la sola forma possibile di redenzione. Nella visione di Schopenhauer non c'è nessun Dio. La sua filosofia però ha l'effetto di una religione, la religione del nulla. «Ci si immagini – scrive Schopenhauer – un demone creatore: si avrebbe il diritto di gridargli, indicando la sua creazione: “Come hai osato

¹⁸¹ CIORAN, *L'inconveniente di essere nati*, 159.

¹⁸² CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 25.

¹⁸³ CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 158.

rompere la sacra pace del nulla per creare una simile massa di dolori e di miserie?”»¹⁸⁴.

Nella visione di Cioran troviamo invece un “esilio metafisico” in cui lo spirito è immerso continuamente nella precarietà del proprio essere, una esperienza da cui nasce il nichilismo spirituale che non è il prodotto di un pensiero, ma è frutto di esperienze spontanee. Da esse derivano affermazioni contraddittorie che riflettono la molteplicità delle esperienze che si presentano nella vita di una persona. La lettura di Schopenhauer costituisce per Cioran la conferma di quanto egli può trarre dalle proprie esperienze e dalle situazioni limite da lui vissute in prima persona.

1.2.3.2. *Il divino nelle letture nichiliste di Nietzsche*

Il pensiero di Cioran si forma in grande parte a prescindere da ciò che conosce attraverso la lettura di Schopenhauer e di Nietzsche. Tuttavia si può dire che le letture lo hanno certamente aiutato di comprendere meglio se stesso, sia il primo che il secondo sono riferimenti importanti per capire la sua problematica e la sua costruzione teorica. Nietzsche è sicuramente un fattore importante per chiarire la situazione. Secondo Cioran, per capire l'autentico Nietzsche occorre guardare ai scritti dove l'autore si racconta in modo diretto, cioè alle sue lettere.

La verità di uno scrittore – sostiene – è da cercare piuttosto nella corrispondenza che nell'opera sua. Spesso l'opera è soltanto una maschera. Nei suoi libri Nietzsche ha un ruolo, si erige a giudice e profeta, attacca gli amici e i nemici e si pone – orgogliosamente – al centro del futuro. Nelle lettere, invece, *si lamenta*, è infelice, abbandonato, malato, amareggiato, è quindi l'opposto di ciò che si vede nei suoi cruenti verdetti e imprecazioni, vere collezioni di diatribe¹⁸⁵.

A differenza di Schopenhauer, Nietzsche non lascia tracce rilevanti sulla concezione religiosa di Cioran che vedeva il filosofo della “morte di Dio” troppo ingenuo. Nietzsche, scrive Cioran:

Non ha abbattuto idoli se non per sostituirli con altri. Un falso iconoclasta, con tratti da adolescente, e non so che di verginità, di innocenza, inerenti alla sua carriera di solitario. Ha osservato gli uomini solo da lontano. Se li avesse guardati da vicino non avrebbe mai potuto concepire e celebrare il superuomo, visione bislacca, risibile, se non grottesca, chimera o capriccio che poteva scaturire

¹⁸⁴ CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 46.

¹⁸⁵ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 9.

solo dalla mente di qualcuno che non avesse avuto il tempo di invecchiare, di conoscere il distacco, il lungo disgusto sereno¹⁸⁶.

Per Cioran, il filosofo tedesco sostituisce i vecchi idoli con dei nuovi, come la volontà di potenza, l'eterno ritorno, la morte di Dio, il superuomo. Equipaggiato dei nuovi idoli Nietzsche si muove come la tradizione metafisica che egli combatte. Nel tentativo di distruggerla capovolge la metafisica ma rimane nel suo campo. La problematica nietzschiana corrisponde allo schema della metafisica occidentale, egli pensa l'ente come volontà di potenza. La totalità dell'ente come eterno ritorno dell'uguale. L'ente nel suo grado più alto di realtà viene concepito come morte di Dio e gioco di apollineo e dionisiaco, un gioco che fa delle cose le creazioni dell'apparenza. Infine, la verità di tutto ciò che esiste viene identificata con la verità umana che trova la propria espressione più forte nel Superuomo. Cioran rifiuta gli idoli di stampo nietzschiano. Accanto all'utopia del superuomo c'è l'idea dell'eterno ritorno che non è altro che, «un capriccio, al massimo un trucco, ed è pura aberrazione, da parte di Heidegger, considerarla come idea centrale di Nietzsche»¹⁸⁷.

Cioran apprezza di Nietzsche gli aspetti conosciuti nelle prime letture da giovane studente, cioè l'aspetto dell'analisi psicologica, che porta ad associarlo a Kierkegaard: «I più grandi psicologi delle concezioni sul mondo sono – scrive – Kierkegaard e Nietzsche, che hanno vissuto in un'esperienza molto originale la problematica dell'esistenza. A loro non interessa di inquadrare le concezioni nella storia, bensì "l'esistenza": l'individualità, la dialettica di ciascun essere soggettivo»¹⁸⁸. Un altro aspetto interessante è il rapporto che Nietzsche ha con il cristianesimo.

Nietzsche è importante per Cioran per la sua lezione di psicologia, che pone la vita in quanto spirito, *psiche*, al centro di tutte le cose. Le sue opere riflettono il dramma di un'anima che nelle lettere e in ogni libro racconta indirettamente la sua vita, le sue esperienze, la sua solitudine, il dubitare di sé. Talvolta si ha la sensazione di una messa in scena di sé, di assistere a un miscuglio di confessione e recitazione artistica che contemporaneamente interessa e ripugna. Come succede anche con altri autori, Cioran, da Nietzsche impara a guardare il mondo attraverso la propria vita, impara a essere il biografo dello spirito. «Lo spirito, non meno del corpo, fa le spese della "vita intensa". Maestri nell'arte del pensare contro se stessi, Nietzsche, Baudelaire e Dostoevskij ci hanno insegnato a puntare sui nostri pericoli, ad ampliare la sfera dei nostri mali, ad acquistare

¹⁸⁶ CIORAN, *L'inconveniente di essere nati*, 82.

¹⁸⁷ E. CIORAN, *Caietul de la Talamanca*, trad. ro di Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2000, 27. La traduzione all'italiana è la nostra.

¹⁸⁸ CIORAN, *Singurătate și destin*, 138.

esistenza separandoci dal nostro essere»¹⁸⁹. Nietzsche è colui che ha sviluppato una sorta di sofistica esistenziale per la quale le idee non sono vere o false, ma sintomi di una vita, segni che rivelano un'esistenza. Cioran vede in Nietzsche che la vita non va intesa metafisicamente come un universale che sta dietro i fenomeni, ma essa è vita dell'uomo. Ad esempio, dice Cioran con ammirazione, pensando insieme a Nietzsche e Rimbaud: «I soli a sedurci, sono gli ingegni che si sono distrutti per aver voluto dare un senso alla loro vita»¹⁹⁰.

In questo contesto di sdivinizzazione dell'uomo, Nietzsche non lascia spazio a Dio. Egli afferma un ateismo assoluto, onesto, in cui si proibisce la menzogna della fede in Dio. Per Cioran l'ateismo radicale non rappresenta la posizione più fondamentale. Ciò che occorre fare è pensarlo al di fuori dell'orizzonte metafisico e della fede. L'esistenza umana è strutturalmente antimetafisica e ha come sbocco l'assurdo, il che non comporta una posizione necessariamente atea. Egli non avrebbe mai scritto: «Era stato l'ateismo a condurmi verso Schopenhauer»¹⁹¹. In lui c'è ammirazione per Schopenhauer e Nietzsche, per il lato psicologico del loro pensiero non per quello metafisico. Rispondendo ad alcune affermazioni di Susan Sontag¹⁹², scrive infatti: «Fra Nietzsche e me esiste, oserei dire, una somiglianza di temperamento: siamo entrambi degli insonni. Il che crea una complicità»¹⁹³. Completamente differente è la loro visione della storia, poiché, sostiene Cioran: «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. Io odio la storia, odio il processo storico»¹⁹⁴.

Per il filosofo rumeno la storia umana è il destino di un essere impotente e finito, senza nessuna volontà di potenza. Il destino non di un superuomo, ma di colui che cerca consolazione. Mentre il superuomo elimina e sostituisce Dio, l'essere impotente risente la tensione religiosa e “la tentazione di esistere”.

Persino Dio, per quanto ci incuriosisca, non lo scorgiamo
nell'intimo di noi stessi, bensì al limite esterno della nostra febbre,
esattamente nel punto in cui, la nostra rabbia fronteggiando la sua,

¹⁸⁹ E. M. CIORAN, *La tentazione di esistere*, trad. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi Edizioni 1986, Milano, 13.

¹⁹⁰ CIORAN, *La tentazione di esistere*, 24.

¹⁹¹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso e F. Masini in *Opere VI*, Adelphi, Milano, 1970, 327.

¹⁹² S. SONTAG, “Pensare contro di sé: riflessioni su Cioran”, in *Stili di volontà radicale*, trad. it. di G. Strazzeri, Mondadori, Milano, 1999, 103-129.

¹⁹³ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 191.

¹⁹⁴ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 191.

ne risulta una collisione, uno scontro rovinoso per Lui non meno che per noi¹⁹⁵.

Si può affermare che nell'incontro con Nietzsche, Cioran rimane affascinato dall'analisi psicologica presente nel suo pensiero e dalla forma aforistica della sua scrittura filosofica. Cioran si ritrova in questo stile e lo adotta per esprimere le proprie esperienze. Uno stile duttile e capace di esprimere anche le sfumature psichiche più complesse, uno stile ironico e raffinato formatosi sul modello letterario di grandi moralisti francesi come Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort e di altri *esprits forts*. Cioran è nietzschiano in ciò che riguarda il suo porsi come spirito libero capace di cogliere e di comunicare le profondità dell'esistenza.

1.2.3.3. *Il divino nella lettura della Lebensphilosophie e dell'esistenzialismo*

Nelle letture del giovane Cioran prevale l'interesse per i filosofi della vita, per il pensiero esistenzialista e per alcuni filosofi e scrittori russi. In tutto questo egli trova una forte ragione per un tipo di filosofare che afferma la necessità di liberarsi dallo schematismo idealistico e per cogliere così il significato esistenziale personale del reale. L'entusiasmo per Pascal, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Šestov, Dostoievskij, ma anche per Simmel, Spengler, Klages, fornisce a Cioran la consapevolezza del lato tragico dell'esistenza, un tema che insieme alla riflessione sul rapporto dell'uomo con i problemi religiosi, costituisce il vero interesse di Cioran¹⁹⁶.

Giro sempre intorno alle stesse cose, ho represso alcune ossessioni, ma non le ho superate. Bisogna proprio essere amanti delle sfumature per scorgere le differenze fra i testi che ho scritto, sia in romeno sia in francese, da trent'anni a questa parte. In fondo non ho fatto altro che ricamare sugli stessi temi, approfondendoli *qua e là*. In questo assomiglio a tutti gli scrittori *in cattiva salute*, che non riescono a uscire dallo spazio ristretto dei loro malanni¹⁹⁷.

Per il pensatore rumeno la filosofia ha senso soltanto come meditazione sulla vita e sulla morte. Il fattore psicologico diventa risolutivo per comprendere il vissuto individuale. L'esperienza soggettiva è il principio di una visione del mondo personale. Il nucleo della conoscenza è l'io che vuole comprendersi attraverso la molteplicità delle esperienze personali.

¹⁹⁵ CIORAN, *La tentazione di esistere*, 11.

¹⁹⁶ Cf. CIORAN, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, 277.

¹⁹⁷ CIORAN, *Quaderni*, 427.

Cioran fa una netta distinzione tra il pensiero di Hegel, «che oggettivizza e vuole conoscere tutto e Jaspers che soggettivizza, poiché vuole conoscere soltanto l'uomo e le sue possibilità»¹⁹⁸. In lui non abbiamo di conseguenza una fenomenologia dello spirito, ma un'interpretazione psicologica dello spirito. Si può dire indubbiamente che diversi aspetti dell'esistenzialismo sono stati anticipati secondo Cioran da Socrate, da Agostino, da Pascal e da Schelling, ma soltanto con Kierkegaard e Nietzsche si raggiunge il significato più autentico del discorso esistenzialista. Con tali pensatori egli sente profonde affinità.

In questa riflessione in cui l'unico principio è il proprio io appare un atteggiamento religioso libero, svincolato da sistemi filosofici e da dogmi religiosi che accentuano la valenza soggettiva della verità, infatti, come scrive Kierkegaard, «solo la verità che edifica è la verità per te»¹⁹⁹. L'idea di verità soggettiva sviluppata dal filosofo danese è anche l'idea di verità cioraniana, per il quale il pensiero astratto distoglie l'attenzione dalla concretezza del soggetto e della sua esperienza esistenziale per concentrarsi su un fantomatico in sé del reale.

Né Leibniz né Kant né Hegel ci sono più di alcun aiuto. Siamo giunti insieme con la nostra morte davanti alle porte della filosofia: marce, e senza più niente da difendere, si aprono da sole... e qualsiasi cosa diventa argomento filosofico. Ai paragrafi si sostituiscono grida: ne deriva una filosofia del *fundus animae*, la cui intimità si riconoscerebbe nelle apparenze della storia e nei simulacri del tempo²⁰⁰.

Per Cioran l'origine di una *Weltanschauung* è il prodotto di un rapporto tra il soggetto vivente e le sue esperienze più profonde. Ciò significa che anche un possibile incontro con il divino si fonda su una esperienza personale che assume forme estremamente varie e diversificate. Se in Nietzsche il superuomo subentra alla morte di Dio e Kierkegaard, al contrario, insegna che solo in virtù di un rapporto intimo con Dio il soggetto esiste autenticamente, per Cioran «il destino storico dell'uomo è di portare a logoramento 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»²⁰¹.

¹⁹⁸ CIORAN, *Singurătate și destin*, 138.

¹⁹⁹ S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 1989, 274.

²⁰⁰ CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 53.

²⁰¹ E. CIORAN, *Lacrime e santi*, trad. it. di D. G. Fiori, Adelphi, Milano, 52. (La traduzione italiana del libro comporta importanti soppressioni e modifiche volute dall'autore. In questo proposito, spesso si farà riferimento diretto all'edizione originale in rumeno del 1937 *Lacrimi și Sfinți*, Humanitas, Bucarest, 2008.

C'è quindi un cambiamento nel pensiero di Cioran, il destino dell'uomo è praticamente dominato dall'irrazionale. Questi temi sono stati da lui approfonditi attraverso la lettura di Šestov che ebbe su di lui un'influenza importante e per il quale conserverà sempre un grande rispetto²⁰². Anche Šestov, come pure Cioran, aveva vissuto una crisi spirituale che gli aveva segnato la vita. Forse per questa ragione lo sentiva così importante nella propria esistenza. Nel pensiero di Šestov la crisi nel suo essere un evento catastrofico viene concepito come lotta contro le evidenze.

Formulata esplicitamente in un saggio consacrato a Dostoevskij e pubblicato nel volume *Le rivelazioni della morte*²⁰³, l'idea di combattere le evidenze coglie la tensione della coscienza morale e dei due modi di comprendere l'esistenza umana. Da una parte la visione della ragione e della logica, dall'altra la visione dell'individuo che rifiuta sottomettersi alla legge della necessità. Il passaggio da un punto di vista all'altro si produce improvvisamente, inspiegabilmente, esso ha l'effetto di un evento catastrofico incomprensibile a ogni tentativo di delucidazione razionale. Cioran percepisce attraverso la lettura di Šestov il legame esistente tra il presentimento della morte, la rivelazione di una realtà che genera la lotta contro le evidenze, e il desiderio di cercare un significato dell'esistenza oltre il limite imposto dalla nozione astratta di bene o di ogni altra visione tradizionale.

Il tema della verità così come articolata da Kierkegaard è ripreso da Šestov che conosce bene, oltre che il pensiero del filosofo danese, quello di Nietzsche, di Dostoevskij e di Tolstoj. Secondo il filosofo russo, questi pensatori distruggono i fondamenti della conoscenza razionale e aprono la possibilità di mettere in questione la legittimità universale di categorie come bene o verità. Cioran condivide tale prospettiva riscontrata anche nel pensiero di Dostoevskij, per il quale la verità è legata alla coscienza del

²⁰² E. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 245.

²⁰³ Il volume deve essere stato conosciuto molto bene da Cioran che lo aveva fatto ristampare quando era direttore presso l'editore Plon. Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 245. Effettivamente, Dostoevskij è considerato da Cioran «la chiave d'accesso a Šestov», così come si potrebbe affermare che quest'ultimo è stato fondamentale per lo scrittore Benjamin Fondane. Di Šestov, scrive Cioran, «ho sempre avuto una grande ammirazione per lui e ho senz'altro subito la sua influenza». Inoltre, aggiunge il pensatore rumeno: «Io sono più scettico di Šestov, sebbene mi sia sempre interessato ai mistici e ai santi. Šestov e Fondane diffidavano delle evidenze della ragione, ma io credo che sia necessario diffidare anche di quelle del cuore. Io perseguo l'indifferenza, l'atarassia, non la fede. Šestov è stato comunque importantissimo per me: è grazie a lui che sono andato oltre la filosofia. Ricordi le parole di Pascal: "Tutta la filosofia non vale un'ora di fatica". Il primo libro di Šestov che ho letto è stato quello su Pascal». Cf. E. CIORAN, «L'uomo Benjamin Fondane, conversazione con Ricardo Nirenberg», *Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane*, trad. it di I. Carannante, Mimesis, Milano, 2014, 47.

dolore e al sottosuolo dell'esistenza che rivela il fondo irrazionale delle cose.

La lucidità cioraniana sorge dal dolore e, come in Dostoevskij, si pone al di là delle evidenze razionali. Intale proposito scrive: «Non si è capito nulla di Dostoevskij se non si sente che l'umorismo è la sua qualità maggiore: si entusiasma, perde il controllo e, poiché non è mai freddo, raggiunge quel grado di esaltazione in cui, trasfigurato il reale, la paura della morte non ha più senso perché ci si è innalzati al di sopra di essa»²⁰⁴.

Il pensiero di Cioran è inquadrabile nell'idea di una lotta contro le evidenze, con la quale si intende sottolineare la natura incomprensibile dei problemi esistenziali dell'uomo. C'è uno sforzo costante di Cioran a «svegliare»²⁰⁵ alla lucidità che si oppone alle prediche religiose consolatrici. Šestov percepisce la difficile particolarità di un pensiero che distrugge ogni verità razionale per costruire un altro pensiero che si confronta con il non senso della sofferenza dell'uomo. Davanti al nulla che minaccia di dissolvere tutto ciò che è sottomesso alla legge temporale ed è predestinato a scomparire, l'uomo scopre nella propria coscienza la presenza simultanea e contraddittoria della rassegnazione e della rivolta²⁰⁶.

Se le evidenze della ragione non sono via della salvezza, ma soltanto impedimenti per ostacolare la liberazione dalla disperazione, l'uomo deve ribellarsi contro le evidenze e le verità eterne impersonali²⁰⁷. In tal senso c'è in Dostoevskij un sentimento di liberazione dal fondamento degli argomenti logici con i quali l'uomo contempla la propria condanna. «Due più due quattro, secondo me, è una vera e propria impertinenza.(...). Io posso pure ammettere che due più due quattro è una cosa stupenda, ma se vogliamo dare a ciascuno il suo, ebbene, anche due più due cinque qualche volta può essere una cosetta graziosissima»²⁰⁸. In tale prospettiva la denuncia della ragione è delle verità eterne vengono ridotte a mere affermazioni.

²⁰⁴ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 105.

²⁰⁵ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 36. In questo Cioran era molto simile a Fondane, fervoroso nella lotta permanente contro la tirannia e la mediocrità delle evidenze, e appassionato allo stesso tempo dal metodo «della peregrinazione attraverso le anime molto più che attraverso le dottrine» di un autore. Cf. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 166.

²⁰⁶ Lo spirito di rassegnazione è inteso qui sotto il segno del pensiero baudelairiano: «Rasségnati, mio cuore, e dormi il tuo sonno di brutto», in C. BAUDELAIRE, *I fiori del male. Desiderio del male*, trad. it. di Luigi de Nardis, Feltrinelli, 1978, Milano, 140. Mentre lo spirito di rivolta è quello del grido di Dostoevskij: «ma il due più due fa quattro, non è la vita ma il principio della morte», in F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, in *Il romanzo del sottosuolo*, trad. it. di S. Ferrigni, Feltrinelli, Milano, 1974, 232.

²⁰⁷ Qui rimandiamo al libro di J. Greisch circa *le Dieu du sens*, come risultato di un'esperienza "in extremis" che è sostanzialmente fuori dai muri della ragione. Cf. J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985, 259.

²⁰⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, in *Il romanzo del sottosuolo*, 233.

La rivolta contro il fondamento speculativo della legge morale rende possibile l'atto con cui l'uomo dà significato a una vita condotta al di là del bene e del male, una prospettiva che evidenzia l'*impasse* sostanziale del pensiero razionale che identifica l'idea di bene con Dio. Infatti una filosofia che pone al centro l'esistenza e ricerca una risposta agli interrogativi fondamentali della vita, va oltre gli imperativi della conoscenza razionale è stando alle parole di Šestov: «Il bene, l'amore fraterno – l'esperienza di Nietzsche ce l'ha insegnato – *non è Dio*. “Guai a colui che ama e non ha nulla che sia al di sopra della sua compassione.” Nietzsche ha aperto la strada. Bisogna cercare ciò che è al di sopra della compassione, ciò che è al di sopra del bene. Bisogna cercare Dio»²⁰⁹. L'esperienza del limite e la coscienza della totale disperazione davanti al nulla sono la sorgente paradossale che spinge l'io ad andare oltre le evidenze della ragione, verso un orizzonte di libertà che trascende la stessa legge morale.

Accanto ai pensatori russi esistenzialisti, Georg Simmel risulta tra gli autori più stimati da Cioran. Simmel che ha come punti di riferimento Kant, Schopenhauer e Nietzsche, scrive verso la fine della vita *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*²¹⁰, un'opera che parla del significato della vita religiosa²¹¹. Per il filosofo tedesco l'aspetto religioso della vita è un processo psichico che fa riferimento a una realtà trascendente. La religione è una modalità del soggetto di conoscere e di vivere la vita superando i limiti della conoscenza razionale. Questa riduzione soggettivistica della religione, vista come attività che crea il proprio oggetto, Dio, non è altro che un'operazione di rafforzamento della vita stessa. Solo mediante la comprensione in prima persona del significato della vita tutto il resto prende senso. Scrive infatti Simmel: «Circa la conoscenza e la morale, circa l'io e la ragione circa l'arte e Dio, circa la felicità e la sofferenza, essi possono investigare solo dopo che abbiano risolto quel primo enigma, e la soluzione di esso decide su tutti i detti problemi. Solo quel fatto primordiale che è la vita dà a tutto significato e misura, valore positivo e negativo»²¹².

L'affermazione della centralità della vita e della visione di Dio come prodotto dello psichismo umano è presente anche in Cioran, il quale scrive:

²⁰⁹ L. ŠESTOV, *L'idea di bene in Tolstoj e Nietzsche*, trad. it. di B. Oppo e A. Oppo, Castelvechi, Roma, 2014, 185.

²¹⁰ G. SIMMEL, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, Berlin, 1918.

²¹¹ Cf. IONESCU, *Curs de filosofie a religiei*, 33. Tale teoria è stata discussa da N. Ionescu durante il corso di Filosofia della religione il 6 marzo 1925, tre anni prima dell'arrivo di Cioran all'Università di Bucarest. Ciò nonostante consideriamo che non sia sbagliato affermare che in seguito Cioran conoscerà l'argomento trattato dal professore e darà la propria interpretazione alle idee di Simmel.

²¹² G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, Ed. Piccola Enciclopedia, Milano, 1999, 23.

L'ho vissuto in tutte le sue forme: non resiste né alla curiosità né alla ricerca: il suo mistero, il suo infinito si sviscerano; il suo splendore si appanna; le sue malie si attenuano. È un abito logoro di cui bisogna spogliarsi: come avvolgerci ancora in un Dio cencioso? La sua degradazione, la sua agonia, si protrae attraverso i secoli ma Egli non sopravvivrà a noi, sta invecchiando: i suoi rantoli precederanno i nostri. Una volta esauriti i suoi attributi, nessuno avrà più l'energia di fabbricargliene di nuovi; e la creatura, che li ha assunti e poi respinti, andrà a raggiungere nel nulla la sua più alta invenzione: il suo creatore²¹³.

Dio ha radice nell'immanenza del soggetto. Ciò significa che l'uomo, attraverso l'esperienza soggettiva, fa nascere la coscienza religiosa.

Non poche personalità spiritualmente progredite – scrive Simmel – appagano i loro bisogni religiosi col misticismo (...). Nel volgersi che ora fanno al misticismo è indisconoscibile un doppio motivo. Da un lato, che le forme, le quali fanno scorrere la vita religiosa in una serie di configurazioni obiettive e determinate nel loro contenuto, non soddisfano più questa vita. Dall'altro lato, che la sua aspirazione non è con ciò per avventura uccisa, ma cerca altre mete e vie²¹⁴.

Il misticismo di Simmel ha fatto nascere in Cioran il desiderio di capire l'esperienza della propria interiorità. Dal confronto con l'esistenzialismo e con il pensiero vitalista nasce l'interesse per la mistica vissuta dai santi. «Chi non ha frequentato Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce, – scrive – gli è impossibile capire fin dove può andare l'uomo, e continuerà a parlarne ancora dei margini dell'essere umano, senza sapere che una volta nella storia si è raggiunto l'infinito umano»²¹⁵.

Per Cioran il contatto con l'esistenzialismo e con il vitalismo è l'espressione della necessità di sentirsi dalla parte di chi si sente prigioniero dei propri tormenti e angosce. Nella visione cioraniana quindi l'esistenza è fonte di interrogazione nel contesto del duro confronto con se stessi e con Dio. Da qui, scrive:

Il tono uniformemente violento di un ultimatum (non stringato come sarebbe dovuto essere, ma verboso, diffuso, insistente), di un'intimazione rivolta al cielo e alla terra, a Dio e agli *Ersätze* di Dio, in una parola a tutto. Nel furore disperato di queste pagine in

²¹³ CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 174.

²¹⁴ SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, 47.

²¹⁵ CIORAN, *Singurătate și destin*, 306.

cui si cercherebbe in pura perdita una parvenza di modestia, di riflessione serena e rassegnata, di accettazione e di tregua, di fatalismo sorridente, toccavano il loro culmine lo sbrigliamento e la follia della mia giovinezza, così come un'incoercibile voluttà di negare²¹⁶.

In queste righe si avverte il tono tragico che caratterizza il senso di alienazione in forza del quale l'uomo si sente isolato, indifeso, estraneo nelle sue più intime esigenze rispetto al mondo che lo circonda e lo opprime e dal quale egli cerca in qualche modo di evadere per poter realizzare se stesso. Questi elementi esprimono l'affinità fra gli stati d'animo presenti nell'esistenzialismo come pure nello gnosticismo. Si tratta quindi di un miscuglio spirituale che ha avuto un ruolo rilevante nella formazione della *Weltanschauung* di Cioran.

1.3. Letture di gnostici e di mistici

Nel nostro lavoro uno dei punti di riferimento è dato dal *Sommario di decomposizione*, un'opera che segna la conversione alla lingua francese del pensatore rumeno. Il libro è un resoconto del suo passato e delle sue letture più pessimiste, che in una prima versione esce come *Exercices négatifs*: «è una specie di addio alle illusioni ereditate o inconsapevolmente conservate, una teoria dell'esilio metafisico senza pretese filosofiche»²¹⁷. Effettivamente, dopo la filosofia ci sono la poesia, la musica, la mistica, le diverse religioni e spiritualità gnostiche, che hanno certamente influito e consolidato ciò che l'esperienza personale gli aveva rivelato sul mondo, consolidando la convinzione circa la necessità di negare i principi metafisici.

La distruzione – scrive – conseguenza immediata dello spirito di negazione, corrisponde ad un istinto profondo, ad un genere di gelosia che ciascuno prova sicuramente al fondo di se stesso nei riguardi del primo degli esseri, della sua posizione e dell'idea che rappresenta e simboleggia. Ho avuto un bel frequentare i mistici, nel mio foro interiore sono sempre stato dalla parte del Demonio: non potendo eguagliarlo nella potenza, ho cercato di essergli pari almeno nell'insolenza, nell'acredine, nell'arbitrio e nel capriccio²¹⁸.

Ciò che colpisce in queste parole è l'atteggiamento dirompente nei confronti del mondo e, in definitiva, della fede in Dio. La visione critica del

²¹⁶ CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 220.

²¹⁷ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 249.

²¹⁸ CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 221.

cristianesimo costituisce il contesto di ogni negazione. L'impotenza del Dio cristiano a dare consolazione equivale a una delusione spirituale con ripercussioni di ordine esistenziale. Da questa delusione infatti, inizia il percorso singolare e drammatico della vita del filosofo rumeno nel trovare risposta al mistero dell'esistenza.

Un orizzonte spirituale diverso da quello tracciato dalla filosofia viene percepito da Cioran nello gnosticismo e nel misticismo. La stessa questione del senso dell'esistenza che rappresenta uno dei temi fondamentali in filosofia, il nostro autore la sperimenta attraverso lo sguardo di chi si interroga sulla dimensione religiosa e mistica delle cose. «In noi – scrive Cioran – la cosa più profonda è la preoccupazione religiosa. Quando ne siamo preda, è come se risalissimo alle sorgenti stesse del nostro essere. Il che, del resto, è vero, poiché la religione è tutt'uno con i nostri inizi, con ciò che avevano di meglio»²¹⁹.

Al di là di critiche e invettive, Cioran tiene comunque aperta la possibilità di un discorso religioso che possa conferire senso alle cose. Egli fa ciò attraverso la pratica di un sincretismo spirituale da lui percepito fin da giovane.

Ho trascorso, – scrive – parte della mia vita a leggere i mistici, forse per trovarvi una conferma della mia personale esperienza. Li ho letti con grande avidità. Ma ora non più. Sono caduto in uno stato di esaurimento interiore difficile da definire. Sarei dovuto “sprofondare” in una fede, ma la mia natura me lo impediva. Ho sempre avuto la tendenza all'incompiutezza. Da allora è avvenuto qualcosa in me, un depauperamento interiore, lo slittamento verso una lucidità sterile²²⁰.

Attraverso la lettura delle vite dei santi e delle sante Cioran approfondisce i mistici. Quando parla delle proprie estasi addota il linguaggio di Meister Eckhart. Infatti, il mistico tedesco usa il termine *gottheit* per esprimere la deità di Dio, ossia ciò che sta oltre Dio, e che noi possiamo concepire solo in modo negativo come il nulla di ogni pensiero su Dio. In Eckhart la condizione di estasi viene descritta come il termine ultimo in cui tutto riposa, «è la tenebra nascosta dell'eterna deità che è sconosciuta, né mai fu conosciuta, né mai sarà conosciuta. Qui Dio abita sconosciuto in se stesso»²²¹.

Cioran resta profondamente colpito della visione di Eckhart, si sente spiritualmente vicino ai mistici, li capisce perché lui stesso conosce stati di estasi. «È proprio durante quelle notti insonni – scrive – che ho capito

²¹⁹ CIORAN, *Quaderni*, 510.

²²⁰ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 247.

²²¹ M. ECKHART, *Trattati e prediche*, trad. it. di Giuseppe Faggin, Rusconi, 1982, 297.

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»²²². Nella sua vita ci sono state cinque o sei esperienze di estasi²²³, secondo Sylvie Jaudeau queste esperienze sono un «momento essenziale nella vita di Cioran, che ottiene così una spiegazione alle sue precedenti intuizioni e al suo latente malessere. È difficile qualificare questi momenti privilegiati, di cui colpisce la somiglianza con i fenomeni riferiti dai santi»²²⁴.

Per Cioran lo scrittore degli stati ultimi è Dostoevskij, lui che ha saputo rappresentare nei suoi romanzi l'archetipo di chi conosce l'estasi pur non conoscendo la fede. Inoltre conosce molto bene Santa Teresa D'Avila, la cui biografia aveva letto ben cinque volte. I santi sono i personaggi più vicini alla sensibilità religiosa dell'autore e, ai suoi occhi, risultano più affidabili dei filosofi. Secondo Modreanu, la vicinanza ai mistici perviene «da una particolare attrazione intellettuale per un movimento ascendente dell'efficienza del nulla, per la vertigine della comunione impossibile, per l'esaurimento di Dio in un mistero impenetrabile, assunto dalla teologia negativa»²²⁵. Egli non riuscendo a esprimere concettualmente l'estasi da lui vissuta si serve delle esperienze dei mistici.

La lettura dei santi è risentita come necessità quando il mondo non può più essere neanche un ricordo, perché quel residuo di esistenza che la caratterizzava, in quanto pretesto, circostanza o accidente, si è trasformato in nulla. I santi non conoscono cosa è *qui*. Essi non hanno la nozione dello spazio. Perciò si traspongono e ci traspongono così facilmente in altri mondi. (...) Mi darebbe fastidio di essere chiamato discepolo di Schopenhauer o di Nietzsche; ma, potrei fermarmi dalla gioia, se mi chiamassero il *discepolo delle sante?*²²⁶

È impressionante il numero delle sante citate in *Lacrime e santi*, tra le quali prevalgono le mistiche. Il contatto con la dimensione mistica della vita dei santi, che ha al proprio centro Dio, diventa il luogo favorevole nel quale porsi la questione di Dio. Nel filosofo rumeno oltre al forte interesse per la mistica c'è grande attenzione per il fenomeno dello gnosticismo. Gli elementi gnostici hanno avuto un ruolo importante nel formare la

²²² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 103.

²²³ In ciò che riguarda il numero delle esperienze estatiche abbiamo una non concordanza dell'autore. In una intervista a Léo Gillet, sostiene che sono state cinque o sei, in CIORAN, *Un apolide metafisico*, 104. Invece nell'intervista che viene accordata a Sylvie Jaudeau afferma che erano solo quattro, in CIORAN, *Un apolide metafisico*, 248.

²²⁴ S. JAUDEAU, *Conversazioni con Cioran*, 53.

²²⁵ S. MODREANU, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Éditions du Rocher, 2003, 105.

²²⁶ CIORAN, *Cartea amăgirilor*, 198.

concezione negativista e pessimista del filosofo rumeno. La *gnosi* arriva nella sua vita dopo l'esperienza di stati estatici ai quali fa seguito un profondo desiderio di conoscere e comprendere da lui vissuto negativamente. A idee gnostiche fa riferimento *Il funesto demiurgo* (1969), un libro che tratta il tema del Creatore e il suo rapporto problematico con la creatura. Il libro è il risultato della lettura di molti pensatori gnostici appartenenti a un tipo di religiosità diversa dalla fede tradizionale.

Dallo gnosticismo il nostro autore assume l'idea di un dio colpevole, malvagio, irresponsabile, peccatore, fallimentare. Questo dio creatore molto diverso dal buon «Padre» appare come l'unica spiegazione dell'esistenza del male. In tal senso, «ogni esperienza religiosa profonda ha inizio là dove il regno del demiurgo finisce»²²⁷. Per questo si può accedere alla mistica e all'estasi solo quando non si è più parte di questo mondo generato dal dio cattivo.

Tra i pensatori gnostici frequentati da Cioran c'è Marcione di Sinope, il quale, secondo molti studiosi, ha occupato una posizione singolare nella storia dello gnosticismo e del cristianesimo²²⁸. La sua dottrina più di qualsiasi altra eresia ha condotto i primi teologi cristiani alla formulazione della stessa dottrina ortodossa. Marcione predicava un dualismo in cui c'è un dio sconosciuto, salvatore, ma estraneo all'umanità, insomma un dio cattivo che ha creato il mondo. L'idea dell'estraneità del dio buono in rapporto alla creazione è presente in Cioran, il quale scrive:

È difficile, è impossibile, credere che il dio buono, il «Padre», sia implicato nello scandalo della creazione. Tutto fa pensare che non vi abbia mai preso parte, che essa sia opera di un dio senza scrupoli, un dio tarato. (...) Manifestamente, il dio buono non era attrezzato per creare: possiede tutto, fuorché l'onnipotenza²²⁹.

C'è quindi un dualismo in dio in forza del quale un dio viene accusato mentre un altro è giustificato. Per una persona che sperimenta la vita come sofferenza tale concezione dualista nasce dal desiderio di trovare una spiegazione della propria condizione tragica. Da questo punto di vista, il pensiero di Cioran presenta degli aspetti che appartengono al mondo gnostico.

Il fatto che alcune sue idee sono state ispirate dalla gnosi, appare più comprensibile se consideriamo l'indagine di Jonas circa l'affinità tra

²²⁷ CIORAN, *Il funesto demiurgo*, 16.

²²⁸ Il pensiero gnostico di Marcione, con particolare attenzione al tema delle origini dello gnosticismo e del cristianesimo, è approfondito nel volume di H. JONAS, *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001, 137-145.

²²⁹ CIORAN, *Il funesto demiurgo*, 12.

nichilismo, esistenzialismo e gnosticismo²³⁰. Nel pensatore rumeno convivono due mondi²³¹, quello degli gnostici dell'antichità e quello moderno dei filosofi esistenzialisti e nichilisti. La coscienza lo fa sentirsi un estraneo a questo mondo. In ogni atto di riflessione parla tale estraneità. L'aversione per il mondo e la propensione verso un misticismo estraneo alla fede religiosa trovano la loro radice spirituale nella setta gnostica dei bogomili, gli antenati dei catari²³².

Il mio approccio alla realtà – scrive il nostro autore – è molto più romeno che francese. Il senso del destino, il fatalismo, la percezione della storia, tutto questo mi viene dalla mia eredità balcanica. Ha mai sentito parlare dei Bogomili, una setta religiosa simile ai Catari, che si è sviluppata tra i Bulgari? Be', pensavano che il mondo fosse creazione di Satana, perché Dio, che è buono, non avrebbe potuto creare questo mondo che è cattivo. È il mio modo di vedere ... E i Traci, che abitavano anche loro dalle mie parti, e piangevano alla nascita di ogni bambino? Ho impiegato un sacco di parole per dire la stessa cosa in *L'inconveniente di essere nati*²³³.

Sul piano esistenziale in cui la solitudine cosmica è l'unica esperienza accessibile, le letture dei mistici e degli gnostici hanno amplificato in Cioran un contrasto spirituale già esistente. Di fronte al male del mondo tutto sembra condurre a pensare la vita come un prodotto di un dio che occulta la bontà del dio «Padre».

Ogni volta che la consideriamo, che ne scrutiamo le origini, essa ci riempie di meraviglia e ci impaurisce; è un miracolo raccapricciante, che deve venire da *lui*, dio particolare, del tutto a parte. Non serve a niente sostenere che non esiste, quando i nostri quotidiani stupori sono lì, a esigere e proclamare la sua realtà. Mi si opporà che forse è esistito, ma anche morto come gli altri? Quegli stupori non si lascerebbero scoraggiare, si affanerebbero a risuscitarlo, e così durerebbe quanto la nostra meraviglia e la nostra

²³⁰ JONAS, *The gnostic religion*, 320-340.

²³¹ Sotto più di un aspetto la situazione culturale del mondo greco-romano nei primi secoli cristiani presenta ampi paralleli con la situazione moderna. In tal senso Spengler, filosofo frequentato da Cioran, era giunto al punto di dichiarare che le due età sono «contemporanee», nel senso che sono fasi identiche del ciclo di vita delle loro rispettive civiltà.

²³² Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 13.

²³³ E. CIORAN, *Conversazione con Rosa Maria Pereda*, in *Magazine littéraire*, febbraio, 1984.

paura, e la sgomenta curiosità di fronte a tutto ciò che è, di fronte a tutto ciò che vive²³⁴.

La vita appare come un insieme di esperienze paradossali che si succedono nel quadro di un dualismo spirituale. Per uscire dal mondo l'unica via da percorrere è quella della negazione. Questo hanno fatto gli gnostici, i nichilisti, i buddhisti, i mistici. Il profilo spirituale di Cioran è dominato dal legame con coloro che, nonostante le differenze, si assomigliano per l'atteggiamento che li induce a non voler far parte dal mondo presente.

1.4. Il linguaggio e la scrittura del raccontarsi

La scelta di raccontarsi attraverso la scrittura e gli *entretiens* per Cioran è un modo di filosofare. L'io filosofico si fa vedere nell'esperienza immediata della vita che è il luogo unico di espressione spirituale. Egli non va pensato ma raccontato. Ciò che percorre il modo di raccontarsi e la scrittura di Cioran è lo sguardo profondo rivolto verso l'esperienza di sé: è ciò che sta fuori dell'io e che l'io fa suo. Questa esperienza di vita singolare nella quale l'esistenza di chi scrive si pone fra la vita e la coscienza, fra il reale che egli percepisce e il reale che egli riproduce nella sua descrizione letteraria. Cioran con la sua scrittura si posiziona in un quadro dentro cui non si possiede più l'orientamento di sé, praticamente si trova in presenza di un'esperienza inquadabile. C'è sempre un oltre, un'esclusione sofferta che spesso è dipinta con parole, aforismi, lettere, interviste, conversazioni. È questo il linguaggio più appropriato per parlare della verità del suo sé.

1.4.1. La dimensione esistenziale della confessione

In Cioran la scrittura ha indubbiamente un'origine personale, le parole incarnano l'esistenza, esse fanno nascere un linguaggio che è tipico di chi si confessa e disvela l'esperienza della propria coscienza. Egli ammira coloro che raccontano la propria vita. Aveva letto molte autobiografie e ne rimase stupito dallo stile e dalla profondità dell'espressione, dal sentimento consustanziale di tali racconti e scrive: «Divorare una biografia dopo l'altra per persuadersi meglio dell'inutilità di qualsiasi impresa, di qualunque destino»²³⁵.

Perché scrivere di sé e perché mettere in evidenza la propria esperienza dell'abisso esistenziale? La risposta a tali interrogativi si trova nel sottosuolo dell'uomo di cui parla Dostoevskij e nel quale «c'è tutta una

²³⁴ CIORAN, *Il funesto demiurgo*, 25.

²³⁵ CIORAN, *Confessioni e anatemi*, 93.

psicologia»²³⁶. Il carattere esistenziale del *logos* appare quando la scrittura diventa un atto di consapevolezza nel quale il lettore risulta secondario. Attraverso l'autoracconto l'uomo solitario cerca la liberazione dalla condizione di escluso dalla vita sociale. È un ripiegato su se stesso e gravato dai propri ricordi, da angosce e da sofferenze. Considerata in questi termini, la scrittura ha un potere decisamente liberatorio.

La visione cioraniana della scrittura ha risentito fin dall'inizio dell'influenza di Dostoevskij. Nel 1933 il giovane Cioran scrive un articolo *Lo scritto come strumento di liberazione*, qui espone la teoria secondo la quale «lo scritto ha valore solo in quanto mezzo per liberarsi dalle ossessioni, per attualizzarle nella coscienza e successivamente distruggerle»²³⁷. La *psiche* umana, tormentata dalla depressione, si disvela nella parola scritta e la morte come suprema ossessione dell'uomo viene annientata temporaneamente dalla coscienza.

Per Cioran avere qualcosa da scrivere significa sentire la vita con intensità. Da qui deriva il suo interesse per le autobiografie degli altri, da qui il fatto che tutti i suoi libri sono profondamente autobiografici, un'autobiografia mascherata²³⁸. Tutto ciò che egli ha scritto è infatti una specie di terapia contro la malattia psichica, lo sconforto, la depressione. Quando si è contenti non c'è nulla da scrivere, perché non c'è nulla da guarire.

Ho speso – scrive – la mia allegria nella vita, nelle conversazioni; non ne è rimasta per i libri: a loro ho riservato tutto il fiele di cui dispongo. Non riesco a scrivere se non sotto la pressione del mio umor nero; il quale diminuisce appena ne estraggo qualche formula. Nel mio caso non si tratta né di filosofia né di letteratura, ma semplicemente di terapia. Il che forse è piacevole e utile per me, non per il lettore²³⁹.

Cioran fa parte di quei pensatori che hanno dedicato la loro capacità speculativa a descrivere ciò che accade in loro, come avviene nelle *Confessioni* di Agostino, nei *Saggi* di Montaigne, nelle *Confessioni* di Rousseau, oppure nel *Diario* di Kierkegaard²⁴⁰. Per Cioran il significato

²³⁶ DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, 238.

²³⁷ CIORAN, *Singurătate și destin*, 236.

²³⁸ Cf. CIORAN, *Un apolide metafisico*, 144.

²³⁹ CIORAN, *Quaderni*, 478.

²⁴⁰ Riflettendo sugli inizi della confessione come genere letterario vogliamo sottolineare ciò che dice la filosofa Maria Zambrano, secondo lei, «è Giobbe l'antenato della confessione, e dir Giobbe è come dire lamento: è il lamento. È Giobbe che parla in prima persona; le sue parole sono gemiti che ci giungono nello stesso momento in cui vennero pronunciati; è come se li sentissimo, risuonano a viva voce. Questa è la confessione: parola a viva voce». M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, trad. it. di E. Nobili, Mondadori,

esistenziale della scrittura è molto più marcato, esso non rappresenta infatti soltanto un mezzo per sfuggire alla sofferenza psicosomatica, ma uno strumento per sfuggire alla morte o meglio al suicidio.

Il motivo è che lo scrivere, per poco che valga, mi ha aiutato a passare da un anno all'altro, perché le ossessioni espresse 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 (...). 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 tutto quello che si detesta²⁴¹.

Nella scrittura di Cioran molti lettori trovano l'espressione della propria esistenza, cosa che aiuta anche loro a sottrarsi al suicidio. Ma cosa rende possibile tale empatia con un'autore dallo stile molto personale? La risposta di Cioran è la seguente:

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, 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 infermità²⁴².

Cioran stupisce il lettore per il modo di scrivere aggressivo, passionale, ossessivo. Egli piace perché dice pubblicamente ciò che generalmente si ripete sottovoce, ciò che di solito non va detto. Egli, in tal senso, non scrive per esigenze letterarie ma per consentire alla vita di

Milano, 1997, 41. Inoltre, come ha fatto notare Michel Foucault, la confessione era un momento essenziale nell'ascesi della filosofia greco-romana legata alla «cura di sé» e al «conosci te stesso», essa costituiva la soggettivazione di sé all'interno di un esercizio di sé su se stesso. È solamente con l'ascesi cristiana che il concetto di confessione degli antichi assume anche un valore spirituale, in esso «è il soggetto che viene guidato a dover essere presente all'interno del discorso vero come oggetto del suo proprio discorso vero. Nel discorso di chi viene guidato, il soggetto dell'enunciazione dovrà essere il riferimento dell'enunciato: questa è la definizione della confessione. Nella filosofia greco-romana, al contrario, chi dovrà essere presente come tale all'interno del discorso vero, è chi dirige». M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2003, 367.

²⁴¹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 21.

²⁴² CIORAN, *Un apolide metafisico*, 26.

esprimersi. La dimensione esistenziale della scrittura deve intendersi nei termini della confessione, nella quale affiorano non soltanto sentimenti e desideri, ma lo sforzo stesso di esistere che costituisce l'essenziale della vita. In tal modo, la scrittura diventa un'esperienza fondamentale del soggetto in quanto lo aiuta a superare lo sconforto. Scrivere è un bisogno.

Mi aggrapperò – scrive Cioran – a questi quaderni perché sono l'unico contatto che io abbia con la *scrittura*. Da mesi non scrivo più niente. Ma questo esercizio quotidiano ha del buono, mi permette di riavvicinarmi alle parole, e di riversarvi le mie ossessioni e le mie ubbie: a essi saranno consegnati l'essenziale come l'inessenziale²⁴³.

La confessione è efficace perché rivela la profondità della vita. «Sicuramente – scrive il nostro autore – ha un senso profondo il fatto che abbia scritto un intero libro sulle lacrime (e i santi). Tutto ciò che ho scritto si riconduce a questo, a lacrime aggressive. Un troglodita e un esteta»²⁴⁴. Il disvelamento del sé di Cioran avviene attraverso forme letterarie che possano incarnare la vita interiore. Tutto ciò si esprime unicamente con aforismi, aneddoti, racconti, e non con concetti, con pensieri che allontanano dalla vita reale. Ciò che il nostro autore scrive è una confessione personale del suo dramma, della verità su sé stesso e, in definitivo, della verità assoluta. Confessarsi è un modo di svelare una vita segreta di confusione e disperazione. Quando l'uomo sente su di sé il peso dell'esistenza ha bisogno che la sua vita gli si riveli insensata, ciò vuol dire che «si scrive con passione, con verità, solo quando si è alle strette. La mente lavora sotto pressione. In condizioni normali è improduttiva, si annoia, annoia»²⁴⁵.

Senza una disperazione profonda l'uomo non uscirebbe da sé, perché è la forza della disperazione che lo determina a parlare di sé. «La disperazione intensa e irrimediabile – scrive – non può oggettivarsi che nelle espressioni grottesche. Il grottesco è infatti la negazione assoluta della serenità, stato di purezza, di trasparenza e di lucidità, così lontano dalla disperazione, da cui invece non possono scaturire che il nulla e il caos»²⁴⁶. La vita non esprime solo lamento, ma come consapevolezza del fatto che di fronte alle ossessioni della vita l'unica cosa da fare è respingerle, liberarsene almeno temporaneamente. Con la scrittura Cioran realizza una terapia degli stati negativi che conferisce sollievo anche a chi è rimasto senza speranza. In lui il dispiegamento filosofico dell'esistenza che avviene attraverso la

²⁴³ CIORAN, *Quaderni*, 727.

²⁴⁴ CIORAN, *Quaderni*, 896.

²⁴⁵ CIORAN, *Quaderni*, 894.

²⁴⁶ CIORAN, *Al culmine della disperazione*, 29.

confessione si esprime oltre i libri, attraverso le lettere, i quaderni, il dialogo.

1.4.2. *Filosofare per le lettere*

La riflessione esistenziale di Cioran presuppone la decisione ferma di guardare ingenuamente in sé e intorno a sé.

Il frammento – scrive – è il mio modo naturale di esprimermi, di essere. Sono nato per il frammento. Il sistema invece è la mia schiavitù, la mia morte spirituale. Il sistema è tirannia, asfissia, vicolo cieco. Il mio opposto, quanto a forma mentale, è Hegel, e a dire il vero chiunque abbia fatto dei propri pensieri un corpo dottrinale²⁴⁷.

Ciò si addice molto anche alle lettere che Cioran ha scritto per tutto il corso della sua vita. In esse l'autore presenta soprattutto il modo personale di convivere con i momenti difficili della vita, con i mali quotidiani, con le crisi esistenziali. Le sue lettere sono frammenti di autobiografia ed eventi della storia di un destino. Sullo sfondo di queste lettere troviamo la scrittura diventata lirismo personale. In essa prende forma quel tipo di filosofia che esprime la percezione immediata degli attimi vissuti. Scrive il pensatore rumeno: «mi sono perso nelle lettere per l'impossibilità di uccidere o di uccidermi. È stata solo questa incapacità, questa vigliaccheria a far di me uno scribacchino»²⁴⁸. È con la proclamazione del primato della vita sulla ragione che si vuole dire come non si può arrivare a conoscere la diversità di manifestarsi della vita se non si possiede una vera passione in prima persona per il presente vissuto.

Le lettere cioraniane costituiscono il luogo d'incontro tra l'io e il tu; la conversazione attraverso le lettere ha un profondo significato filosofico e religioso. In esse si stabilisce un autentico esercizio spirituale della conoscenza di se stessi infatti, «la conversazione con un assente, la lettera è un evento maggiore di solitudine. La verità di un autore è da ricercare piuttosto nella sua corrispondenza che nella sua opera. L'opera spesso è una maschera»²⁴⁹. La scrittura delle lettere ci va vedere una scelta essenziale, quella di comunicare le verità della propria vita. Come ha fatto notare bene Eugène Van Itterbeek, non c'è niente da stupirsi che nell'intimità della comunicazione epistolare di Cioran, si mostrano soprattutto quei pensieri che stanno al centro delle sue preoccupazioni religiose²⁵⁰.

²⁴⁷ CIORAN, *Quaderni*, 758.

²⁴⁸ CIORAN, *Quaderni*, 17.

²⁴⁹ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 9.

²⁵⁰ Cf. E. VON ITTERBEEK, «Dieu dans les lettres de Cioran à Armel Guerne», in *Les Cahiers du Moulin*, N°10 –Avril 2007 – *Le porte* (2), 7. In questo articolo l'autore fa

Fin dai primi articoli giovanili Cioran si è esercitato nel narrare la propria vita nella forma epistolare anche nei momenti quando non sentiva di rivolgersi direttamente a nessuno, quindi scrivendo a se stesso. L'autore scrive come uno che vive il senso della ricerca, dentro di sé c'è la consapevolezza di un processo esistenziale. Non si tratta solo di un percorso di vita ma della vita presente. La profondità si osserva già dalle prime lettere quando il giovane pensatore inizia ad avvertire l'aspetto negativo della vita, diventando cosciente di ciò che lo distingue da tutti quelli che non sono stati segnati in tenera età da un'inquietante lucidità. Di questa esperienza parla in una delle lettere a Bucur Țîncu nel 1930: «Alla mia età pochi conoscono cos'è il dolore e la malattia. Forse per questa ragione io percepisco alcune cose meglio degli altri. La sofferenza ti pone continuamente davanti alla vita, ti tiene lontano da ciò che è spontaneo e irrazionale, ti trasforma in un'essere assolutamente contemplativo»²⁵¹.

Nell'agosto del 1932 nell'articolo *Lettera dalla solitudine*, Cioran evoca l'importanza del ritiro temporaneo dal ritmo della vita quotidiana. L'intero articolo appare come la sintesi di una teoria della solitudine. La solitudine è presentata come predisposizione alla conoscenza della verità²⁵²,

una condizione esteriore necessaria per delineare realtà non individualizzabili quando ci si è immersi nella vita. Per la vita interiore e soggettiva, la solitudine costituisce il quadro migliore per chiudere le ferite di chi ha sofferto a causa della vita, perché in nessun altro luogo se non nella solitudine delle montagne si può raggiungere la giusta sapienza della vita²⁵³.

Nell'agosto del 1933, un anno più tardi, appare *Lettera dalle montagne*, un articolo in cui Cioran nuovamente racconta la sua esperienza

riferimento, oltre alla corrispondenza di Cioran con il poeta Armel Guerne (1911-1980), alle lettere tra Cioran e il giovane padre domenicano M.-Dominique Molinié negli anni 1944-1947. Di quest'ultima corrispondenza conosciamo soltanto le lettere del padre domenicano, e dal loro contenuto possiamo affermare l'interesse profondo di Cioran per le questioni religiose. Padre Molinié (1918-2002) è entrato a far parte dall'ordine domenicano nel 1944. Senz'altro l'incontro con Cioran è avvenuto a Parigi nel 1944, probabilmente all'Institut Catholique. Cf. http://pere-molinie.com/index_fr.php. Sito consultato 4-04-2015.

²⁵¹ CIORAN, *12 scrisori de pe culmile disperării*, 33. Le lettere del presente volume sono state inviate, da Emil Cioran nel periodo (1930-1934), agli amici romeni Bucur Țîncu, Petre Comănescu, Arșavir Acterian, Mircea Eliade e Nicolae Tatu.

²⁵² A tal proposito rimandiamo allo studio di Foucault circa le tecniche del sé nella Grecia arcaica, e in modo particolare alla seconda tecnica, quella dell'isolamento, *anakhōrēsis* (l'anacoresi). «Considerato all'interno delle tecniche di sé relative alle epoche più arcaiche, l'isolamento stava a indicare un certo modo di distaccarsi, di assentarsi – ma restando sul posto – dal mondo all'interno del quale si era situati». Cf. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, 41-42.

²⁵³ CIORAN, *Singurătate și destin*, 107.

interiore in quanto intimo incontro con l'ineffabile bellezza, con le realtà affascinante, con l'infinito, e, allo stesso tempo, con la sofferenza profonda e la tragicità della vita. Si tratta di un'esperienza spirituale, le montagne qui hanno il ruolo di confine tra la trascendenza e l'immanenza della condizione esistenziale dell'uomo. Si può notare un salto qualitativo attraverso quale l'autore mette in questione il proprio essere partendo dalla prospettiva del «mondo che rimane un non-senso universale, illuminato a volte dai riflessi di una bellezza lontana»²⁵⁴.

Nella scrittura di Cioran filosofare per le lettere costituisce il modo immediato di esprimersi di chi ha raggiunto l'estrema lucidità della coscienza di esistere. La lucidità degli scritti cioraniani è anche il motivo sostanziale da cui sorgono le sue lettere.

Non è mai stato nelle mie intenzioni lasciare un'«opera», ma esprimere, il più brevemente possibile, la mia opinione su ciò che chiamiamo vita e morte. Dunque mi sono collocato fuori dell'arte. I miei scritti non sono quelli di uno scrittore. In ogni caso, il fatto di scrivere in sé non mi interessa più, ammesso che mi abbia mai interessato²⁵⁵.

A questo proposito, le lettere del giovane Cioran si distinguono da quelle del vecchio Cioran, evidenziando un chiaro processo di maturazione spirituale e filosofica dello scrittore. Infatti, in una nota del 10 marzo 1969 scrive: «Quelle lettere sepolte lassù hanno avuto un peso nella mia vita, le ho attese, sono state causa di tanti miei tormenti; ora se ne stanno qui, e non ho nessuna voglia di scorrerle»²⁵⁶. Il mutare dal giovane pensatore disperato all'anziano moralista rassegnato è riconoscibile dalle lettere in un modo più diretto che dai libri.

Il fatto che oggi siamo a conoscenza di quasi la maggior parte delle lettere di Cioran, ci dà la possibilità di cogliere i vari significati del linguaggio, della scrittura e della *Weltanschauung* del pensatore rumeno. Nello stesso tempo, siamo convinti che tale aspetto ha inciso molto sul fatto che tanti dei suoi critici e interpreti non sempre hanno avuto la giusta misura nel giudicarlo, proprio perché non sapevano una parte essenziale,

²⁵⁴ CIORAN, *Singurătate și destin*, 224. La mancanza del destinatario significa che con l'utilizzo del termine "lettera", l'autore vuole sottolineare piuttosto l'importanza del contenuto e il bisogno personale di esteriorizzare un'esperienza spirituale singolare. La lettera senza destinatario è significativa per comprendere l'uomo radicalmente solitario. Tale procedimento riappare in Cioran più tardi con la *Lettera su alcuni impasses* in CIORAN, *La tentazione di esistere*, 93-113.

²⁵⁵ CIORAN, *Quaderni*, 763.

²⁵⁶ CIORAN, *Quaderni*, 772.

quella della vita reale dello scrittore con la quale si viene in contatto soprattutto attraverso la corrispondenza²⁵⁷.

Nelle lettere mandate e ricevute esistono molte prove e testimonianze che suggeriscono il vero portreto della spiritualità di Cioran, un'aspetto molto importante per il nostro lavoro. Un esempio che vogliamo riportare in modo particolare è una nota del diario di Jeni Acterian che nel 1938 scrive:

Ho ricevuto una lettera da Emil Cioran. È in uno stato che immaginavo. Solitario, terribilmente tormentato. Ho fatto bene di avergli scritto. Nella storia di due persone che si scambiano tra di loro delle buste piene di amarezza, è talmente tanta tristezza che mi pare strano come ciò può essere tuttavia considerata gioia. Poca gioia porta con se un'irrimediabile tristezza²⁵⁸.

Filosofare per le lettere ha condotto Cioran a un'interessante corrispondenza con il padre domenicano Moliniè²⁵⁹. I problemi che prevalgono nelle loro lettere come la morte, la solitudine, la fede, Dio, sono riconducibili alle preoccupazioni che Cioran aveva portato con sé a Parigi luogo dove, scrive egli, «tutto si gode qui, persino Dio. Gli stessi francesi credono letterariamente in esso e il più arduo cattolico sopporta una formula atea, se è suggestiva e paradossale»²⁶⁰. Per il pensatore rumeno Parigi rappresentava fin dal primo soggiorno il luogo dei confronti e delle conversazioni con i pensatori occidentali, ma soprattutto con i falliti del mondo che fanno pensare non agli uomini ma alle «ombre umane». La capitale francese è vista come archetipo di approfondimento del proprio dramma, della propria solitudine, del proprio fallimento, e Cioran nei *Frammenti del Quartiere Latino* del 1938, citando Rilke, la descrive così:

²⁵⁷ A tale proposito vogliamo indicare soprattutto il volume *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, un'antologia che riassume i testi su Cioran scritti in Romania nel periodo 1934-1989. A nostro parere molti di questi testi sono stati concepiti senza conoscere il vero muovente di quei pensieri, radicali e paradossali, che il filosofo di Râșinari ha messo in scritto nei suoi libri. Per una costruzione autentica della personalità cioraniana è necessario conoscere il suo epistolario.

²⁵⁸ J. ACTERIAN, *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit*, in *Pro și Contra Emil Cioran*, 121. Precedentemente, Cioran che si trovava da pochi mesi a Parigi, aveva scritto una lettera a Jeni Acterian, amica e studiosa della filosofia. In questa lettera del 28 marzo 1938, l'autore confessa infatti la nuova condizione esistenziale che stava vivendo a Parigi, perseguitato dalla solitudine e dall'impossibilità di trovare una speranza per la vita, un senso all'esistenza, una fede religiosa: «Dopo tutte le grandi crisi religiose, si rimane con un gusto di vuoto dell'essere, che non lo puoi sconfiggere per niente». Cf. CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 244.

²⁵⁹ Per una consultazione completa delle lettere di padre Molinié a Cioran rimandiamo a *Lettres à Cioran*, in *Cahier Cioran*, 494-505.

²⁶⁰ CIORAN, *Singurătate și destin*, 321.

Ricordate quanto scrive Rilke su Parigi, all'inizio di I quaderni di Malte Laurids Brigge, un'autobiografia coraggiosa fino alla demenza: "E così, qui dunque viene la gente per vivere, crederei piuttosto che si muoia, qui." (...). Non vieni qui per morire, bensì per dare più poesia alla noia, per abbandonarti esteticamente all'infelicità, per scivolare lievemente sulla dimensione della propria solitudine. Perciò scrivevo a Mircea Eliade che ogni tristezza è una solidarietà con Parigi²⁶¹.

Indubbiamente le lettere testimoniano gli eventi più importanti della vita di Cioran come, per esempio, il periodo della disperazione, il cambiamento della lingua, la condizione di esiliato. Per comprendere la *Weltanschauung* del nostro pensatore le lettere diventano ancora più significative con il suo avvicinamento alla «catastrofe finale»²⁶² come chiama la morte. Nelle lettere della vecchiaia possiamo osservare che l'approccio della scrittura di Cioran ne risente pienamente la trasformazione. Dopo 1987 quando scrive l'ultimo suo libro *Confessioni e anatemi*, le lettere diventano per il pensatore rumeno la forma principale di scrittura. Dentro di sé si produce una rottura, come ce lo indica la lettera del 1987 all'amico Wolfgang Kraus: «Qualcosa si è rotto dentro di me. In fine, sopporto le conseguenze della mia concezione del mondo. È vero che leggo ancora molto, ma non ho più la voglia di scrivere»²⁶³. E ancora nel 1988, scrive:

In un certo senso, posso dirvi che io non sono più me stesso. Segni di vecchiaia e stanchezza? La verità è che dentro di me qualcosa si è infranto. Non so se è una crisi che durerà o passerà, anche se la prima, che è definitiva, mi sembra inevitabile. Sono diventato il mio proprio allievo. Non puoi negare all'infinito. Che c'è di buono nel calunniare l'universo? Non posso convertirmi al nulla, e tuttavia non considero la mia vita un fallimento²⁶⁴.

²⁶¹ CIORAN, *Singurătate și destin*, 321. Il citato a cui si riferisce Cioran è in R.M. RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, trad. it. di F. Jesi, Garzanti, Milano, 2002, 1.

²⁶² CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 300.

²⁶³ CIORAN, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, 236.

²⁶⁴ CIORAN, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, 238. Cioran ribadisce il sentimento della rottura in altre lettere dello stesso periodo, così succede con una lettera del 1990 inviata al vecchio amico Arșavir Acterian: «Caro Arșavir, mi sento stanco quasi di tutto. (...). Qualcosa si è rotto dentro di me, mi sento gli organi schiacciati. Ho deciso di non scrivere più. Finalmente, la sapienza...», in CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 242. E un'altra volta, nella lettera del 1991, rivolta al più giovane amico Gabriel Liiceanu, scrive: «Da un po' di tempo qualcosa si è rotto dentro di me, e mi ricordo le parole di Iorga: "Io non sono più io". Sto esagerando, ma in definitivo ho ragione. Deve avere un

Arrivato alla sera della vita, Cioran parla di una nuova esperienza che procede nella stessa lucidità della coscienza: è l'esperienza del distacco dal mondo. Il desiderio del distacco, della rottura, della separazione, era sempre stato in lui anche nella giovinezza. Anzi per un pessimista esso inizia con l'istante primordiale della vita ma l'avanzare degli anni gli cambia il modo di rapportarsi al mondo. La lucidità dell'io si manifesta diversamente nell'età giovane rispetto all'età anziana. Il distacco costituisce un'aspirazione continua nella vita. Attraverso la scrittura egli era riuscito a fare ritardare e rimandare il momento della rottura finale. Le ultime lettere testimoniano un Cioran che non ha più voglia di scrivere e che vuole affrontare direttamente il sentimento tragico della vita, spesso lo fa con ironia liberatoria.

Non ho più l'età – scrive – in cui si scrivono lettere appassionate, ingiuste aggressive o tenere. In altre parole, ormai posso scriverne solo di incolori e di ragionevoli. Che rovina! A farmi riflettere sul tema della saggezza è stata in fondo la diminuzione progressiva delle mie capacità e delle mie doti²⁶⁵.

Le lettere cioraniane molto spesso hanno un profondo sfondo filosofico, esse nascono dagli attimi vissuti e sofferti, per finire con l'esprimere il dramma del destino di colui che si sente abbandonato nel proprio mondo. Attraverso le lettere l'autore si mostra ma senza dimostrarsi, «in fondo i libri sono degli accidenti, le lettere avvenimenti: da qui la loro sovranità»²⁶⁶. La corrispondenza di Cioran ci insegna *tout court* che per avere una comprensione autentica della sua opera bisogna leggerla alla luce delle lettere.

1.4.3 *Filosofare per diario e per conversazione*

L'autobiografia insieme a una lunga serie di riflessioni personali evidenziano nel caso di Cioran, un pensiero in cui le ossessioni e i tormenti della vita si convertono in espressioni filosofiche. Con i pensieri annotati nei *Quaderni*, nel *Taccuino di Talamasca*, Cioran entra a far parte dalla lunga tradizione di quelli autori come Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Charles Baudelaire, Ludwig Wittgenstein, Maurice Barrès, Léon Bloy, Paul Valéry, Karl Jaspers, Simone Weil. Ma non è stato solo il diario, il pensatore rumeno ha eccelso nel conversare e lasciare interviste, scrive infatti: «Ho sempre attribuito grande importanza alla conversazione, che talvolta ho

significato il fatto che ho rinunciato a scrivere e che non lo sento come un dispiacere». CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 302.

²⁶⁵ CIORAN, *Quaderni*, 903.

²⁶⁶ CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, 10.

considerato l'unica scusa del vivere»²⁶⁷. Effettivamente nella visione cioraniana si scrive quando si sta male per superare il malessere, non quando si è di buon umore. È con la vecchiaia che il pensatore rumeno predilige l'oralità della parola, mostrandosi fino all'ultimo non tanto l'uomo della scrittura quanto piuttosto l'uomo della parola, un'uomo che ama «parlare la filosofia»²⁶⁸.

Gli scritti cioraniani di carattere fortemente autobiografico indicano una cosa molto chiara: la scrittura sorge nella sofferenza. Tutto ha un altro significato nella sofferenza. «Un uomo è interessante solo se racconta le sue sofferenze, i suoi insuccessi, i suoi tormenti»²⁶⁹. La sofferenza avvicina l'uomo alle verità vive. Chi sceglie di raccontare la propria sofferenza vuole esprimere la propria verità. Questo tipo di esperienza la incontriamo a Wittgenstein che, sul fronte della guerra, scrive che «solo la morte dà significato alla vita»²⁷⁰. La vita però sta da una parte e la morte dall'altra è questo l'abisso più profondo che l'uomo conosce.

Il racconto di ciò che è vissuto in piano esistenziale, costituisce una modalità spirituale di affrontare gli abissi della condizione umana. Cioran sente il bisogno di annotare, di raccontare e di discutere le proprie esperienze quotidiane convinto che in esse risiede quell'unica verità con la quale deve misurarsi. C'è quindi un approccio filosofico con cui si coglie il significato degli attimi vissuti, questi appaiono come sentieri che conducono alla verità. In questione è quindi la verità di cui Cioran afferma che,

è una verità del momento, una verità umorale, dal carattere transitorio, prodotta spontaneamente dallo stato in cui ero quando l'ho sentita. È proprio questo infatti: una verità provata, sentita, sorta dall'«anima» e non dal ragionamento. Giacché è fin troppo vero che vivo nell'orrore non per scelta ma per fatalità. L'orrore è il sale della vita, l'orrore è tormento, e ho talmente sofferto nella vita che non posso più vivere senza soffrire²⁷¹.

È una caratteristica del filosofare cioraniano quella che non c'è niente di più filosofico dal riflettere sulle cose sperimentate in prima persona. La filosofia è l'evento del pensare e d'incontrare se stessi in relazione al mondo, agli altri, a Dio. In questo modo, raccontarsi è la libertà dello spirito avviato alla ricerca della verità di se stesso. «Chiamo discussione essenziale – scrive Cioran – quella che si potrebbe avere anche con se stessi come unici

²⁶⁷ CIORAN, *Quaderni*, 797.

²⁶⁸ J. DERRIDA, *Points de suspension*, Entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Editions Galilée, Paris, 1992, 211. Traduzione all'italiano è la nostra.

²⁶⁹ CIORAN, *Quaderni*, 744.

²⁷⁰ L. WITTGENSTEIN, *Diari segreti*, trad. it. F. Funtò, Laterza, Bari, 1987, 114.

²⁷¹ CIORAN, *Quaderni*, 793.

interlocutori. Dire cose che vengono dall'intimo del proprio essere, parlare di Dio, del suicidio, di tutto ciò che riguarda solo se stessi»²⁷². C'è un senso filosofico in Cioran simile a quello che conoscevano gli antichi, amanti della sapienza, una sensibilità che si esprime come un esercitarsi spiritualmente e che Pierre Hadot descrive così:

Questa intima connessione fra il dialogo con altri e il dialogo con sé ha un significato profondo. Solo colui che è capace di un vero incontro con altri è capace di un incontro autentico con se stesso, e l'inverso è ugualmente vero. Il dialogo non è davvero dialogo se non in presenza di altri e di sé. Da questo punto di vista, ogni esercizio spirituale è dialogico, nella misura in cui è esercizio di presenza autentico, a sé e agli altri²⁷³.

La verità si esprime nella vita tramite fatti ed eventi, spesso però esso viene occultato per causa della concettualizzazione dei vari sistemi di pensiero. Il modo puro di fare filosofia significa fare l'esperienza dell'essenziale come l'inessenziale o come il vivibile, il sperimentabile. «Niente infatti – scrive – è più inaridente e più futile della ricerca esclusiva dell'idea. L'insignificante deve avere diritto di cittadinanza, tanto più che è per suo tramite che si accede all'essenziale. L'aneddoto è all'origine di ogni esperienza fondamentale. È per questo che è assai più accattivante di qualsiasi idea»²⁷⁴.

L'aspetto filosofico che possiamo afferare dagli scritti autobiografici, consiste nella capacità del pensatore di rapportarsi dialogicamente a se stesso, la conversazione con il proprio io diventa una meditazione sul proprio sé. Raccontarsi in tale maniera costituisce il luogo privilegiato dell'autoconoscenza. Nelle annotazioni contenute nel *Taccuino di Talamanca* troviamo riferimenti alla luce dei quali si riesce meglio a capire i momenti della vita che segnano l'intera esistenza di una persona. Tali momenti si sentono, scrive Cioran:

Quando desideri moltissimo essere solo, convinto che, faccia a faccia con te stesso saresti in grado di scoprire verità rare, uniche, sconosciute; e poi la delusione, grande come la speranza, quando finalmente sei solo e non sorge nulla da quella solitudine molto aspettata. Tutto ciò che è vero in me nasce dalle timidità della mia giovinezza. A loro devo che sono così come sono, nel senso buono della parola. Senza di essi, sarei un zero assoluto e la vergogna di

²⁷² CIORAN, *Quaderni*, 771.

²⁷³ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino, 2005, 46.

²⁷⁴ CIORAN, *Quaderni*, 727.

me stesso mi avrebbe tormentato incessantemente. Quanto ho sofferto da giovane per causa di loro! E adesso, sono sempre esse che mi salvano²⁷⁵.

Le confessioni, le testimonianze, i racconti, rappresentano il modo singolare di fare filosofia. I trenta quattro quaderni di Cioran sono gli esercizi filosofici di un'uomo che impara a conoscersi nell'esperienza della solitudine. Per lui filosofare si identifica con vivere, cioè si può scrivere e parlare filosoficamente soltanto nei confronti del proprio essere. Il nostro autore racconta la sua vita e si esercita nell'arte del filosofare. L'aspetto biografico è centrale negli scritti e negli *entretiens* a tal punto che, come ha notato bene Bollon: «dal conflitto permanente con se stesso aveva fatto un principio di pensare e, in generale, di esistere»²⁷⁶. Una testimonianza importante su quanto sia stata decisiva per il nostro autore l'esperienza della solitudine è indicata da Simone Boué nella prefazione ai *Quaderni*: «Gli avvenimenti che riporta, le scene che descrive (per esempio l'annuncio della morte di sua madre), scene a cui ho assistito, sono impressi nella mia memoria – un ricordo che a volte è molto diverso rispetto alla testimonianza di Cioran. Il fatto è che lui li ha vissuti e provati da solo. Il fatto è che sempre e dovunque lui è solo»²⁷⁷.

La solitudine dunque diventa un modo di essere. Il pensatore è solo e la solitudine fa crescere i ricordi che hanno la stessa realtà di ciò che lo circonda. Solo nella solitudine infatti le cose ti tengono veramente compagnia, solo la nostra solitudine può incontrare quella di un altro. Nei *Quaderni* si avvertono spesso sentimenti diversi ma tutti segnati dalla solitudine: l'entusiasmo per le vite dei santi e dei mistici da una parte, la mancanza della vocazione alla santità dall'altra; l'incapacità di una fede religiosa e l'impossibilità di non confrontarsi con tale fede; la disperazione innata e l'amore per una vita invivibile. Sono testimonianze che mostrano uno spirito profondamente solitario che è alla ricerca del «cammino che porterà il buio più intenso alla luce»²⁷⁸.

Le numerose annotazioni lasciano l'impressione che si tratterebbe di un percorso individuale dell'autore propenso alla "cura di sé". Per Cioran questo è una stato esistenziale orientato alla verità di se stesso che è una verità personale, quindi bisogna essere intesa diversamente dal suo senso tradizionale ereditato dal cristianesimo. Scrive infatti:

Solo in quanto non conosco me stesso posso realizzarmi e fare qualcosa. Conoscere se stessi, per fortuna, è impossibile. Non c'è

²⁷⁵ E. CIORAN, *Caietul de la Talamanca*, trad. ro di M. Emanoil, Humanitas, Bucuresti, 43.

²⁷⁶ P. BOLLON, *Cioran, l'hérétique*, Gallimard, Paris, 1997, 13.

²⁷⁷ CIORAN, *Quaderni*, 10.

²⁷⁸ BOLLON, *Cioran, l'hérétique*, 277.

niente, infatti, che paralizzi quanto sapere a che punto siamo, soppesare i nostri difetti e i nostri meriti, vedere con esattezza le nostre capacità. Solo chi si inganna su di sé e ignora i segreti moventi delle sue azioni può operare. Un creatore che sia trasparente a se stesso non crea più. La conoscenza che ha di sé lo trasforma in critico – di sé e degli altri. La conoscenza di sé soffoca il nostro demone²⁷⁹.

Questo testo mostra che tutto quanto vi accade è dentro a chi scrive e spesso i brani della narrazione sembrano formare un labirinto. Filosofare attraverso il racconto della propria vita significa far coesistere il pensiero aforistico con lo stile narrativo. Tale unità letteraria è l'indole dell'uomo sofferente in cui la verità si mostra senza mai svelarsi completamente. Qui la verità è solamente suggerita dal contesto esistenziale, estetico, spirituale e talvolta mistico. Lo sfondo intimo contenuto nei quaderni e nei numerosi dettagli degli *entretiens* fanno capire che la biografia costituisce il punto chiave per l'io cioraniano. Tutti gli scritti sono connessi alla propria vita del pensatore.

1.4.4. *Filosofare per scritto*

Lo sfondo autobiografico degli scritti del pensatore rumeno è certamente una chiave di lettura per un'opera vista nella prospettiva di una filosofia della scrittura. La scrittura rappresenta una pista solida per comprendere l'io filosofico dello scrittore che non ha mai scritto una sola riga in uno stato di normalità²⁸⁰. Con questo si vuole dire che nella scrittura cioraniana non si tratta semplicemente di uno stile e, soprattutto, non si intende seguire una precisa logica per esporre le idee. Ciò che è significativo sta nel fatto che la parola acquisisce un potere filosofico nel contesto chaotico in cui «ciò che si afferma come anti-letterario è una potente fonte di letteratura»²⁸¹.

L'autore si abbandona all'aforismo e al frammento, attraverso questi egli esprime una filosofia vissuta che è la filosofia dell'io. La struttura aforistica degli frammenti spiega in grande parte l'intensità degli scritti cioraniani. È noto che la brevità dell'aforisma presuppone la concentrazione di una massima quantità d'informazione in un minimo di parole. Tale arte

²⁷⁹ CIORAN, *Quaderni*, 252.

²⁸⁰ Cf. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 213.

²⁸¹ N. CAVAILLES, *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*, CNRS Éditions, Paris, 2011, 379. La traduzione all'italiano è la nostra. A questo proposito, Cavailles ha notato molto bene: «Cioran, son désespoir, ses rages métaphysiques et ses boutades misanthropiques, ses suicides ratés et ses transfigurations oiseuses, Cioran n'a jamais rien valorisé plus que ce chaos ; il n'offre rien de plus précieux», in CAVAILLES, *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*, 383.

della *brevitas*, di dire molto in poche parole, sorge nella tradizione antica delle massime²⁸². A tale proposito siamo d'accordo con l'affermazione di Constantin Zaharia circa i frammenti del *Îndreptar pătimăș*²⁸³, secondo egli:

L'Ecclesiaste può essere considerato l'archetipo di molti dei testi contenuti qui. Da questo punto di vista, la tonalità poetica è fortemente sostenuta dalla topica arcaica, (...). L'effetto poetico delle frasi di Cioran si devono in grande misura a questa tecnica che, in rapporto agli sviluppi della lirica moderna, può apparire anacronica, ma che in realtà è in perfetta sintonia con l'orizzonte di pensiero e di (non)credenza del giovane ribelle²⁸⁴.

Nella scrittura autobiografica Cioran introduce l'ironia che spesso diventa autoironia, si tratta del tentativo di assumersi la tragicità esistenziale in cui si sente irrimediabilmente immerso e davanti alla quale deve resistere. Di tale esercizio dell'ironia egli scrive che,

palesa la mancanza di serietà dell'esistenza. L'io converte il mondo in niente, perché l'ironia procura sensazioni di potenza solamente dopo che tutto è stato abolito. La prospettiva ironica è un sotterfugio del delirio di grandezza. Per consolarsi della propria inesistenza, l'io diventa tutto. L'ironia raggiunge la serietà quando si innalza alla visione implacabile del niente. Il tragico è lo stadio estremo dell'ironia²⁸⁵.

In tale visione pessimistica dell'esistenza tutto porta a una sola attività: scrivere. Scrivere, ma perché scrivere? Scrivere significa innanzitutto un modo di porsi di fronte al non-senso e all'oppressione dell'essere-nel-mondo. Lo ribadisce numerose volte il nostro autore:

Tutto ciò che ho scritto finora mi è servito a tradurre le mie crisi di *cafard* o a liberarmene attraverso l'espressione. Una funzione terapeutica, ecco a che cosa si riduce per me l'atto di scrivere: far saltare la tirania del *cafard*. Di qui la monotonia dei miei libri, nei

²⁸² Possiamo affermare che Cioran con il stile della scrittura breve e aforistica, si aggiunge alla tradizione degli scrittori che hanno utilizzato il frammento sia come forma letteraria sia come forma filosofica. Così la incontriamo a partire dai *rhema* degli antichi ai moralisti francesi, passando dai teorici del frammento nel primo romanticismo tedesco fino ai più recenti pensatori Nietzsche e Blanchot.

²⁸³ E. CIORAN, *Îndreptar pătimăș II, 70 de fragmente inedite*, Humanitas, București, 2011. Si tratta qui della seconda parte degli 140 frammenti che Cioran aveva scritto negli anni 1940-1944 mentre si trovava a Parigi.

²⁸⁴ CIORAN, *Îndreptar pătimăș II*, 7.

²⁸⁵ CIORAN, *Lacrime e santi*, 72.

quali compaiono sempre le stesse ossessioni e la stessa lotta. Mai nessuno scritto, forse, ha avuto un ruolo più utilitario²⁸⁶.

Infatti, Cioran scrive «per non passare all'atto, per evitare una crisi»²⁸⁷, per «svegliare»²⁸⁸ il lettore e perché «scrivere è un enorme sollievo»²⁸⁹. L'atto dello scrivere rappresenta la lotta con gli altri e con se stesso. «Per me – afferma – scrivere significa vendicarmi. Vendicarmi del mondo, di me. Quasi tutto quello che ho scritto è frutto di una vendetta. Non c'è niente che tema di più dello sprofondare nella calma. L'attacco fa parte delle condizioni del mio equilibrio»²⁹⁰. È attraverso la parola che lo spirito in piena lacerazione esistenziale riesce a sopravvivere, almeno temporaneamente, al malessere e all'ossessione della negazione.

Con le sue espressioni il pensatore rumeno vuole oltrepassare gli stati negativi dell'essere: le situazioni limite, le tensioni psicologiche, i risentimenti e i lati più oscuri dell'essere umano. La peculiarità filosofica della scrittura cioraniana si rispecchia nella dimensione spirituale delle sue negazioni, perché «il nostro “livello spirituale” è proporzionale alle nostre sconfitte. Chi dice interiorità dice necessariamente fallimento nella “vita”»²⁹¹. Sostanzialmente il nichilismo cioraniano si può intendere veramente solo in una prospettiva spirituale. Da qui il fatto che la scrittura rivela piuttosto una valenza positiva.

Se l'espressione è profondamente pessimistica e lo stile di negazione, il tono è esplosivo e di grande vitalità, il ritmo delle frasi vivace, le idee incisive, penetranti. Questo modo di scrivere è elogiato da Cioran in riferimento allo stile di Schopenhauer, più che al tragico infinito dei libri di Nietzsche. L'affinità con lo stile di Schopenhauer lo possiamo leggere nei *Quaderni*:

Ciò che amo in Schopenhauer sono le sue manie, i suoi ghiribizzi, le sue battute, le sue stravaganze, e quel miscuglio di gravità e di malafede, condito di umorismo, che fa di lui il più grande dei

²⁸⁶ CIORAN, *Quaderni*, 614. Queste parole datate il 9 marzo 1968, ribadiscono quanto detto da Cioran nell'articolo del 1933, *Lo scritto come strumento di liberazione*, che dà un'importante indicazione su come l'idea di concepire la funzione della scrittura è rimasta costante nella vita di Cioran. Per il giovane pensatore: «La scrittura ha valore soltanto come mezzo di liberazione dalle ossessioni, prima le attualizza in coscienza e dopo le distrugge». CIORAN, *Singurătate și destin*, 236.

²⁸⁷ CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 213.

²⁸⁸ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 36.

²⁸⁹ CIORAN, *Un apolide metafisico*, 21. Tale sentimento è paragonabile alla presentazione che Pessoa fa a Bernardo Soares, il solitario di Lisbona, per cui la scrittura era l'unica occupazione alla quale si interessava. Cf. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, 24.

²⁹⁰ CIORAN, *Quaderni*, 280.

²⁹¹ CIORAN, *Quaderni*, 910.

moralisti tedeschi dopo Nietzsche. Su Nietzsche ha il vantaggio dell'umorismo, di cui il poeta di Zarathustra è completamente privo. Nietzsche era troppo puro, aveva vissuto troppo poco a contatto con la gente, e poi si lasciava troppo trascinare dall'afflato tragico per essere capace di quella forma di scetticismo che è presupposto dell'umorismo²⁹².

Il contrasto stilistico si spiega in Cioran per il suo modo di esprimere la vita senza nessuna pretesa formale, tutto nasce dall'occasionalità, dall'immediatezza delle situazioni e dai sentimenti di momento. I pensieri si succedono in modo incontrollabile, essi diventano frammenti singolari che riflettono il vissuto.

Voglio scrivere un libro – scrive – fatto soltanto di frammenti, note, aforismi. Forse è uno sbaglio, ma questa espressione è più affine alla mia natura, al mio gusto per l'incompiuto (...). Non è mai stato nelle mie intenzioni lasciare un'«opera», ma esprimere, il più brevemente possibile, la mia opinione su ciò che chiamiamo vita e morte. Dunque mi sono collocato fuori dell'arte. I miei scritti non sono quelli di uno scrittore²⁹³.

Emerge da qui che attraverso il lirismo ispirato dall'intensità degli sentimenti, per l'autore «si tratta di una uscita fuori dal mondo, verso un luogo che non è un *non-luogo* né un *altro* mondo, né un'utopia né un alibi»²⁹⁴. Cioran ha raggiunto ciò che Roland Barthes chiamava «il grado zero della scrittura», cioè una scrittura neutra come quella di Camus e di Blanchot. Questa scrittura, priva di qualsiasi segno, «è affermare l'esistenza di una realtà formale indipendente dalla lingua e dallo stile; è cercare di mostrare che questa terza dimensione della forma lega anch'essa, non senza un tragico corollario, lo scrittore alla sua società; e, infine, è far risaltare che non vi è letteratura senza una morale del linguaggio»²⁹⁵.

Gli scritti di Cioran sono degli esercizi d'indipendenza letteraria e filosofica, esercizi con cui l'autore tenta di porsi con indifferenza nei confronti di qualsiasi *Wirkungsgeschichte*. «In fatto di scrittura posso vantarmi di un duplice successo: sono riuscito a liberarmi del gergo filosofico (germanico) e delle affettazioni letterarie (Valéry, ecc. ecc.)»²⁹⁶. La cosa importante nella scrittura filosofica cioraniana è la liberazione dell'uomo dal sentimento del nulla. Il potere filosofico della parola consiste

²⁹² CIORAN, *Quaderni*, 847.

²⁹³ CIORAN, *Quaderni*, 763.

²⁹⁴ J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, tr.it di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990, 10.

²⁹⁵ R. BARTHES, *Il grado zero della scrittura*, trad. it. di G. Bartolucci, R. Guidieri, L.P. Caruso, R.L. Provera, Einaudi, Torino, 1982, 6.

²⁹⁶ CIORAN, *Quaderni*, 739.

nella capacità di sollevare dalla disperazione, di dare la sensazione che gli avvenimenti della vita possono essere controllati. Ciò che sorprende qui è che nel tessuto pessimistico dei libri si rispecchia uno spirito che vuole vivere la vita. Per riferirsi meglio alla vita si deve parlare della morte. Secondo Cioran:

Una negazione appassionata è un'affermazione, e in fondo tutto è affermazione. Il diavolo afferma, afferma *contro* Dio. Una negazione pura totale, sarebbe quella che non si definisse *contro* qualcosa. Ma non esiste negazione in sé. Quindi è giusto dire che negare significa affermare a rovescio. La negazione è una affermazione ribaltata. Perciò il negatore non è per forza un disperato; anzi può succedergli di vivere come gli altri²⁹⁷.

Nel nostro autore c'è una sorte di reticenza sapienziale che non lascia riconoscere facilmente il significato profondo a cui si riferisce. Questo rende difficile la pretesa di chiunque vuole confrontarsi con la scrittura filosofica di Cioran per delucidarla. Egli scrive dei saggi moralisti come un moralista che non si occupa di morale, saggi in cui prevale la *brevitas* stilistica capace di sintesi illuminanti.

Il moralista – scrive il nostro pensatore – è colui che riflette sul destino dell'uomo, che è ossessionato dall'uomo. I moralisti francesi sono questo: La Rochefoucauld, Chamfort. Sono tormentati dall'insania dell'essere umano, dal suo lato mostruoso, che è il più interessante. (...). In principio ho studiato filosofia in modo abbastanza serio, ma alla fine ne sono rimasto deluso e ho trovato risposte nei moralisti che hanno l'enorme vantaggio di essere brevi. Sono geni della formula. E in fondo, ciò che resta di un pensiero, si sa, è solo qualche massima²⁹⁸.

Questo è lo spirito giusto dell'opera cioraniana, il suo valore supremo si esprime non nella perfezione ma nella sincerità della scrittura²⁹⁹. Qui abbiamo un'autobiografia spirituale più o meno camuffata, in cui ogni esperienza diventa evento essenziale. In questo universo interiore si succedono delle esperienze che non possono essere espresse con la rigidità concettuale.

La scrittura filosofica di Cioran è orientata sostanzialmente verso l'interiorità propria, ma il suo messaggio va oltre lo spazio personale dell'io ed è colto dal tu dell'lettore che si sente immedesimato spiritualmente

²⁹⁷ CIORAN, *Quaderni*, 864.

²⁹⁸ E. M. CIORAN, *Tradire la propria lingua. Intervista con Philippe D. Dracodaidis*, trad. it. di M. Carloni, La scuola di Pitagora, Napoli, 2015, 14.

²⁹⁹ Cf. BOLLON, *Cioran l'hérétique*, 130.

all'esperienza dello scrittore. L'incontro intersoggettivo tra lo scrittore e il lettore, malgrado il contesto pessimistico in cui avviene, è filosoficamente rilevante per la positività che esso esprime. È la stessa positività che accade nel caso dell'idea di suicidio, tale idea è positiva in quanto rende la vita sopportabile³⁰⁰.

Nel nostro lavoro affrontiamo un pensiero nel quale prevale il primato dello spirito in quanto soggetto che sperimenta un malessere metafisico. «Passando al francese – scrive Cioran –, in ogni caso, ho dato una sorta di dignità all'espressione, evolvendo quindi sul piano dello stile, ma non su quello del pensiero»³⁰¹. Cioran, infatti, con il passare degli anni diventa molto critico nei confronti di chi ha l'ossessione per il linguaggio, per lo stile, per la lingua, per tutto ciò che è secondario al sentimento e al vissuto.

Che un libro sia scritto bene o male – scrive – mi sembra del tutto secondario. Lo “stile”, che è stato a lungo una mia ossessione, non mi interessa più: ci credevo ai tempi in cui Valéry era il mio “idolo”. Ora è la sostanza, il “contenuto”, ad attirarmi. D'altronde mi ripugna sempre di più accettare la vecchia distinzione tra forma e contenuto³⁰².

L'atteggiamento contro Valéry, a cui dedica un capitolo intero negli *Esercizi di ammirazione*, si deve capire in chiave autocritica. In questo penultimo libro scritto nel 1986, quando ormai aveva raggiunto la maturità letteraria, Cioran definisce il concetto di vero scrittore muovendo dalla critica rivolta allo scrittore francese. Per molto tempo un suo idolo, Cioran prenderà le distanze da Valéry e dagli autori francesi, come aveva fatto precedentemente con Nietzsche e con i filosofi tedeschi. Nel capitolo “Valéry e i suoi idoli”, leggiamo:

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 ritrova 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 pretesti³⁰³.

³⁰⁰ Cf. LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 135.

³⁰¹ CIORAN, *Tradire la propria lingua. Intervista con Philippe D. Dracodaidis*, 17.

³⁰² CIORAN, *Quaderni*, 367.

³⁰³ CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, 99.

Ma è proprio a partire da questo mondo in cui si vive e si muore, e che rappresenta l'origine di tutte le ossessioni scritte, che Cioran raggiunge la fine della scrittura: l'inespressione, il silenzio. Si apre così la dimensione dell'incomunicabile che coincide con il fenomeno della stanchezza di esercitare l'atto di scrivere.

Ho smesso di scrivere perché qualcosa in me è cambiato. È una diminuzione; la diminuzione dell'intensità. Ciò che conta è l'intensità dell'emozione, del sentimento. Ed è proprio questo che è scomparso. Perciò ho cominciato a osservare da me anche un tipo di stanchezza, di disgusto dell'espressione. Non credo più alle parole (...) Tutta la vita ho negato, negato... Ma, adesso, il mio aspetto di lottatore, utilizzando la negazione come una sorta di liberazione, non mi interessa più! Non ne ho più bisogno!³⁰⁴

Si rinuncia a scrivere sulla vita e sulla morte quando non si avverte più la necessità dell'espressione, perché non esiste più l'intensità della sofferenza giovanile che aveva causato il malessere. Il sentimento di futilità della parola scritta è presente in Cioran sin dal momento della conclusione del suo primo libro, l'unico che avrebbe voluto scrivere e in questo proposito afferma:

In altri tempi il filosofo che non scriveva ma pensava non incorreva nel disprezzo; da quando ci si prosterne 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 il fatto di non avervi lasciato traccia³⁰⁵.

Ogni libro di Cioran è uno strumento che ristabilisce l'equilibrio spirituale messo in pericolo da una forma di sofferenza più o meno intensa. Rinunciare ad attaccare il mondo è un segno che diminuisce l'intensità della sofferenza, il segno della vecchiaia e della sapienza. Nel percorso interiore di ogni uomo sofferente, la scrittura raggiunge un limite quando è superata

³⁰⁴ LIICEANU, *Itinerariile unei vieți*, 94.

³⁰⁵ CIORAN, *Sillogismi dell'amarezza*, 40. È ciò che accade nella parte finale del Fedro di Platone, nella quale Socrate racconta il famoso mito del re egiziano Thamus che, di fronte all'offerta della scrittura da parte del dio Theuth, dopo matura riflessione decide di respingere l'offerta in quanto la scrittura è qualcosa di molto inferiore e di negativo rispetto alla parola. Il significato del mito è che la parola è presenza, mentre la scrittura è assenza, negazione della presenza. Nel discorso parlato, l'anima ha presente in maniera immediata la verità, invece, nel testo scritto questa immediatezza non c'è più, perciò è necessario «scrivere nell'anima», cf. PLATONE, *Fedro*, 276a-277, in Id. *Tutti gli scritti*, 581.

la funzione terapeutica e il significato di seconda navigazione³⁰⁶. La lotta spirituale è sostanzialmente interiore e personale. Ciò che conta sono i valori spirituali in se stessi e per se stessi, essi sono la parte più reale della vita. Nel pensiero di Cioran la scrittura costituisce in definitiva un esercizio filosofico in quanto restituisce la libertà spirituale all'essere di colui che è stato contaminato dal malessere.

Dal confronto con il pensiero di Cioran in una prospettiva filosofico esistenziale, abbiamo notato come il prevalere della negazione si sviluppa sullo sfondo di un'esperienza spirituale. Nel sentimento metafisico del pensatore rumeno non si tratta solo di contemplare il malessere, ma, praticamente, di misurarsi con il malessere che è un misurarsi con l'essere e il non-essere. Questa peculiarità spirituale costituisce la premessa della nostra meditazione circa il suo concetto di Dio. L'analisi delle problematiche che tale concetto presuppone sarà l'oggetto del secondo capitolo del presente lavoro.

³⁰⁶ Il termine si trova nel *Commento a san Matteo* di Giovanni Crisostomo: «Bisognerebbe che noi non avessimo bisogno dell'aiuto della scrittura, ma che la nostra vita fosse talmente pura che la grazia dello spirito potesse sostituire i libri nella nostra anima e iscriversi nei nostri cuori, come l'inchiostro sui libri. È per aver respinto la grazia che noi abbiamo bisogno di fare uso dello scritto che è una seconda navigazione». GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a san Matteo*, citazione trovata in J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, 14. Questo riferimento alla figura dello scrittore cristiano è significativo per il pensatore non credente Cioran, che non conosce né la grazia né la fede, ma per la sua rinuncia alla scrittura apre ad una dimensione spirituale, con ruolo di navigazione prima, che non è quella della fede religiosa.

CONCLUSIONE GENERALE

In una lettera del 1960, a meno di un anno prima della sua morte, Carl Gustav Jung parla della ragione per cui sulla facciata della porta d'ingresso della sua casa a Küsnacht, presso Zurigo, è incisa una scritta latina "vocatus atque non vocatus deus aderit": «È un oracolo delfico – scrive il pensatore svizzero – e vuol dire: sì, il Dio sarà sul posto, ma in quale figura e a quale scopo? (...) . Qui comincia un cammino diverso e non meno significativo, non l'accesso al "cristianesimo", ma a Dio stesso, e questa sembra essere la questione ultima»¹. Dio, quindi, era considerato dagli antichi sempre presente sia che l'uomo l'avesse chiamato o meno, che l'avesse conosciuto o ignorato, interpellato o sottovalutato. Che si crede o che non si creda Dio appare come qualcosa a cui l'uomo non può fare a meno che rapportarsi.

L'orizzonte spirituale di Emil Cioran si colloca in questo quadro: Dio è continuamente presente nella sua esperienza esistenziale, in un modo o nell'altro, a tal punto che lo si può considerare come la questione ultima del suo pensiero. Nell'incipit della nostra ricerca sono state sollevate una serie di domande circa l'atteggiamento cioraniano rispetto alla questione Dio con lo scopo dichiarato di sapere il vero significato che gli appartiene. Per trovare una risposta attendibile abbiamo dovuto risalire agli inizi, alla giovinezza di Cioran e agli esordi della sua attività di scrittore e di pensatore, non solo per provare a cogliere l'inizio della storia di un'idea, ma per illustrare come, il più delle volte, all'origine della vita delle persone si percepisce un comportamento fondamentale che illumina il cammino della loro esistenza. In tal senso ciò che emerge dall'itinerario cioraniano è un'idea di Dio che non si potrebbe spiegare senza collegarla direttamente all'uomo concreto in carne ed ossa, con i suoi tanti dubbi e interrogativi che da sempre stimolano tanti uomini. La storia del Dio di Cioran è parte intrinseca della storia della sua anima.

Certamente è affascinante vedere come il nostro pensatore si è cimentato con il problema di Dio dal contatto con la visione filosofico religiosa del professore Nae Ionescu e dall'impatto suscitato dall'incontro con gli amici romeni Eliade, Ionescu, Noica e Țuțea, attraverso i filosofi atei come il pessimista Schopenhauer e il nichilista Nietzsche, i filosofi della *Lebensphilosophie* e gli esistenzialisti cristiani Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij, Šestov, fino alle idee gnostiche, alla spiritualità mistica, sia quella occidentale di Meister Eckhart e di Santa Teresa D'Avila sia quella orientale del buddhismo, e all'estetica musicale in stretto riferimento alla musica classica e soprattutto a Bach. Un cammino coinvolgente che,

¹ C. G. JUNG, *Lettere*, trad. it. di C. Carniato e L. di Suni, Edizioni Magi, Roma, 2006, vol. III, 312.

spontaneamente, in virtù delle esperienze di vita, delle fratture, delle crisi, nella coscienza dei propri abissi, si è aperto alle questioni religiose, ha messo in luce profondi strati religiosi, ha tematizzato fondamentali esperienze religiose, senza conoscere una risposta sicura per gli interrogativi ultimi.

Se abbiamo scelto di percorrere continuamente il cammino esistenziale, intellettuale e spirituale di Cioran, non lo abbiamo fatto per enumerare fatti, eventi ed esperienze, per celebrare un'importante spirito della cultura europea del XX secolo, per raccontare il suo passato sinuoso, ma piuttosto per arrivare ad un distacco, e nello stesso tempo ad un nuovo modo di accostamento, nei confronti del problema di Dio. Esaminando il caso di Cioran si può comprendere meglio come l'essere umano è sostanzialmente un essere contraddittorio e misterioso. Tutte le contraddizioni che lo caratterizzano hanno portato Cioran verso una dimensione inafferrabile di se stesso, in cui non gli rimane nessun altro con cui intrattenersi che Dio.

La storia della filosofia insegna che ogni discorso su Dio significa anche chiedersi sul problema dell'uomo. Posizionato sostanzialmente dentro lo stesso spettro pensante di Nietzsche in riferimento alla cultura occidentale, Cioran rappresenta uno dei filosofi recenti più affini ai temi dell'esperienza del tragico, della disperazione e della morte. In lui il nulla si oppone alla consistenza dell'essere e pensare Dio in questi termini è assai difficile quanto l'immaginare un altro corso di storia della metafisica occidentale. Ma l'approccio cioraniano in generale si contraddistingue proprio per il fatto di posizionarsi fuori dalla metafisica. Questo si vede nell'atteggiamento opposto del filosofo di fronte all'assurdità del mondo: mentre il suo pessimismo esprime la disperazione per la condizione dell'essere umano, con la derisione esprime invece ironia, intesa come incapacità di prendere sul serio tutte quelle cose per cui l'uomo si affana, soffre e sente gioia. Si tratta di un invito a rinunciare ad una visione teleologica e antropocentrica del mondo e a non tenere conto quindi della pretesa di chi è convinto di intravedere negli eventi che accadono su questa terra un significato assoluto. Tutte le esperienze umane e l'esistenza stessa degli uomini, cui naturalmente si dà molto peso, appaiono agli occhi di Cioran come un evento che appartiene al destino casuale dell'universo, precisamente come un accidente che si è realizzato per caso e che, per caso, può disgregarsi.

Praticamente la constatazione che possiamo fare è che, in sostanza, l'uomo suggerito dalla visione cioraniana costruisce se stesso in base alla sua libertà e alle scelte che egli fa di fronte alle incertezze che sperimenta continuamente. Dio, però, costituisce il grande problema di Cioran, ogni sua *impasse* gli richiede la necessità di ritornare sempre a quello che egli rifiuta. E, infatti, con il rifiuto della metafisica, adotta un atteggiamento che va

contro il principio di non contraddizione e rimane pieno di ossimori e di paradossi che non sono comprensibili per la mente di un credente che si limita ad un sistema dogmatico dove regna il Dio della fede. Il Dio di Cioran lo intendiamo come qualcosa di diverso che si raggiunge secondo il sentire personale del singolo, ed è accessibile anche all'uomo del nostro tempo che vive lontano dalle istituzioni e degli spazi riconosciuti sacri.

In Cioran l'avvertire del divino appare durante l'esperienza singolare del soggetto immerso nella realtà, ciò significa che non può essere frutto di un ragionamento, ma deve accadere qualcosa di cui si può fare esperienza. Ma quando si tratta di autentici problemi esistenziali, non si può agire ugualmente come succede in rapporto a problemi scientifici e neppure raggiungere una soluzione con una concatenazione logico discorsiva di concetti puramente razionali. Cioran, invece, muovendo dall'esperienza dell'ineluttabilità della sofferenza, della solitudine e della finitudine nella vita del singolo, qualcosa che non si può semplicemente comprendere in termini concettuali, tematizza in una dimensione esistenziale l'idea di un Dio sconosciuto.

La *Weltanschauung* di Cioran è radicata nell'io solitario e Dio è il suo simbolo. Per lui l'incontro con Dio non è un'esperienza di gruppo, non presuppone una comunità, bensì è un'esperienza esclusivamente solitaria. Per capire questo fatto bisogna pensare all'immagine di Giobbe, il personaggio biblico che ha colpito il giovane Cioran in maniera indelebile. Nel dramma di un uomo solo e abbandonato in una situazione irrazionale comincia un instancabile interrogatorio rivolto a un Dio visto come un interlocutore silenzioso. Il tono è esasperante, le domande disperate, eppure Dio non si fa sentire, non risponde e non parla. Ma è proprio la solitudine umana e il silenzio divino che rappresentano un'occasione per trovare risposte: per Cioran, se l'uomo potesse sopportare la massima solitudine non esisterebbe l'assoluto.

Da un punto di vista spirituale, dagli scritti cioraniani emergono due valutazioni della solitudine, una positiva come luogo della scoperta di sé e dell'incontro con Dio e un'altra negativa del sentimento di essere abbandonati al nulla. Da una parte l'io deve pensare come se nel mondo esistesse solo lui e Dio, dall'altra parte come se esistesse da solo nel mondo. Qui si può notare il lato spirituale del pensatore come luogo problematico che suscita inquietudine e nello stesso tempo desiderio di libertà infinita. Fin dai primi scritti Cioran parla della solitudine in quanto esperienza che abbraccia quasi tutti gli aspetti negativi della vita, in essa svolge la sua esistenza l'uomo senza speranza e indignato della propria condizione esistenziale. Cioran incarna il profilo di questo uomo pessimista e scettico che principalmente si rivolta contro Dio visto come il diretto responsabile. In sostanza, qui si tratta dell'incapacità umana di trovare consolazione e di oltrepassare il destino tragico a cui è legato.

Tuttavia per l'io solitario, come è messo in evidenza da Cioran, la solitudine significa sicuramente una sofferenza, ma è contemporaneamente anche un'opportunità per conoscere se stessi. Questo tipo di solitudine ha un significato sapienziale perché produce conoscenza e fiducia di sé, il che conduce ad uno stato di spirito in cui si può convivere con il dolore e la sofferenza. Precisamente è in tale punto irrazionale della vita che si può incontrare Dio come un interlocutore che tace, come una semplice idea o un pensiero. In Cioran, di conseguenza, si avverte l'esigenza di un interlocutore indispensabile, un "Tu" indeterminato: Dio. La solitudine è una caratteristica che appartiene alla condizione umana, e così anche il problema di Dio. Perciò è senza importanza sapere a quale distanza della fede si trova Cioran, perché, indipendentemente dalle sue convinzioni, Dio deve essere.

Il Dio di Cioran non è quello della fede religiosa, perché non si rivela in nessuna religione, ma solamente all'essere umano solitario, ed è sempre lo stesso, ma in un modo differente. Egli è colui che tutti, coscienti o meno, cercano, anche quando non ci credono più. I pensieri che sorgono nella solitudine delle notti di insonnia, dell'estasi e della disperazione, contengono una risposta teologica e umana alla dolorosa questione di Dio. Ciò potrebbe spiegare il motivo per cui il filosofo considera che i mistici sono privilegiati, perché sono dei solitari per natura.

La vita mostrandosi come un problema insolubile, cela in se stessa il bisogno di qualcosa che potrebbe accompagnare la disperazione dell'uomo. Ed egli, incapace di spiegare e dare un senso alla complessità della propria esistenza, genera l'idea di Dio. L'io filosofico deve misurarsi con un'idea di divino che cambia in maniera indeterminata. Nonostante il desiderio di giungere ad una certezza, il sentimento che prevale nel pensiero di Cioran è che Dio è superiore alla questione della sua esistenza o non esistenza. Il soggetto non può comprendere se stesso senza pensare Dio.

Con questo si vuole dire che per lo scetticismo cioraniano Dio è un problema aperto e un pensiero ossessivo. È interessante qui ricordare il fatto che anche molti filosofi dichiaratamente atei sono sempre rimasti vincolati alla problematica religiosa, che due tra i più radicali, Feuerbach e Nietzsche, pur convinti di essersene liberati con un'aperta negazione di Dio, non sono mai riusciti a prescindere da Dio. Si tratta quindi di un fatto che, oggettivamente, più che a favore dell'ateismo e del nichilismo sembra a favore di Dio.

Ciò di cui parla Cioran non è qualcosa di dimostrabile: non esiste né una dimostrazione dell'esistenza di Dio né una dimostrazione che Dio dà di se stesso, come accade nella rivelazione biblica e per cui sarebbe ragionevole credere. Si perviene all'idea di Dio attraverso le esperienze di ciascun uomo, senza intendere per questo che ci si può rifare ad una precisa esperienza per poter verificare la realtà della divinità. In questo senso Cioran ha il merito di aver portato l'attenzione al rapporto tra il soggetto e le

sue esperienze religiose. Se le convinzioni religiose non sono razionalmente deducibili allora la figura di Dio non può che fondarsi su una decisione personale. Si va costituendo in tal modo un soggettivismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue sensazioni.

Il discorso su Dio è irrazionale e astorico, il che significa che anche la fede è totalmente una questione personale. Cioran ci vuole dire che non si saprà mai se Dio c'è o meno, ma il nostro essere uomini è caratterizzato proprio dalla condizione di non poter pervenire ad una tale conoscenza e dalla necessità di vivere senza di essa, perché l'unica certezza è di non aver nessuna certezza. La stessa filosofia, in tutto il suo sviluppo storico, pretende di offrire chiarezza, ma solleva non pochi dubbi circa la sua capacità di giungere all'attesa chiarificazione. Effettivamente la peculiarità del Dio dei filosofi è di essere per certi versi troppo determinato, pur rimanendo sostanzialmente indeterminato.

In altre parole, riprendendo il discorso cioraniano, all'uomo in quanto essere uomo non serve sapere se Dio esiste o non esiste, ma l'idea di Dio gli appare assolutamente indispensabile. Tale Dio non si trova in una certa filosofia e ugualmente non appartiene a una certa religione. Certamente la religione si pone come qualcosa di più della filosofia, essa non scaturisce da una rigorosa argomentazione del divino, né tanto meno da una cauta riflessione concettuale. Tuttavia Cioran rifiuta i dogmi delle religioni come fa anche con i sistemi filosofici. Ciò che invece riconosce è il valore della religione come religiosità, che affonda le sue radici in una sintesi sperimentale di elementi conoscitivi, volitivi e sensitivi, intesa come risposta a un'esperienza o a un incontro, di qualunque natura essa sia, con Dio.

In tal modo si possono spiegare, secondo una prospettiva della psicologia della religione, le diverse figure di Dio che si trovano negli scritti di Cioran e che corrispondono alle esperienze, ai desideri e ai bisogni più profondi del soggetto umano per sua natura religioso. Il Dio di Cioran è solo in apparenza paradossale, praticamente il susseguirsi dei modi in cui il pensatore si riferisce a Dio, cosa che noi abbiamo raccolto fondamentalmente in un triplice schema, richiama il desiderio di contrastare le molteplici forme del male e la nostalgia di un mondo a cui ci si sente di appartenere. Naturalmente la vita è ambivalente e sì, sarebbe stato meglio non nascere, ma dato che si è nati bisogna andare fino in fondo perché "la speranza è più della vita". In Cioran questo sperare si può scorgere attraverso la musica, la mistica, la filosofia che insieme richiedono il pensiero di un Dio sconosciuto che, nonostante la sua confusa e indefinita "esistenza", rimane necessario nella sua funzione di possibile risposta ad ogni domanda senza risposta.

La contestazione cioraniana di tutti i sistemi di credenze e di tutte le istituzioni che in un modo o nell'altro reprimono la soggettività della singola persona, ci ha determinato ad avvicinare e paragonare l'atteggiamento del nostro filosofo agli esistenzialisti sia credenti che atei. L'approccio esistenziale in Cioran si percepisce dalla domanda esistenziale del senso della vita che attraversa la sua esperienza umana e alla quale egli tenta di trovare solamente in sé una risposta che colmi totalmente lo spazio di abbandono e di solitudine della vita. In questo caso l'esistenza precede l'essenza, il desiderio di un'esistenza libera conduce l'io filosofico a non sottomettersi ad alcun principio formale. Ma il suo esistere concreto non avviene mai senza la consapevolezza del suo dover essere responsabile della libertà. Quindi l'essenza del soggetto esistente, come ha messo in evidenza Sartre, è di essere "condannato alla libertà". Cioran si avvicina a questo principio fino a un certo punto, senza essere quindi assolutamente un sartriano. La contingenza radicale delle cose insieme alla sofferenza in prima persona conducono il nostro pensatore oltre la propria soggettività e lo aprono ad un "Tu" indeterminato.

Cioran critica duramente Sartre e lo considera «un imprenditore di filosofia, di letteratura, di politica», «infinitamente vuoto e meravigliosamente vasto, egli è il tipo di *pensatore senza destino*, e anche se avesse uno, talmente straordinario, ma semplicemente esteriore», «un'antipoeta, sostanzialmente parallelo ai sogni». Al filosofo francese egli contesta l'autenticità dell'esperienza vissuta, la «mancanza di emozioni», lo accusa che «soffoca le vere realtà e offre piuttosto parole per le esperienze», «parla della morte lo fa senza brividi», «la sua nausea è riflettuta», le sue esasperazioni sembrano fabbricate deliberatamente e il suo umanismo tragico è sostanzialmente compromesso². La disapprovazione nei confronti di Sartre, a cui si aggiunge parzialmente quella rispetto a Heidegger e Camus, è praticamente il rifiuto cioraniano di quell'esistenzialismo visto come una mera costruzione di concetti che lo rende superficiale.

Il vero atteggiamento esistenzialista di Cioran si nota nell'attenzione che egli rivolge verso i pensatori che esprimono la loro domanda esistenziale ispirata dalla propria verità di temperamento, come accade in Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche, Šestov, Marcel, Unamuno. Nell'esistenzialismo di questi filosofi si rispecchia la tensione spirituale suscitata dalla domanda se c'è qualcosa che determini l'uomo ad essere piuttosto che a non essere, oppure se deve abbandonarsi completamente all'oscurità della sua decisione. L'uomo, dopo che ha capito che è messo davanti ai due abissi del sì e del no, «tra Dio e il verme»³, scopre se stesso

² E. M. CIORAN, "Le cas Sartre" in *Exercices négatifs. En marge du Précis de décomposition*, Édition établie et annotée par I. Astier, Gallimard, Paris, 2005, 6-9. La traduzione all'italiano è la nostra.

³ CIORAN, "Entre Dieu et le ver" in Id., *Exercices négatifs*, 44-45.

come mistero ed è nel suo essere mistero che sperimenta il proprio dramma esistenziale. Esistere equivale di conseguenza ad affrontare la vita come un continuo *aut-aut*.

Per Cioran il fascino degli esistenzialisti risiede nel fatto di vederli senza tregua al confine tra l'essere e il non essere, condizione esistenziale in cui confluisce tutta la sapienza umana. In modo particolare ciò che lo interessa è il loro lato scettico, cioè la passione per il dubbio esistenziale nelle sue dimensioni cosmiche e quotidiane. Non si tratta qui di esprimere un pensiero estraneo al mondo, costruito in base a idee preconcepite sulla vita reale. Il loro pensiero è autobiografico, essi parlano di un'esistenza piena di situazioni insicure, accidentalità, orgoglio, infelicità, morte, Dio. Cioran mostra simpatia per questi autori che, in mezzo ai loro dubbi, soffrono e cercano seriamente. Certo per essere in grado di superare queste cose bisogna prendere una decisione: credere o non credere.

In questa visione esistenzialista alcuni scelgono Dio per oltrepassare il dubbio, altri lo negano, altri, ancora alla ricerca, si sono limitati a scegliere semplicemente di restare in attesa. Nel caso di Cioran possiamo dire che egli mostra un atteggiamento profondamente scettico ma con caratteristiche esistenzialiste, il suo continuo dubitare è dire di no alla propria condizione esistenziale, perché non si accontenta della sofferenza, della prospettiva della morte e neppure di un Dio sconosciuto. In tal senso il dubbio è una tappa fondamentale, esso significa, sostanzialmente, la richiesta naturale di ciò che può riempire il vuoto della vita umana. Il fatto di dire di se stesso che è uno "scettico incurabile" vuol dire catalogare Cioran come radicalmente scettico. Ci sono dei momenti quando egli dubita dei propri dubbi, proprio così come accade nella vita di tante persone. È per questo modo di scrivere che i suoi libri piacciono, per la sincerità con cui riesce a mettere in questione le cose più importanti della vita. In Cioran il dubbio non esprime necessariamente debolezza, ma è anche un modo di essere al riparo nel senso che se una cosa non si conosce bene bisogna continuare a sperimentare e ricercare e, quindi, non accettare di vivere con il sentimento dell'inganno. In tal senso vanno intese, ad esempio, le parole di Samuel Beckett quando Cioran gli aveva inviato il manoscritto di *Le Mauvais Démiurge*, egli scrive: «Dans vos ruines, je me sens à l'abri»⁴.

Di fronte ai testi e alla vita di Cioran, molte opinioni radicalmente diverse sono spesso congiunte da un fattore comune: la sua *Weltanschauung* è sostanzialmente pessimistica. Consideriamo assolutamente giustificato che accanto a tale fatto si deve aggiungere l'ampio sguardo che il pensatore rumeno dedica al rapporto reale che l'uomo ha con il pensiero di Dio e circa il possibile rapporto che può avere con la realtà di un Dio in quanto

⁴ Citato in G. BANU, "L'autre Cioran" in *Cahier Cioran*, 433.

referente di tale idea. Si tratta qui di un'intima convinzione, che attraversa dall'inizio alla fine tutto il discorso cioraniano su Dio:

Il suo destino – scrive in *Lacrime e santi* – è di finire incompreso (come le creature del resto). E tuttavia c'è chi lo comprende. Altrimenti, a che cosa attribuire la lacinante certezza che talvolta ci assale di non poter più *progredire* in Lui? E quei cedimenti, quelle lunghe veglie, quando ci sembra di averlo esaurito a forza di pensieri e di rimorsi... Dire che ognuno di noi lo scopre tanto tardi, e che la sua assenza lascia un tal vuoto nell'anima! Solo pensando a Lui impietosamente, fino in fondo, solo prendendo d'assalto i suoi deserti, usciremo più ricchi dal nostro conflitto con lui⁵.

Non è invece giustificata una visione totalmente negativa da attribuire a Cioran, di fronte all'esperienza dell'assurdità delle cose, dell'insicurezza della vita, della contraddittorietà dell'uomo, resta all'uomo la possibilità di un rapporto con Dio, in modo particolare nell'ottica del "Dio interlocutore", e resta la capacità di compiacersi in modo autentico, anche se transitorio, dei momenti belli della vita di ogni giorno. Lo stato di spirito di Cioran è profondamente affine al *Qohelet*, libro di cui egli pensava che "contiene già *tutto*", ed è per questo che vogliamo concludere con le parole sapienziali dell'antico libro: «Nei giorni felici sii felice e nei giorni tristi rifletti. Dio ha fatto gli uni e gli altri perché l'uomo non scopra mai il suo futuro»⁶.

⁵ CIORAN, *Lacrime e santi*, 55.

⁶ *Ecclesiaste*, 7, 14, in *La Bibbia di Gerusalemme*.

BIBLIOGRAFIA

Scritti di Emil Cioran

- Al culmine della disperazione* [*Pe culmile disperării*, 1934], tr. it. di F. del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano, 1998.
- Cartea amăgirilor* [1936], Humanitas, Bucarest, 2007.
- Schimbarea la față a României* [1936], edizione rivista dall'autore, Humanitas, Bucarest, 1990.
- Lacrimi și sfinți* [1937] edizione originale, Humanitas, Bucarest, 2008. *Lacrime e santi*, edizione rivista dall'autore, a cura di S. Stolojan, Adelphi, Milano, 1990.
- Amurgul gândurilor* [1940], Humanitas, Bucarest, 1994.
- Singurătate și destin. Publicistică 1931-1944*, a cura di M. Diaconu, Humanitas, Bucarest, 1991.
- Îndreptar pățimaș*, Humanitas, Bucarest, 1991.
- Îndreptar pățimaș II* (70 de fragmente inedite), Humanitas, Bucarest, 2011.
- Sommario di decomposizione* [*Précis de décomposition*, 1949], tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano, 1996.
- Sillogismi dell'amarezza* [*Syllogismes de l'amertume*, 1952], tr. it. di C. Rognoni, Adelphi, Milano, 1993.
- La tentazione di esistere* [*La Tentation d'exister*, 1956], tr. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano, 1984.
- Storia e utopia* [*Histoire et utopie*, 1960], a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 1982.
- La caduta nel tempo* [*La Chute dans le temps*, 1964], tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 1995.
- Il funesto demiurgo* [*Le Mauvais Demiurge*, 1969], tr. it. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano, 1986.
- L'inconveniente di essere nati* [*De l'inconvénient d'être né*, 1973], tr. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano, 1991.
- Squartamento* [*Écartèlement*, 1979], tr. it. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 1981.
- Confessioni e anatemi* [*Aveux et anathèmes*, 1987], tr. it. di M. Bortolotto, Adelphi, Milano, 2007.
- Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti* [*Exercices d'admiration. Essais et portraits*, 1986], tr. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano, 1988.
- L'élan vers le pire* (photographies par Irmeli Jung), Gallimard, Paris, 1988.
- Conversazioni con Cioran* [*Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, 1990], tr. it. di L. Carra, Guanda, Parma, 1993.

- Un apolide metafisico. Conversazioni (Entretiens, 1995)*, tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2004.
- Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*, Gallimard, Paris, 1996.
- Quaderni 1957-1972 [Cahiers 1957-1972, 1997]*, tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2001.
- Taccuino di Talamanca. Ibiza (31 luglio-25 agosto 1966) [Cahier de Talamanca - Ibiza (31 juillet-25 août 1966), 2000]*, tr. it. di C. Fantechi, Adelphi, Milano, 2011.
- Lettera a un amico lontano e Breve ritratto di Dinu Noica*, in E. M. Cioran e C. Noica, *L'amico lontano [L'ami lointain, 1991]*, tr. it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna, 1993.
- Luoghi ritrovati. E. M. Cioran e P. Țuțea a confronto*, tr. it. C. Fantechi, I Quaderni del Battello Ebbro, Porretta Terme, 1995.
- Revelațiile durerii*, Echinox, Cluj, 1990.
- Sfârșitul care începe*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991.
- Antropologia filosofică*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991.
- Lettere al culmine della disperazione (1930-1934) [12 Scrisori de pe culmile disperării, 1995]*, tr. it. di M. Salzillo, Mimesis, Milano, 2013.
- Scrisori către cei de-acasă*, Humanitas, Bucarest, 2010.
- Razne*, Humanitas, Bucarest, 2012.
- Mon pays - Țara mea*, Humanitas, Bucarest, 1996.
- Fascinazione della cenere. Scritti sparsi (1954-1991)*, a cura di M. A. Rigoni, Il Notes Magico, Padova, 2005.
- Mon cher ami. Lettere a Mario Andrea Rigoni (1977-1990)*, tr. it. di M. Venturato, Il Notes Magico, Padova, 2007.
- Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»*, texte établi et annoté par I. Astier, Gallimard, coll. «Les inédits de Doucet», Paris, 2005.
- De la France*, trad. du roumain revue et corrigée par A. Paruit, L'Herne, Paris, 2009.
- Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, Humanitas, Bucarest, 2009.
- Vacillamenti (con illustrazioni di Pierre Alechinsky) [Vacillations, 1979]*, a cura di B. Scapolo, Mimesis, Milano, 2010.
- Lettres 1961-1978 (Emil Cioran - Armel Guerne)*, a cura di V. Piednoir, L'Herne, Paris, 2011.
- Œuvres*, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 1995.
- L'intuitionnisme contemporain [1932]*, trad. du roumain par L. Hinkel, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L'Herne, Paris, 2009, 134-142.

Articles politiques, Berlin – Bucarest (1933-1937), trad. du roumain par L. Nicorescu e A. Paruit, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 19-52.

Rapport sur mon activité universitaire pendant l’année 1938-1939, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 143-144.

Le profil intérieur du Capitaine [1940], trad. du roumain par V. Piednoir, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 53-54.

Le théisme comme solution du problème cosmologique, trad. du roumain par A. Paruit, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 131-133.

De Vaugelas à Heidegger, texte issu de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 153

L’agonie de la clarté et autres textes, textes issus de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, rédigés en français dans les années 1940-1950, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 154-166.

Urgence du désert et autres textes, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 193-198.

Réponse à François Mauriac, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 214.

Excercices d’admiration, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 287-308.

Rencontres avec Paul Celan, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 319-320.

Lettres de Cioran, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 459-478.

Correspondances croisées, in *Cahier Cioran*, édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L’Herne, Paris, 2009, 479-493.

Lettre à Petre Țuțea, in Petre ȚUȚEA, *Scrieri filosofice*, Bucarest, România Press, 2006.

Entretiens. En lisant, en écrivant, Paris, José Corti, 1990.

Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane, trad. it. di I. Carannante, Mimesis, Milano, 2014.

Vivere contro l’evidenza. Intervista con Christian Bussy, trad. it. di M. Carloni, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2014.

Tradire la propria lingua. Intervista con Philippe D. Dracodaidis, trad. it. di M. Carloni, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2015.

Il nulla. Lettere a Marin Mincu (1987-1989), a cura di G. Rotiroti, Mimesis, Milano, 2014.

La speranza è più della vita. Intervista con Paul Assall, trad. it. di A. Achella, Mimesis, Milano, 2015.

L'intellettuale senza patria. Intervista con Jason Weiss, trad. it di P. Trillini, Mimesis, Milano, 2014.

I miei paradossi. Intervista con Leonhard Reinisch, trad. it. di A. Capasso e M. L. Pozzi, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2017.

Cinci scrisori inedite de la Emil Cioran, in Maria ZAMBRANO, *Confesiunea-gen literar*, Timișoara, Amarcord, 2001.

Scritti su Emil Cioran

AA. VV., *Dossier* : « Cioran aristocrate du doute », *Le Magazine Littéraire* (n.327), Paris, décembre 1994.

_____, *Pro și contra Emil Cioran : Între idolatrie și pamflet*, Humanitas, Bucarest, 1998.

_____, *Cioran inédit*, Seine et Danube (n.1), Esprit des péninsules, Paris, 2003.

_____, *Dossier Fondane-Cioran in Cahiers Benjamin Fondane*, n.6 (2003), Jérusalem,

_____, *Le destin d'Emil Cioran*, Euresis – Cahiers Roumains d'Études Littéraires et Culturelles (n.2), Institutul Cultural Român, Bucarest, 2005.

_____, *Emil Cioran*, Caietele Academiei Internaționale "Mihai Eminescu" (n. 2), Editura Europa, Craiova, 2007.

_____, *Emil Cioran: în conștiința contemporanilor săi din exil*, a cura di G. Stănescu, Editura Criterion Publishing, Bucarest, 2007.

_____, *Cahier Cioran* (n.90), édition dirigée par L. Tacou e V. Piednoir, L'Herne, Paris, 2009.

_____, *Cahiers Emil Cioran, Approches critiques*, voll. I-XI, a cura di E. Van Itterbeek, Editura Universității «Lucian Blaga», Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven 1998-2010.

_____, *Chestov-Cioran in Cahiers Léon Chestov* (n.10), a cura di R. Fotiade, University of Glasgow, autunno 2010.

_____, *Cioran*, Alkemie – Revue semestrielle de littérature et philosophie (n.6), L'Orecchio di Van Gogh, Falconara Maritima (AN), dicembre 2010.

_____, *Dossier « Cioran, cent ans de finitude »*, *Le Magazine Littéraire* (n.508), Paris, Mai 2010, 46-82.

_____, *Cioran et ses contemporains*, a cura di Pierre-Emmanuel Dauzat et Yun-Sun Limet, Pierre-Guillaume de Roux, Paris, 2011.

- _____, *Emil Cioran e a filosofia negativa*, a cura di D. Redyson, Editora Sulina, Porto Alegre (Brasil), 2011.
- _____, *Cioran*, Revista Transilvania (n.1/2012), Centrul Cultural Interetnic Transilvania, Sibiu, gennaio 2012.
- _____, *Cioran in Italia, Atti del Convegno* (Roma, 10 novembre 2011), a cura di A. Di Gennaro e G. Molcsan, Aracne, Roma, 2012.
- _____, *Cioran, archives paradoxales: nouvelles approches critiques* (n.1), sous la direction d'A. Demars, N. Cavailles, C. Laurent et M-G. Stănișor, Classiques Garnier, Paris, avril 2015.
- _____, *Cioran e l'Occidente: utopia, esilio, caduta*, a cura di F. Meroi, M. L. Pozzi e P. Vanini, Mimesis, Milano-Udine, 2016.
- ACTERIAN A., *Cioran, Eliade, Ionesco*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003.
- ALEXANDRESCU S., *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Bucurest, 1999.
- BĂLAN G., *În dialog cu Emil Cioran*, Cartea Românească, Bucurest, 1996.
- _____, *Emil Cioran, La lucidité libératrice?*, Éditions Josette Lyon, Paris, 2003.
- BARBU C., *Cioran. Nihilistul privat*, Editura Contrafort, Craiova, 2009.
- BARSACQ S., *Cioran, éjaculations mystiques*, Seuil, Paris, 2011.
- BÉLANGER-MICHAUD S. D., *Cioran ou les vestiges du sacré dans l'écriture*, Les Éditions XYZ, Montréal, 2013.
- BOLLON P., *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.
- BOUE S., *Una vita con Cioran. Intervista con Norbert Dodille*, trad. it. di M. Carloni, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2016.
- BOZ L., *Scrisori din Exil*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- BRÁS J. M. B., *O Pensamento Insuportável de Émile Cioran*, Campo das Letras Editores, Porto, 2006.
- BUCIU, M. V., *E.M. Cioran. Despartirea continua a Autorului cel Rau*, Ideea Europeanè, Bucurest, 2005.
- BUTA M. G. – BUTA L., *Emil Cioran, psihanaliza adolescenței*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- CAHN Z. G., *Suicide in French thought from Montesquieu to Cioran*, P. Lang, New York, 1998.
- CANEQUE C. – GRAU M., *Cioran: El pesimista seductor*, Editorial Sirpus, Barcelona, 2007.
- CASTRONUOVO A., *Emil Michel Cioran*, Liguori, Napoli, 2009.
- CAVAILLES N., *Le Corrupteur corrompu: Barbarie et méthode dans l'écriture de Cioran*, Manuscrit, Paris, 2005.
- _____, *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*, CNRS Éditions, Paris, 2011.

- CERONETTI G., *Cioran, lo squartatore misericordioso*, in E.M. CIORAN, *Squartamento*, trad. it. di M.A.Rigoni, Adelphi, Milano, 1981.
- CIOCĂRLIE L., *Caietele lui Cioran*, Humanitas, Bucurest, 2007.
- CONSTANTINESCU D., *Cioran și provinciile melancoliei*, Editura Universității « Lucian Blaga », Sibiu, 2003.
- CONSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d-Europa*, Morlacchi, Perugia, 2005.
- COSTEA I., *Sfârșitul istoriei după Cioran*, Europress Group, Bucurest, 2009.
- CUBLEȘAN C., *Din mansarda lui Cioran*, Europress Group, Bucurest, 2007.
- DABIJA N., *Noptile lui Cioran*, Ideea Europeană, Bucurest, 2011.
- DAVID S., *Cioran héroïsme à rebours*, Presses de l'Université de Montréal, 2006.
- DEACONESCU I., *Cioran sau mântuirea prin negare*, Editura Europa, Craiova, 1998.
- _____, *Dacă m-aș fi aruncat în Sena*, Editura Europa, Craiova, 2000.
- DEMARS A., *Le pessimisme jubilatoire de Cioran*, Thèse pour obtenir le grade de docteur en Philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3, 2007.
- M. DIACONU, *Emil Cioran și Nae Ionescu*, Conferințele Bibliotecii ASTRA, Biblioteca Județeană Astra, Sibiu, Nr.152/2011.
- DIACONU M. A., *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, Cartea Românească, Bucurest, 2008.
- DIACONU M. – STĂNIȘOR M. G., *Întâlniri cu Cioran*, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucurest, 2011.
- DI GENNARO A., *Metafisica dell'addio*. Studi su Emil Cioran, Aracne, Roma, 2011.
- DOBRE C. E., *Encuentro con Cioran*, Ed. Corinter, México, 2007.
- DOBRE M., *Certitudinile unui sceptic. Emil Cioran*, Editura Trei, Bucurest, 2008.
- DODILLE N. – LIICEANU G., *Lectures de Cioran*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- DUR I., *De la Eminescu la Cioran: semne ale spiritului românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1996.
- _____, *Hîrtia de turnesol. Cioran inedit. Teme pentru acasă*, Editura Saeculum, Bucurest, 1999.
- FROSIN C., *L'autre Cioran: (Cioran lève le masque)*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- GHINEA-VRANCEA S., *Mircea Eliade și Emil Cioran în tinerețe*, Editura Elisavaros, Bucurest, 1998.
- GRIGURCU G., *Breviar Cioran*, Editura Limes, Cluj/Napoca, 2007.

- GRUZINSKA, A., *Essays on E.M.Cioran (Rășinari 1911 - Paris 1995)*, ARA, Costa Mesa (California), 1999.
- _____ (a cura di), *New Interpretations in the History of French Literature: From Marie de France to Beckett and Cioran*, Edwin Mellen Press, Ceredigion/Lewiston, 2008.
- HACEN A., *Le Gai Désespoir de Cioran*, Miskiliani Éditions, Tunisi, 2007.
- HELL, C., *Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einführung in das Werk E.M.Ciorans*, Bouvier, Bonn, 1985.
- HERES, D., *Die Beziehungen der französischen Werk Emile Ciorans zu seinen ersten rumänischen Schriften*, Brockmeyer, Bochum, 1988.
- HERRERA A. M. L. – ABAD A., *Cioran en Perspectivas*, Editorial Gráficas Olímpica, Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), 2009.
- HERRERA A. M. L., *Cioran: lo volupto, lo insoluble*, Pereira, Plubliprint Ltda, 2003.
- HOUSTON N., *Professeurs de désespoir*, Éditions Actes Sud, Paris, 2004.
- ITTERBEEK E. VAN, *Cioran, lecteur de Spengler*, Editura Universității «Lucian Blaga», Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 2002.
- _____, «Dieu dans les lettres de Cioran à Armel Guerne», in *Les Cahiers du Moulin*, N°10 –Avril 2007 – *Le porte*.
- JACCARD R., *Cioran et compagnie*, PUF, Paris, 2005.
- JARAMILLO M. D., *Emil Cioran : Creencias y esperanzas de un escéptico*, Ayala-Avila Editores, Bogotá, 2002.
- JARRETY M., *La Morale dans l'écriture: Camus Char, Cioran*, PUF, Paris, 1999.
- JAUDEAU S., *Cioran ou le Dernier Homme*, Paris, José Corti, 1990.
- _____, *Conversazioni con Cioran seguite da Mistica e saggezza*, Guanda, Parma, 1993.
- KLUBACH W. – FINKENTHAL M., *The Temptations of Emil Cioran*, New York, Peter Lang Publishing, 1997.
- KRÜGER C., *Skeptische Tradition im zeitgenössischen Denken Ciorans und Lyotards*, Holos, Bonn, 2007.
- LAIGNEL-LAVASTINE A., *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco*, tr. it. di L. Verrani, UTET, Torino, 2008.
- LAÜGT E., *L'Orient du signe. Rêves et dérives chez Victor Segalen, Henri Michaux et Emile Cioran*, Peter Lang, Bern, 2008.
- LIICEANU G., *Itinerariile unei vieți: E.M.Cioran*, Humanitas, Bucarest, 2007.
- MAFTEI M. M., *Cioran și utopia tinerei generații*, Ideea Europeană, Bucarest, 2009.

- MARCOLADI G., *E. M. Cioran: il ciclista insonne*, in *Voci rubate*, Einaudi, Torino, 1993, 89-106.
- MARTINI M., *Forme dell'impegno morale: Sartre, Adorno, Cioran*, Porziuncola, Assisi, 1991.
- MATTHEUS B., *Cioran: Porträt eines radikalen Skeptikers*, Matthes & Seitz, Berlin, 2007.
- MAVRODIN I.; *Cioran sau marele joc: o poietică/poetică a ambiguității / Cioran ou Le grand Jeu: une poétique/poétique de l'ambiguïté* (Ed. bilingue), Institutul Cultural Român, Bucurest, 2007.
- MICULESCU S., *Cioran-Ionescu face à face*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2005.
- MIHĂILESCU D.C., *Despre Cioran și fascinația nebuniei*, Humanitas, Bucurest, 2010.
- MODREANU S., *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Editions du Rocher, Monaco, 2003.
- _____, *Cioran*, Oxus, Paris, 2003.
- _____, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, Junimea, Iași, 2003.
- NECULA I., *Cioran scepticul nemântuit*, Editura Demiurg, Tecuci, 1995.
- _____, *Cioran: de la identitatea popoarelor la neantul valah*, Editura Saeculum, Bucurest, 2003.
- _____, *Căderea după Cioran*, Ideea Europeană, Bucurest, 2005.
- NICORESCU L., *L'essayiste Roumain Emil Cioran a-t-il été un fasciste antisémite?*, Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 2010.
- OLTEAN D., *Mistica metafizică la Cioran*, Editura Helicon, Timișoara, 1996.
- PARFAIT N., *Cioran ou le défi de l'être*, Desjougères, Paris, 2001.
- PÂRVU R. G., *Paradigme culturale complementare: Noica și Cioran*, Institutul European, Iași, 2008.
- PĂTRAȘCU H., *Terapia prin Cioran. Forța gândirii negative*, Editura Trei, Bucurest, 2014.
- PECORARO R., *La filosofia del voyeur. Estasi e scrittura in Emil Cioran*, Edizioni Il Sapere, Salerno, 1998.
- _____, *Cioran a filosofia em chamás*, Edipucrs, Porto Alegre (Brasil), 2004.
- PEREZ BURGOS S., *Cioran y las consecuencias eticas del escepticismo*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, Medellin (Colombia), 2009.
- PETREU M., *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999.
- _____, *Despre bolile filozofilor*, Polirom, Cluj-Napoca, 2017.

_____, "Schopenhauer et Cioran philosophies parallèles", in *Schopenhauer, cahier dirigé par Jean Lefranc*, Éditions de l'Herne, Paris, 1997, 419-428.

PORTE Y., «Dieu comme Être du néant au sein du néant de l'Être chez Cioran», *Le Portique*, in <http://leportique.revues.org/853>, [accesso: 24-01-2017].

POZZOLI L., *Profili. Cioran, Camus, Céline, Canetti*, Pafpo, Milano, 1997.

PROTOPODESCU V., *Cioran în oglindă. Încercare de psihanaliză*, Editura Trei, Bucarest, 2003.

RAVASI G., «Cioran ateo credente che spiava Dio», *Avvenire* (19-06-2015).

_____, «Cioran e Ionesco nel Cortile dei Gentili», *L'Osservatore Romano* (12-10-2011).

RĂDULESCU, C.L., *Emil Cioran Conștiința ca fatalitate*, Bucuresti, Editura Recif, 1994.

REDYSON D., *Metafisica do Sofrimento do Mundo – o pensamento filosófico pessimista*, Idéia Editora, João Pessoa (Brasil), 2006.

RIGONI. M. A., *In compagnia di Cioran*, a cura di F. Marabini, Il Notes Magico, Padova, 2004.

_____, *Ricordando Cioran*, a cura di G. Fortunato, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2011.

ROTIROTI G., *Il demone della lucidità. Il «caso Cioran» tra psicanalisi e filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005.

_____, *Il segreto interdetto. Eliade, Cioran e Ionesco sulla scena comunitaria dell'esilio*, ETS, Pisa, 2011.

RUBINELLI R., *Tempo e destino nel pensiero di E. M. Cioran*, Aracne, Roma, 2014.

SAVATER F., *Cioran un angelo sterminatore*, trad. it. di C. M. Valentinetti, Frasinelli, Piacenza, 1998.

SCAPOLO B., *Esercizi di de-fascinazione. Saggio su E. M. Cioran*, Mimesis, Milano, 2009.

SIMION E., *Cioran, o mitologie a nedesăvârșirilor*, Tracus Arte, Bucarest, 2014.

_____, *Fragmente critice (vol. IV): Cioran, Noica, Eliade, Mircea Vulcănescu*, Editura Univers Enciclopedic, Bucarest, 2000.

SLOTERDIJK P., *Buddhismo parigino. Gli esercizi di Cioran*, in *Devi cambiare la tua vita*, a cura di P. Pertiari, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, 91-103.

SONEA C., *Fenomenul religios la Lucian Blaga și Emil Cioran*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2011.

SONTAG S., *Pensare contro di sé: riflessioni su Cioran in Stili di volontà radicale*, tr. it. di G. Strazzeri, Mondadori, Milano, 1999, 103-129.

- ȘORA M., *Cioran jadis et naguère*, L'Herne, Paris, 1988.
- STAN E., *Vitalitatea renunțării*, Institutul European, Iași, 2004.
- STĂNIȘOR M. G., *Les Cahiers de Cioran, l'exil de l'être et de l'œuvre. La dimension ontique et la dimension poétique*, Editura Universității «Lucian Blaga», Sibiu, 2005.
- STEINHARDT N., *În genul lui Cioran, Noica, Eliade*, Humanitas, Bucurest, 1996.
- STOLOJAN S., *Au balcon de l'exil roumain à Paris: avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintilă Horia*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- _____, *La Roumanie revisitée (Journal 1990-1996)*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- STÖLZEL T., *Ein Säulenheiliger ohne Säule. Begegnungen mit E. M. Cioran*, Literaturverlag Droschl, Graz, 1998.
- TĂNASE S., *Cioran și securitatea*, Polirom, Iași, 2010.
- TÉLLEZ F., *En torno a Cioran*, Cuadernos Filosòfico- Literarios 8, Universidad de Caldas, Manizales (Colombia), 1999.
- THOMA F., *Per nulla al mondo. Un amore di Cioran*, a cura di M. Carloni, L'Orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima (AN), 2010.
- TIFFREAU P., *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henri Veyrier, 1991.
- TRIPODI A. M., *Cioran, metafisico dell'impossibile*, Japadre Editore, L'Aquila-Roma, 1987.
- ȚURCAN N., *Cioran sau excesul ca filosofie*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2008.
- VĂLCAN C., *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'œuvre de Cioran*, Institutul Cultural Român, Bucurest, 2008.
- _____, *Cioran un aventurier nemișcat. 30 de interviuri*, Editura All, Bucurest, 2015.
- VARTIC I., *Cioran naiv și sentimental*, Polirom, Bucurest, 2011.
- WINTER F., *Emil Cioran und die Religionen: Eine interkulturelle Perspektive*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, 2007.
- ZAHARIA C., *La parole mélancolique. Une archéologie du discours fragmentaire*, Editura Universității București, Bucurest, 1999.
- ZANAZ H., *La Mélancolie joyeuse: excursions dans la philosophie de Cioran*, Edilivre – APARIS, Saint Denis, 2008.
- ZARIFOPOL-JOHNSTON I., *Searching for Cioran*, Edited by Kenneth R. Johnston, Indiana University Press, Bloomington, 2009.

Bibliografia generale

- _____, *Piccola cronaca di Anna Magdalena Bach*, trad.it. di B. M. Pareto, Passigli Editori, Firenze, 2000.
- AGAMBEN G., “Vocazione e voce” in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2005.
- AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano, 2004.
- _____, *Discorsi 2/1(51-85): Sul Nuovo Testamento*, testo latino dell’edizione maurina e delle edizioni postmaurine, trad. it. di L. Carrozzì, in *Opere di Sant’Agostino*, ed. latino-italiana, Città Nuova, Roma, 1982.
- _____, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma, 2002.
- _____, *La vera religione*, trad. it. di M. Vannini, Mursia, Milano, 1987.
- ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fazzè e M. Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1989.
- ANSELMO D’AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull’incarnazione del Verbo*, trad. it. di A. Orazio, Città Nuova, Roma, 2007.
- ARENDT H., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 2001.
- _____, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, 1996.
- _____, *Vita activa: la condizione umana*, trad. it. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2012.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1971.
- _____, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1982-1984.
- AUSLANDER S., *Hope: A Tragedy*, Pan Macmillan, London, 2012.
- BARTH K., *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 2000.
- BARTHES R., *Il grado zero della scrittura*, trad. it. di G. Bartolucci, R. Guidieri, L.P. Caruso e R.L. Provera, Einaudi, Torino, 1982.
- BAUDELAIRE C., *I fiori del male. Desiderio del male*, trad. it. di Luigi de Nardis, Feltrinelli, 1978, Milano.
- BAUMAN Z. – OBIREK S., *Conversazioni su Dio e sull’uomo*, trad. it. di R. M. Polce, Laterza, Roma, 2014.
- BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M Vinciguerra, SE, Milano, 2006.
- _____, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, R. Cortina, Milano, 2002.

- BERTI E., *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma, 2010.
- BLAGA L., *I Poemi della luce*, trad. it. di S. Albisani, Garzanti Editore, 1989.
- _____, *Trilogia cunoaşterii*, Humanitas, Bucarest, 2013.
- BLANCHOT M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- BLOCH E., *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, 2005.
- BOEZIO SEVERINO, *Consolazione della filosofia*, (testo latino a fronte) trad. it. di L. Obertello, Rusconi, Milano, 1996.
- BORGES J. L., *Finzioni*, a cura di A. Melis, Adelphi, Milano, 2003.
- _____, *Storia dell'eternità*, trad. it. di G. Guadalupi, Adelphi, Milano, 1997.
- BOUCHET P. DU, *Bach la sublime armonia*, trad. it. di B. Falaschi, Electa/Gallimard, Trieste, 1994.
- BUBER M., *Confessioni estatiche*, trad. it. di C. Romani, Adelphi Edizioni, Milano, 1987.
- _____, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo Edizioni, Roma, 2014.
- CALDERÓN DE LA BARCA P., *La vita è sogno*, trad. it. di A. Gasparetti, Einaudi, Torino, 1980.
- CAMUS A., *Le mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1967.
- _____, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Nagrini, Bompiani, Milano, 1998.
- CARTESIO, *Discorso sul metodo*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2002.
- _____, *Meditazioni metafisiche, obiezioni e risposte*, trad. it. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma, 2000.
- CLAUDEL P., *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard coll. « L'Imaginaire », Paris, 1984.
- CUSANO N., *Guida per chi contempla o non altro*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino, 1972.
- _____, *Il Dio nascosto*, trad. it. di P. Molesti, Rizzoli, Milano, 2002.
- _____, *La dotta ignoranza*, trad. it. di G. F. Vescovini, Città Nuova, Roma, 1991.
- DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, La nuova Italia, Firenze, 1985.
- DAVY M.-M., *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente*, a cura di L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- DELACROIX H., *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Alcan, Paris, 1900.

- DELUMEAU J., *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, trad. it. di L. Grasso, Il Mulino, Bologna, 1994.
- DELEUZE G. – GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996.
- DE LUBAC H., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. it. di L. Ferino, Morcelliana, Brescia, 2013.
- _____, *Sulle vie di Dio*, trad. it. di E. Guerriero e M. Morganti, Jaca Book, Milano, 2008.
- DERRIDA J., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- _____, *Points de suspension*, Entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Editions Galilée, Paris, 1992.
- DIOGENE LAERZIO, *Democrito*, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- _____, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.
- DOSTOEVSKIJ F., *Il romanzo del sottosuolo*, trad. it. di S. Ferrigni, Feltrinelli, Milano, 1974.
- _____, *I demoni*, trad. A. Polledro, Einaudi, Torino, 1994.
- _____, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino, 2005.
- _____, *Lettere sulla creatività*, trad. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano, 1996.
- _____, *L'idiota*, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino, 2007.
- _____, *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, (testo russo a fronte), Bompiani, Milano, 2012.
- ELIADE M., *Giornale*, trad. it. di Liana Aurigemma, Boringhieri, Torino 1976.
- _____, *Il mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizioni*, trad. it. di G. Cantoni, Borla, Roma, 1999.
- _____, *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- _____, *Împotriva deznădejzii*, a cura di M. Handoca, Humanitas, București, 1993.
- _____, *La prova del labirinto*, a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1980.
- _____, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- ECKHART (MEISTER), *La nascita eterna*, a cura di G. Faggin, Sansoni, Firenze, 1974.
- _____, *Trattati e prediche*, trad. it. di G. Faggin, Rusconi, 1982.
- FEUERBACH L., *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano, 1994.

- _____, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1979.
- FREUD S., *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- _____, *L'avvenire di un'illusione*, trad. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2015.
- _____, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1902)*, trad. it. di G. Soavi, Boringhieri, Torino, 1968.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2003.
- GADAMER H. G., *Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan*, trad. it. di F. Camera, Marietti, Genova, 1989.
- GIDE A., *Diario 1928-1939*, trad. it. di Renato Arienta, vol. III, Bompiani, Milano, 1954.
- GILBERT P., *Sapere e sperare: percorso di metafisica*, V&P Università, 2003.
- GREISCH J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985.
- HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino, 2005.
- _____, *La filosofia come modo di vivere*, trad. it. di A.C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino, 2008.
- HEIDEGGER M., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1991.
- _____, *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.
- _____, *Dell'essenza del fondamento*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- _____, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1990.
- _____, *Ormai solo un Dio ci può salvare. – intervista con lo Spiegel*, Ugo Guanda Editore in Parma, 1987.
- _____, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1989.
- _____, *La fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003.
- _____, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di F. Vulpi, Adelphi, Milano, 1995.
- HEGEL G. F. W., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it di V. Cicero, Bompiani testi a fronte, Milano, 2000.
- _____, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, a cura di T. Guadagno, ADP, Roma, 2014.

- _____, *Esercizi spirituali*, a cura di G. Mucci, La Civiltà cattolica, Roma, 2006.
- IONESCO E., *Die bedrohte Kultur*, Die Salzburger Rede von Eugène Ionesco, (edizione bilingue con testo in tedesco e francese) bei Kurt Desch, München, 1972.
- _____, *Il mondo è invivibile*, trad. it. di I. Facco, Spirali, Milano, 1989.
- _____, *La ricerca di Dio*, Edizioni Casagrande, Bellinzona, 2000.
- _____, *Prezent trecut, trecut prezent*, trad. ro. de S. Cioculescu, Humanitas, Bucarest, 2003.
- IONESCU N., *Curs de logica*, a cura di M. Diaconu, Humanitas, București, 1993.
- _____, *Curs de filosofie a religiei*, a cura di M. Diaconu, Editura Eminescu, Bucuresti, 1998.
- _____, *Roza vânturilor* (1937), a cura di M. Eliade, Editura „Roza Vânturilor”, Bucuresti, 1990.
- _____, *Neliniștea metafizică*, a cura di M. Diaconu, Editura Fundației Culturale Romane, București, 1993.
- _____, *Tratat de metafizică*, a cura di M. Diaconu și D. Zamfirescu, Ed. Roza Vânturilor, București, 1999.
- JALAL ÀL DÏN RUMI, *Mathnawi*, trad. it. di G. M. Khan. Bompiani, Milano, 2006.
- JAMES W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, trad. it di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia, 2009.
- JASPERS K., *Cifre della trascendenza*, a cura di G. Penzo, Marietti, Genova, 1990.
- _____, *La filosofia*, a cura di A. Galimberti, UTET, Torino 1978.
- _____, *Ragione ed esistenza*, trad. it. di A. Lamacchia, Marietti, Torino, 1971.
- JONAS H., *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001.
- JUNG C. G., *Lettere*, trad. it. di C. Carniato e L. di Suni, Edizioni Magi, Roma, 2006.
- _____, *Risposta a Giobbe: 1952*, trad. it. di A. Vig, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- _____, *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009.
- LE GOFF J., *La nascita del Purgatorio*, trad. it. di E. De Angei , Einaudi, Torino, 1996.
- _____, *Il Dio del Medioevo: conversazioni con Jean-Luc Pouthier*, trad.it di R. Riccardi, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- LEIBNIZ G.W., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. di M. Marilli, Rizzoli, Milano, 1993.

- LEOPARDI G., *L'infinito*, in *Canti*, edizione critica di E. Peruzzi, Rizzoli, Milano, 1981.
- _____, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano, 2003.
- LECLERCQ J., *L'«otium monasticum» come ambito di creazione artistica*, in *Umanesimo e cultura monastica*, trad. it. di A. Tombolini, Jaca Book, Milano, 1989.
- LEVINAS E., *Etica e infinito*, trad. it. di M. Pastrello, Castelvecchi, Roma, 2012.
- _____, *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. Sozzi, Marietti, Genova, 1986.
- _____, *Dell'evasione*, trad. it. di D. Ceccon, Cronopio, Napoli, 2008.
- _____, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; Paris, L.G.F. 1990.
- LIICEANU G., *Jurnalul de la Păltiniș*, Cartea Românească, București, 1983.
- LOSSKY V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Cerf, Paris, 2005.
- _____, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960.
- LÖWITH K., *Il nichilismo europeo*, trad. it. di F. Ferraresi, Editori Laterza, Bari, 1999.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma, 2000.
- _____, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma, 1997.
- _____, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari.
- KIERKEGAARD S., *Enten-eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 1989.
- _____, *Journal (extraits)*, tome 2, 1846-1849, trad. par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1954.
- _____, *La malattia mortale*, in *Opere* a cura di C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze, 1972.
- _____, *La ripetizione*, a cura di Dario Borso, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1996.
- _____, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze, 1962.
- KOJÈVE A., *L'ateismo*, trad. it. di C. Zonghetti, Quodlibet, Macerata, 2008.
- KRISTEVA J., *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*, trad. it. di A. Piovanello, Donzelli Editore, Roma, 2009.

KÜNG H., *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, trad. it. di G. Moretto, Mondadori, Milano 1979.

MAIA NETO J. R., *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy. The Charronian Legacy 1601-1662*, Springer, Heidelberg-Dordrecht-New York-London 2014.

MAIORESCU T., *Jurnal și epistolar*, a cura di G. Rădulescu-Dulgheru e D. Filimon, Minerva, București, 1983.

MANN T., *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. di De Donato, Bari, 1967.

MARCEL G., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, trad. it. di L. Castiglione e M. Rettori, Borla, Torino, 1967.

MARCO AURELIO, *Pensieri*, II, 14, in *Scritti*, a cura di G. Cortassa, UTET, Torino, 1984.

MERLEAU-PONTY M., *Elogio della filosofia*, trad. it. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma, 1999.

MILTON J., *Paradiso perduto*, a cura di R. Sanesi, Einaudi, Torino, 1992.

MONTAIGNE M. de, *Saggi*, trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano, 2012.

MOZART W. A., *Epistolario*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927.

NEMO Ph., *Giobbe e l'eccesso del male*, trad. it. di A. M. Baggio, Città Nuova Editrice, 1981.

NERUDA P., *Stravagario*, a cura di G. Bellini, Nuova Accademia, Milano, 1963.

NIETZSCHE F., *Crepuscolo degli idoli*, a cura di G. T. Liveri, Armando Editore, Roma, 2005.

_____, *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso e F. Masini in *Opere VI*, Adelphi, Milano, 1970.

_____, *Frammenti postumi 1884-1885, Al di là del bene e del male, Così parlò Zarathustra, Umano troppo umano*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1975.

_____, *L'Anticristo. Studio critico sulla credenza cristiana*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2004.

_____, *La Gaia Scienza*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1965.

_____, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, trad. it. di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1977.

_____, *Scritti su Wagner – Richard Wagner a Bayreuth, Il caso Wagner, Nietzsche contra Wagner*, trad. it. di S. Giametta e F. Masini, Adelphi, Milano, 1979.

NOICA C., *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, Bucarest, 1998.

_____, *Jurnal filozofic*, Humanitas, Bucarest, 2012.

_____, *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, Bucarest, 2014.

- _____, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, trad. it. di M. Cugno, il Mulino, Bologna, 1993.
- NUSSBAUM M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di R. Scognamilio, Il Mulino, Bologna, 2011.
- O'BRIEN C. S., *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, 2015.
- OTTO R., *Mistica orientale, mistica occidentale*, trad. it. di M. Vannini, Marietti, Cassale Monferrato, 1985.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995.
- PASCAL B., *Lettere provinciali*, a cura di F. Masini, Rizzoli, Milano, 1989.
- _____, *Pensieri*, trad. it. di G. Auletta, Mondadori, Milano, 1994.
- PESSOA F., *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, a cura di M. José de Lancastre, Feltrinelli, Milano, 1986.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001.
- PLOTINO, *Enneadi; Porfirio: Vita di Plotino*, trad. it. di G. Faggini, Bompiani, Milano, 2000.
- PREDA R., *Jurnal cu Petre Țuțea*, Editura Deisis, București 2002.
- PRINI P., *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*, Edizioni Studium, Roma, 1991.
- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, trad. it. di E. Giolitti, Mondadori, Milano, 1973.
- PUECH H-C., *Sul manicheismo e altri saggi*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino, 1995.
- QUINZIO S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992.
- RAVASI G., *Il libro di Giobbe: quattro conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele*, EDB, Bologna, 2013.
- _____, *Qohelet*, Mondadori, Milano, 1997.
- _____, *Preghiere: l'ateo e il credente davanti a Dio*, Mondadori, Milano, 2001.
- RENSI G., *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano, 2009.
- RICŒUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- _____, *Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 2015.
- RIGONI M. A., *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano, 1997.
- RILKE R. M., *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, trad. it. di F. Jesi, Garzanti, Milano, 2002.
- UNAMUNO M. DE, *Agonia del cristianesimo*, trad. it. di E. Rubetti, Bompiani, Milano, 2012.
- _____, *Del sentimento tragico della vita*, trad. it. di J. Lopez y Garcia Plaza, Piemme, Milano, 2004.

- _____, *Poesie*, a cura di R. Paoli, Valecchi Editore, Firenze, 1968.
- _____, *San Manuel Bueno, martyr*, trad. it. di M. Ottaiano, Editore Mesogea, Messina, 2011.
- SARTRE J.-P., *L'Esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Re, Mursia, Milano.
- SAVATER F., *Filosofia contro Accademia: Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno*, Il melangolo, Genova, 1994.
- SCHELER M., *Sociologia del sapere*, trad. it. di D. Antiseri, Abete, Roma 1966.
- SCHLEIERMACHER F., *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia, 1989.
- SCHOPENHAUER A., *Consigli sulla felicità*, a cura di C. Lamparelli, Mondadori, Milano, 2007.
- _____, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Editori Laterza, Roma-Bari, 1984.
- _____, *L'arte di essere felici*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2014.
- _____, *O si pensa o si crede. Scritti sulla religione*, trad. it. di B. Betti e A. Verrecchia, BUR, Milano, 2013.
- _____, *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1981.
- SEBASTIAN M., *Jurnal 1935-1944*, trad. ro. de A. Skultéty, Humanitas, Bucarest, 2016.
- SEIDEL A., *Bewusstsein als Verhängnis*, Verlag F. Cohen, Bonn, 1927.
- SENECA, *Lettere a Lucilio*, a cura di R. Marino, Barbera Editore, Siena, 2011.
- SEVERINO E., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano, 2008.
- _____, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.
- ŠESTOV L., *Atene e Gerusalemme: saggio di filosofia religiosa*, trad. it. di A. Paris, Bompiani, Milano, 2005.
- _____, *L'idea di bene in Tolstoj e Nietzsche*, trad. it. di B. Oppo e A. Oppo, Castelvechi, Roma, 2014.
- _____, *Sulla bilancia di Giobbe: peregrinazioni attraverso le anime*, trad. it di A. Pescetto, Adelphi, Milano, 1991.
- _____, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, trad. it. di E. Macchetti, Bompiani, Milano, 2009.
- SIMMEL G., *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, Ed. Piccola Enciclopedia, Milano, 1999.
- _____, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, Berlin, 1918.
- SHAKESPEARE W., *Macbeth*, Atto V, scena V, trad.it. di V. Gassman, Mondadori, Milano, 2014.

- SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, trad. it. di J. Evola, Guanda, Parma, 1991.
- SOFOCLE, *Edipo a Colono*, trad. it. di G. Cerri, Mondadori, Milano, 2008.
- TERESA D'AVILA, *Il castello interiore*, trad. it. di M. Bettetini, Piemme, Cassale Monferrato, 2002.
- _____, *Vita*, trad. it. di I. A. Chiusano, Castelvecchi, Roma, 2014.
- THEOBALD C. – CHARRU C., *La teologia di Bach*, trad. it. di S. Fustini, EDB, Bologna, 2014.
- ȚUȚEA P., *Între Dumnezeu și neamul meu*, a cura di G. Klimowicz, Fundația Anastasia Editura Arta Grafică, Bucarest, 1992.
- _____, *Scrieri filosofice*, Bucarest, România Press, 2006.
- VON GWINNER W., *Schopenhauers Leben*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1910.
- VULCĂNESCU M., *Dimensiunea românească a existenței: Chipuri Spirituale*, Editura Eminescu, București, 1996.
- WEIL S., *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi eBook, Milano, 2014.
- _____, *L'ombra e la grazia*, trad.it. di F. Fortini, Bompiani, Milano, 2002.
- WEIL S. – BOUSQUET J., *Correspondance*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1982.
- WEISCHEDEL W., *Die philosophische Hintertreppe*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1988.
- _____, *Il Dio dei filosofi: fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo (3)*, a cura di M. Lettieri, Il melangolo, Genova, 1996.
- _____, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, trad. it. di F. Caracciolo Pieri, Il melangolo, Genova, 1997.
- WITTGENSTEIN L., *Diari segreti*, trad. it. F. Funtò, Laterza, Bari, 1987.
- _____, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1968.
- ZAMBRANO M., *La confessione come genere letterario*, trad. it. di E. Nobili, Mondadori, Milano, 1997.

INDICE GENERALE DELLA TESI

INTRODUZIONE GENERALE

CAPITOLO PRIMO

LA DIMENSIONE SPIRITUALE DEL NICHILISMO

1.1. L'itinerario metafisico in Cioran

1.1.1. La sofferenza come Stimmung.

1.1.2. Il significato filosofico del sentimento della morte

1.1.3. L'esperienza del non-senso

1.1.4. L'ermeneutica dell'assurdo

1.1.5. La questione metafisica secondo Cioran

1.2. L'orizzonte filosofico di Cioran

1.2.1. Il filosofo e la filosofia nel pensiero di Nae Ionescu

1.2.2. Dio nel pensiero filosofico rumeno

1.2.2.1. Cioran e Mircea Eliade: un confronto su Dio

1.2.2.2. Eugene Ionesco e la ricerca di Dio

1.2.2.3. Il confronto culturale con Constantin Noica

1.2.2.4. Petre Țuțea e la religiosità rumena

1.2.3. Cioran e i filosofi atei e credenti

1.2.3.1. Il divino nelle letture pessimiste di Schopenhauer

1.2.3.2. Il divino nelle letture nichiliste di Nietzsche

*1.2.3.3. Il divino nella lettura della *Lebensphilosophie* e dell'esistenzialismo*

1.3. Letture di gnostici e di mistici

1.4. Il linguaggio e la scrittura del raccontarsi

1.4.1. La dimensione esistenziale della confessione

1.4.2. Filosofare per le lettere

1.4.3. Filosofare per diario e per conversazione

1.4.4. Filosofare per scritto

CAPITOLO SECONDO

ESPLICAZIONE FENOMENOLOGICA DEL CONCETTO DI DIO

2.1. Il Dio della filosofia: l'interlocutore irrinunciabile

2.1.1. La formazione filosofica irrazionale di Dio

2.1.2. Esperienza vs speculazione

2.1.3. Mistero e scetticismo

2.1.4. Teodicea e la questione del demiurgo

2.1.5. Il fondamento antropologico della teologia

2.2 Dio e la musica

2.2.1. Il significato della musica

2.2.2. L'argomento musicale e la religione

2.2.3. La funzione rivelatrice della musica

2.2.4. Mozart e la musica come via spirituale

2.2.5. Dio nella musica di Bach secondo Cioran

2.3. Dio nella mistica del non credente

2.3.1 *Il significato gnoseologico dell'estasi*

2.3.2 *Teologia dogmatica e mistica*

2.3.3 *Il Dio ignoto della mistica negativa*

2.3.4 *Il Dio impersonale e l'agnosticismo mistico*

CAPITOLO TERZO

IL SIGNIFICATO ESISTENZIALE DEL CONCETTO DI DIO

3.1. Dio e l'uomo

3.1.1 *Libertà e religiosità*

3.1.2 *L'indispensabile illusione di Dio*

3.1.3 *Sentimento e risentimento verso il Dio cristiano*

3.1.4 *Dialettica delle contraddizioni e identità religiosa*

3.1.5 *L'orgoglio di non credere*

3.2 Dio e l'ermeneutica dell'eternità

3.2.1 *Le ragioni della possibilità di sperare*

3.2.2 *La preghiera atea come strumento salvifico*

3.2.3 *L'enigma della felicità e il contemptus mundi*

3.2.4 *La nostalgia del paradiso*

3.2.5 *Eternità e immortalità*

CONCLUSIONE GENERALE

BIBLIOGRAFIA

INDICE