

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“ L’ORIENTALE”



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea in

FILOSOFIA E POLITICA

Tesi di Laurea in Filosofia Teoretica

TEMPO E ESISTENZA.

IL PROBLEMA DELLA COSCIENZA TEMPORALE

IN EMIL CIORAN

Relatore:

Prof. Giulio Raio

Candidata:

Marcella Vitiello

Matr. MFP/00074

Correlatore:

Prof. Carmen Metta

Anno Accademico 2013/2014

Tempo e esistenza.

Il problema della coscienza temporale

in Emil Cioran

Indice

Introduzione	4
--------------	---

Capitolo I

La coscienza temporale tra oggettivazione storica e sentimento dell'irreparabile

§ 1. Ai margini degli istanti. Il rapporto tra tempo ed eternità	11
§ 2. Il processo di adattamento al tempo: la storia	27
§ 3. I confini dell'esperienza temporale: la nascita e la morte	48
§ 4. Vivere contro l'evidenza	60

Capitolo II

La decostruzione del Sé

§ 1. Un lavoro di decostruzione	80
§ 2. Tempo e scrittura	81
§ 3. La coscienza della coscienza	90
§ 4. Il dubbio come pratica esistenziale	99

Conclusioni	111
-------------	-----

Bibliografia	121
--------------	-----

Introduzione

Nel fissare preliminarmente le linee guida che verranno seguite nell'affrontare l'analisi dell'opera di Cioran è opportuno chiarire che cosa in questo elaborato ci si propone di non fare. Infatti più che stabilire criteri e prospettive attraverso i quali rapportarsi alla riflessione cioraniana appare invece maggiormente edificante riuscire ad imporre, già in una prima esposizione delle ipotesi di lavoro, una linea di demarcazione, un confine da non valicare, affinché gli esiti e le conclusioni di questo studio non ricadano nel già sentito. Quello che in questo contesto verrà dunque omesso è quanto compete la presentazione di Cioran come uomo, ponendo quindi in secondo piano l'indagine delle radici socio-culturali, la nascita romena, il trasferimento a Parigi, l'adozione della lingua francese, aspetti che, come è stato ampiamente portato alla luce, hanno influenzato la percezione del reale e l'elaborazione filosofica, ma non vi corrispondono specularmente. La prospettiva che questo studio intende invece seguire è volta a riaccreditare Cioran come filosofo, al di là non soltanto delle precedenti interpretazioni ma soprattutto delle intenzioni professate dall'autore stesso. Propositi ed elaborazione compiuta, come si vedrà, non sempre coincidono e l'unico modo di rapportarsi con diligenza ad un testo è metterne in risalto tanto gli elementi dotati di coerenza quanto quelli che incorrono, nel loro prender forma nella riflessione, in contraddizione. Tali incoerenze ed incompatibilità non verranno assorbite e pertanto liquidate attraverso il ricorso alla manifesta asistematicità e frammentarietà del pensiero di Cioran, ma si cercherà di integrarle all'interno di un quadro complessivo che le doti di una precisa collocazione e motivazione, nell'ambito di una

riflessione, di cui sarà possibile scorgere tanto la direzione quanto degli esiti determinati.

In questo elaborato si è scelto di porre in primo piano ciò in cui si è scorta la questione nodale dell'intera elaborazione cioraniana, esplicitata nel rapporto che la coscienza del tempo si trova ad instaurare con l'esistenza. Nel privilegiare tale problematica anche l'impostazione di questo studio ha dovuto piegarsi ed adattarsi all'articolazione del discorso, cosicché la struttura e la partizione in capitoli appaiano esplicitamente rovesciati. La decisione di collocare già nelle prime pagine l'analisi della temporalità, scevra di premesse e di considerazioni preliminari, va di fatto motivata e legittimata dall'urgenza di chiarificare che la disamina attorno al tempo, seppure non in maniera dinamica e progressiva, costituisca una tematica che viene sviluppata con coerenza nell'ambito dell'intera opera di Cioran e che, nella sua preminenza, riesca ad illuminarne e palesarne non soltanto l'orientamento concettuale ma anche quello metodologico e stilistico. Al di là della priorità e della rilevanza che Cioran intende attribuire al vissuto personale, va dunque colta, quale elemento unificante e per questo anche generalizzante, la portata dell'acquisizione della coscienza temporale nell'ambito dell'esistenza individuale, esperienza che, per quanto intuitivamente avvertita nel suo manifestarsi, riesce a trascendere la singolarità del soggetto e la puntualità dell'attimo in cui è colta, rivelandosi nella propria incidenza e problematicità.

Nel primo capitolo l'attenzione sarà focalizzata sulla dicotomia tra tempo e eternità, scissione che si manifesta soltanto alla luce della coscienza temporale, cui l'individuo perviene, secondo Cioran, cadendo dal tempo, ossia venendo proiettato al di là e al di fuori di una dimensione, cui precedentemente il soggetto riusciva ad aderire in maniera immediata e spontanea. Ciò che riceve l'appellativo di caduta nel tempo costituisce lo spazio e il campo d'azione dell'esperienza umana temporale nella sua

globalità, contrapponendosi al luogo dell'evidenza, ossia della coscienza, cui riesce ad approdare eccezionalmente soltanto chi, attraverso un processo intuitivo e successivamente analitico, colga la scansione, la finitezza e l'inconsistenza di ogni singolo istante. Quanto si manifesta alla coscienza, come semplice processo di comprensione e quindi di appropriazione dell'orizzonte temporale, in cui si è calati in maniera inconsapevole sin dalla nascita, diventa, nell'argomentare di Cioran, il discrimine, non soltanto tra due tipi di approccio al reale, propri dell'uomo comune o viceversa del decaduto, ma soprattutto il limite che la lucidità, intesa come coscienza del tempo, impone all'esistenza individuale. L'approfondimento dei meccanismi propri della temporalità approda infatti all'esteriorizzazione del tempo e arriva quindi a defraudare il soggetto di quella essenza temporale che gli era connaturata, impedendogli di proiettarsi, tramite l'atto, nel futuro più immediato. Ogni attimo colto nella propria singolarità e finitezza, privato dunque della propria realtà e presenza, finisce infatti per confluire, durante il suo stesso svolgimento, nel passato, nell'appena trascorso, spezzando la continuità della catena temporale e vanificando ogni forma di progettualità. Se la caduta nel tempo, nell'ordinarietà e nella mancanza di lungimiranza che competono a questo tipo di approccio, comporta un'adesione forzata, in quanto inconsapevole, alla dimensione temporale, riesce d'altro canto a garantire un'esistenza all'uomo, nella misura in cui lo rende partecipe alla costruzione del divenire. La coscienza del tempo invece, nonostante goda di preminenza in campo teorico, in quanto visione chiara e consapevole, impossibilita l'esistenza del soggetto, ponendolo in rapporto ed in costante tensione verso un'antiorità atemporale, appresa soltanto mediante intuizione, cui l'individuo non potrà ritornare, per quanto si sforzi di non aderire all'incedere del tempo, che si attualizza nel processo storico.

Cioran, lasciando trapelare una forma di coinvolgimento con l'universo storico temporale, di cui si trova a far parte, riserva all'analisi dell'orizzonte storico una notevole attenzione, che sconfinata in una critica severa e serrata di ogni forma di compromissione con il divenire e con il progresso, di cui l'uomo accelera l'avvento, mediante l'atto. La storia, screditata nel costante confronto con l'antieriorità atemporale, di cui costituisce un'irrisoria deviazione, come ogni fenomeno che cada in seno alla temporalità, verrà quindi assimilata ad un processo di adattamento al tempo, a un prender forma dell'essenza temporale costitutiva dell'uomo nell'azione, quale esteriorizzazione del proprio essere e proiezione di senso in un progetto futuro. Sepolta sotto ogni forma di previsione e progettualità si cela l'utopia, in cui Cioran scorge una profezia modernizzata e degenerata, che colloca nel futuro la perfezione e il compimento, che il presente non riesce a contemplare. La contaminazione della prospettiva utopistica con quella apocalittica si presterà quindi, nell'ambito della sua argomentazione, a esplicitare il terreno in cui verrà ad installarsi l'avvento del post-storico, come tramonto predestinato dell'avventura temporale umana, orizzonte in cui soltanto una forma di sovra-coscienza, in diretto rapporto con l'eternità, troverebbe riparo, senza cedere al richiamo di un'esistenza soggiogata alla temporalità.

Nascita e morte, quali limiti dell'esperienza temporale individuale, vengono gravati del sentimento dell'irreparabile, nel loro manifestarsi come eventi singolari irripetibili e quindi come strappi al continuum dell'eternità. La nascita, sottraendo il soggetto all'armonia e alla fluidità dell'indeterminazione, precipitandolo in un nome, in un'identità precisa, assume il valore di mero incidente, di inconveniente, cui l'uomo è costretto a soccombere. Nel sentimento della morte invece, sarà possibile intravedere un'ulteriore linea di demarcazione tra la visione cosciente del decaduto e la

cieca adesione alla vita di chi non sappia cogliere in ogni istante l'esistenza nella sua finitezza e provvisorietà.

La lucidità, o meglio la coscienza del tempo, costituisce un'elitaria chiave d'accesso al reale, che da sola rende possibile la percezione dello iato tra tempo ed eternità, dimensione in cui Cioran colloca il piano più proprio dell'esistenza, tanto da indossare con orgoglio gli abiti del decaduto esemplare e da farsi portavoce e dispensatore di questa consapevole visione. A tal proposito, nella parte finale del primo capitolo, ci si interrogherà sui risvolti e sulle ripercussioni, che la consapevolezza della scansione e finitezza del tempo sia responsabile di produrre nell'esistenza individuale, palesando i propri limiti nell'impossibilità di concretizzare fattualmente quanto alla luce della coscienza temporale sia apparso necessario, al fine di divincolarsi dalla compromissione con l'universo storico. Preliminarmente sarà pertanto plausibile identificare la propensione a trascendere i limiti della temporalità a una forma di titanismo, che abbia come unico fine e sola ambizione l'elusione della dimensione temporale ma che d'altro canto porterà alla luce, come contropartita, il vanificare in toto l'azione e la progettualità umana. Coscienza ed esistenza, verranno a questo punto a stabilirsi, nell'ambito dell'argomentazione cioraniana, come termini antitetici, come concetti che si negano a vicenda, per cui il vivere alla luce dell'evidenza, acquisita attraverso coscienza, potrà essere assimilato ad una sfida nella quale, per quanto paradossale si riveli, il decaduto non può esimersi dal misurarsi. La riflessione di Cioran, come è stato anticipato, non conosce evoluzioni né si apre a forme di conciliazioni o sintesi ma si manifesta come continua tensione verso il limite, per cui è costretta di fronte ai propri eccessi a retrocedere. La nostalgia della dimensione temporale, verso cui la coscienza è mossa in seguito alla caduta dal tempo, si presterà adeguatamente ad esemplificare tale moto di regressione, scaturente dalla necessità pratica di trovare dimora in una forma di

esistenza, che consenta al soggetto di stabilirsi, per quanto illusoriamente, come agente.

Il secondo capitolo, compiendo un passo indietro rispetto alla consueta articolazione argomentativa, verterà sulla trattazione degli aspetti formali e metodologici della riflessione cioraniana, nel tentativo di integrare e motivare le scelte stilistiche ed espositive e la peculiare forma di scetticismo, da cui l'intera opera è contraddistinta, all'interno di una prospettiva che sappia tener conto della problematica della coscienza temporale, in cui precedentemente sono stati ravvisati il motore ed il fulcro dell'argomentazione filosofica di Cioran. In questo contesto, rispetto allo sforzo costruttivo, compiuto nel primo capitolo, volto a rintracciare nella asistemica e frammentaria produzione cioraniana, una trattazione compiutamente e coerentemente argomentata, quale è la disamina sul tempo, si cercherà di operare un lavoro di decostruzione dell'immagine stereotipata che la critica e l'autore stesso hanno concorso a edificare, imperniando analisi e dissertazioni prettamente attorno al vissuto e alla vicenda biografica. L'aspetto comunicativo dell'espressione linguistica, la scelta dell'aforisma come forma espositiva, la valenza conferita al dolore in ambito conoscitivo, nonché la pratica dello scetticismo, più che essere legittimati alla luce delle personali propensioni ed inclinazioni di Cioran, verranno nuovamente letti, trovando concordanza e un'intrinseca coerenza rispetto agli assunti della coscienza temporale e della divaricazione che essa istituisce tra tempo ed eternità.

Il proposito dal quale questo studio è mosso e verso il quale tende ad orientarsi è pertanto ravvisabile nell'individuazione e articolazione di una problematica complessa e per questo suscettibile di molteplici letture, la quale però venga affrontata secondo i modi e le direttive che si confanno all'analisi filosofica, in cui la singolarità e puntualità dell'esistenza individuale e del vissuto personale possono essere valutate soltanto in

quanto funzionali al riconoscimento di una condizione universale, in cui faccia da protagonista l'umanità nel suo complesso, nella pluralità di volti di cui concretamente si dota e di cui la personalità di Cioran si fa semplicemente portavoce e interprete.

CAPITOLO I

La coscienza temporale tra oggettivazione storica e sentimento dell'irreparabile

1. Al margine degli istanti. Il rapporto tra tempo ed eternità

Cioran, servendosi del concetto di caduta, illustra l'ingresso dell'uomo nella dimensione temporale ed il conseguente processo di adattamento al tempo, che si concretizza nell'oggettivazione storica. La tematica della caduta è presa in prestito dalla tradizione giudaico-cristiana, che nel precipitare dell'uomo esemplifica il principio della decadenza e del degrado, ai quali sarà storicamente sottoposta l'umanità, dopo essersi macchiata del peccato della disobbedienza. Di tale concezione, epurata della valenza e delle implicazioni teologiche, saranno conservate, all'interno de *Lacaduta nel tempo*, la veemenza e inesorabilità della colpa, che nel configurarsi come scelta di barattare l'eternità comporterà per l'uomo l'essere precipitato nel tempo, il dotarsi di un destino. La caduta nel tempo coincide pertanto con il dispiegarsi di un orizzonte pienamente umano, ossia con l'abbandono della certezza di un'eternità immobile e sempre uguale a se stessa per l'ignoto, il nuovo, il frutto di una conscia creazione umana, realizzata nella storia.

L'articolazione del discorso intorno al tempo è imperniata sulla rappresentazione di una duplice caduta, nel e dal tempo, in base alla quale

la prima caduta, ossia l'ingresso nella sfera temporale, acquisisce, alla luce della seconda, la connotazione di evento e di scoperta. La caduta nel tempo infatti si pone nel corso storico degli eventi come suo principio, come molla di innesco del processo di creazione da parte dell'umano, inizio che, in ultima analisi, si mostrerà nefasto ma che, proprio nella sua ineluttabilità, investe il ruolo di evento primigenio. Esso viene riconosciuto come tale solo alla luce di una scoperta, attraverso cioè un processo intuitivo di distacco ed estraniamento dalla propria condizione temporale, cui riesce a pervenire soltanto chi è caduto dal tempo. Cadere nel tempo, dal primo atto di insubordinazione e di rifiuto della propria condizione, diventa la regola, il solo modo di esistere dell'uomo, un'opzione dalla scelta quasi forzata, mentre la caduta dal tempo si profilerà come possibilità rara ed eccezionale, dell'uomo capace di accedere all'esistenza al di là del tempo e contro il tempo ossia dell'uomo capace di pensare contro se stesso. Pertanto il valore di scoperta è conferito dall'acquisizione di una piena coscienza dei meccanismi attivati dalla caduta nel tempo, che si manifestano nell'azione e nell'oggettivazione del tempo nella storia.

Il fenomeno della caduta, e l'accadere storico che da esso ha inizio, costituisce il principio fondante dell'esistenza umana, esistenza che nella sua globalità trascende l'esperienza individuale e travalica il vissuto personale, dei quali Cioran si impone di farsi attento portavoce. L'analisi della temporalità pertanto risulta essere, nell'ambito dell'intera elaborazione cioraniana, un ritorcersi verso i propri propositi antiuniversalistici e pertanto il perno attorno cui addensare un'adeguata riflessione filosofica, che sappia orientarsi rispetto al problematico rapporto dell'esistenza temporale dell'uomo con la conoscenza, quale strumento di analisi e separazione. Infatti sin dall'incipit de *La caduta nel tempo*, si delinea l'addentrarsi in un terreno del tutto estraneo all'intervento diretto dell'esperienza biografica dell'autore, che di norma è sempre presente nelle

opere, a garanzia di una soggettività che non vuole e non può ergersi come fondamento oggettivo del reale, pertanto questo testo si presta ad una lettura generalizzante e all'erigere «a caso universale il proprio accidente¹», ossia a inglobare l'individualità in una prospettiva più ampia. L'umanità sin dagli esordi è presentata in preda al desiderio di sapere, sapere che rende impossibile restare all'interno di qualsiasi realtà, sia pure quella della più perfetta beatitudine dell'eternità. L'eterno sull'uomo non desta alcun fascino, proprio per la sua immobilità e certezza, incutendo in lui l'interesse per l'ignoto e la novità. Il mangiare il frutto dell'albero della conoscenza è chiaro segno di emancipazione rispetto al creatore e l'insorgere verso l'unità dell'eterno indifferenziato in nome della separazione, alla cui regola sarà sottoposta anche la terra, in quanto sede dell'avvenire umano. Separato dal creatore e dalla creazione l'uomo si dota di un nome, diventa individuo e acquisisce, nella caduta, la consapevolezza di essere mortale insieme all'orgoglio di poter morire a proprio modo. Non pago dell'unità indifferenziata l'uomo abbandona la continuità per il discreto e scorge nell'azione la possibilità di affermazione della propria singolarità, mobilitando le sue facoltà verso l'esterno. Se la storia ha avuto inizio e proseguimento è perché l'uomo non ha saputo più rivolgersi verso la propria essenza intemporale, ma si è proiettato all'esterno appagandosi del sapere e del volere, che insieme concorrono all'identificazione di divenire e progresso, che solo fortuitamente coincidono. Il sapere umano, il suo anelito a conoscere è mosso dal frammentario, quindi non riesce ad abbracciare il mondo ma vari momenti del mondo, così come non contempla l'atemporale ma i percorsi storici, che egli stesso alimenta. La sfera della coscienza è ristretta al solo ambito dell'azione, che come tale si aggrappa a forme circoscritte di realtà, ossia a quelle da essa stesso generate. Nell'argomentare di Cioran si legge una netta distinzione tra

¹ E. M. Cioran, *La caduta nel tempo*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2011, p.11

essere e divenire per cui, nella misura in cui l'uomo è identificabile come «colui che non è²», in quanto mancante di una propria essenza precipua e quindi di esistenza, è mosso all'azione, alla creazione di oggetti e alla produzione di eventi, che riscattino la sua deficienza. L'uomo acquista pertanto esistenza nella misura in cui si allontana dall'indistinzione, divenendo soggetto attivo e dissolutore dell'unità, al punto di porre l'eterogeneità come fondamento e fenomeno primordiale, rinnegando una prima identità universale. In ogni singola azione viene ripristinata la pluralità ed il solo riconoscere l'alterità ridefinisce e rimarca il frammentarsi dell'unità primordiale. L'attività umana si stanza nel tempo e nello spazio come azione inconsapevole, in quanto nel soggetto che la compie non vi è piena coscienza dei meccanismi che rendono possibile il divenire, quel desiderio di affermazione di sé che alimenta la storia e il corso degli eventi. Ogni singola azione prende forma come unità discreta, unica ma predisposta alla ripetizione e si compone in un continuum, che agli occhi di chi la produce è l'unica realtà visibile. Chi è completamente calato nell'azione, vi corrisponde pienamente e concorre con ogni suo singolo atto alla produzione del reale. L'umanità vive nel tempo e del tempo e contribuisce alla sua produzione. Soggiogati dallo scorrere del tempo gli uomini hanno impresso velocità anche al loro stesso respiro e questa velocità è quello che impedisce di scorgere la caducità e fragilità del reale, il suo costituirsi di attimi finiti e irripetibili. La frenesia che muove l'azione crea e sfigura la realtà, le imprime un volto e un nome postulandola ed insieme modificandone le fattezze. Gli atti si generano per partecipazione al movimento universale attivato dalla storia e fanno dei loro produttori dei generatori di essere, di realtà fittizie quanto le speculazioni che sorgeranno a legittimare il divenire. L'uomo partecipa di quello che Cioran definisce un «brio cosmogonico³», impresso dal momento della sua

²Ivi, p.18

³Ivi, p.17

creazione ad opera del demiurgo, che gli rende impossibile il prender coscienza di essere trascinato dal vortice degli eventi e di essere un complice del tempo, un generatore di realtà destinate a perire. La partecipazione agli eventi è dettata quindi dall'inconsapevolezza del nonsenso, della vacuità di ciascun atto che conserva costantemente l'illusione di pienezza. Mentre si agisce lo si fa in virtù dello scopo preposti, ma una volta conclusa l'azione, perde di consistenza tanto l'atto quanto lo scopo perseguito. A posteriori è possibile scorgere l'inconsistenza che muoveva l'azione, il suo manifestarsi come gioco. La caduta dal tempo, il porsi al di fuori del tempo, a cui si perviene con l'intuizione della discontinuità temporale, colta invece come continuo da chi è calato nell'atto, permette di acquisire la coscienza della vacuità durante lo svolgimento dell'azione stessa e cioè di scorgere la conclusioni nelle premesse, l'evento concluso in quello progettato, il che comporta una mancanza di adesione agli atti e una perdita consistenza del reale. Il ricondurre tutto ad un gioco agisce come una vera e propria rivelazione in base alla quale la propria esistenza temporale acquisisce la forza dell'evidenza. Chi non è pervenuto a questa visione discontinua della temporalità è persuaso che l'atto sia l'unica realtà esistente e tale «accecamento è la base di tutto ciò che è⁴» e viene realizzato. Il semplice insinuarsi del dubbio nell'identificazione del reale con la propria azione comporta un ridimensionamento sul piano esistenziale di chi dubita, è come se cominciasse ad esistere di meno, dal momento in cui la sua adesione all'atto si assottiglia. La conoscenza a cui si giunge, dal manifestarsi dell'intuizione della frammentazione del tempo, ha notevoli ripercussioni tanto sul piano esistenziale quanto sul piano pratico. Infatti una simile consapevolezza, che per Cioran sarebbe più proprio definire «postuma», in quanto opera «come se chi conosce fosse vivo e non vivo, essere e memoria

⁴E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2012, p.95

di essere⁵» priva di peso e consistenza ogni singola azione, al punto da far coincidere il fare con il non fare e soprattutto da far identificare il presente con l'appena trascorso, l'immediato passato. E' facile comprendere che destituire il presente di una propria realtà e consistenza, il negare la sua realtà effettiva, spezzi la catena della continuità temporale e arresti in questo modo il possibile; l'esaurirsi dell'atto in se stesso vanifica ogni forma di progettualità, ogni proiezione dell'azione in avanti e dunque nell'avvenire e rende ciascun attimo vuoto, insignificante perché già concluso nel suo manifestarsi. Sarà impossibile allora per questo disingannato, per quest'uomo pienamente cosciente proiettare se stesso nel futuro più prossimo, alimentare delle speranze o concepire persino una forma di delusione. La stessa delusione infatti sopraggiungerebbe insieme con l'atto, non dovrebbe aspettarne l'arrivo, in quanto già da sempre presente. Liberandosi dell'idea di successione, ha distrutto anche il possibile e vanificato l'idea di futuro e con essa la possibilità di concepire un futuro in comune con il resto dell'umanità calata nella storia, perché per lui l'insieme del futuro è costantemente già qui ed ora. La fusione del principio con la fine imprime una tale accelerazione alla successione temporale che, nella misura in cui la coscienza della scansione temporale velocizza il succedersi degli attimi fino a farli coincidere, il suo funzionamento viene vanificato. Ieri, oggi e domani diventano pertanto categorie prive di significato e la stessa coniugazione dei tempi verbali una questione formale, puramente sintattica, che in nessun modo tocca l'esistenza. Il destino inteso come mobilità e possibilità di divenire si presta alla coniugazione fino a quando non si legge in esso la coincidenza e l'uguaglianza di ogni attimo che lo compone, una volta smascherato non è più possibile attribuire importanza al presente, al passato ed al futuro.

⁵E. M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Zilli, Adelphi, Milano 2003, p.10

Quello a cui si assiste, nella caduta dal tempo, è pertanto la percezione dello scorrere delle ore indipendente da ogni riferimento ossia il distaccarsi del tempo dagli atti e dagli eventi, o meglio il separarsi del tempo da quello che tempo non era, portando alla luce la sua esistenza autonoma come tempo distaccato dall'essere. Il tempo appare disarticolato, gli attimi si susseguono gli uni agli altri, non avendo più né contenuto né significato e questa disarticolazione appare bene esemplificata attraverso il manifestarsi della noia, in quanto in questa sensazione il tempo pare lacerarsi e rivelare il suo vuoto. Nell'insorgere della noia infatti si riesce ad assistere alla scansione del tempo nei suoi singoli istanti e al contempo si giunge alla conclusione che è il soggetto stesso ad imprimere accelerazione al tempo con la sua attività e progettualità. Va precisato però che la noia rivela non un'eternità intesa come superamento del tempo bensì come suo consumarsi, un'eternità negativa ben distinta da quella primordiale e pertanto si mostra funzionale soltanto ad esemplificare l'intuizione della disarticolazione temporale.

L'eternità non può essere percepita se non come esperienza, come qualcosa che il soggetto viva in prima persona. Il concetto oggettivo di eternità infatti non risulta accessibile né evidente per l'individuo in virtù della sua finitudine che non gli consente di concepire una durata infinita, un processo che abbracci il tempo nella sua globalità. Fare esperienza dell'eternità quindi non può dipendere da un'oggettività sostanziale ma dall'intensità con cui il soggetto esperisce. L'eternità è preclusa allo stesso tempo a chi non riesca a trascendere la temporalità, infatti, una volta superata la percezione della successione degli istanti, è necessaria una tenace resistenza al tempo perché si riesca a considerare solo il vissuto dell'attimo in se stesso, capace di proiettare l'individuo direttamente nell'eterno. Il fatto che l'attimo, solo ed esclusivamente se vissuto nella sua pienezza, consenta di accedere all'eternità è legato, nella percezione ordinaria, al condizionamento e alla credenza che l'attimo sia insufficiente

da solo, generando la percezione di una continuità che confluisce nella percezione del divenire e del tempo. Gli individui che convivono con una forte coscienza della temporalità non riescono a vivere un solo istante senza proiettarsi nel successivo, ma l'eternità o meglio il suo sentimento non è conseguibile se non frammentando ogni connessione, che impedisca di vivere l'attimo in maniera assoluta. Ogni esperienza dell'eternità necessita «un salto e una trasfigurazione⁶», in quanto vi è rottura nell'esperienza della continuità e allo stesso tempo una modificazione della percezione dell'attimo che condiziona l'esistenza stessa dell'individuo che la prova, proiettandolo in una serena contemplazione dell'eterno. Cioran insiste molto sul rimarcare l'importanza non della durata quanto dell'intensità dell'esperienza, in quanto è quest'ultima che rende possibile che il ritorno agli stati d'animo abituali non intacchi la fecondità e le modificazioni, apportate da questa nuova acquisizione. Indispensabile è inoltre la frequenza delle contemplazioni in modo da intervallare il consueto modo di percepire il tempo con il sentimento dell'immaterialità e di una forma di trascendenza. Nell'accesso all'eternità si accorda all'attimo isolato dalla sua successione il carattere di assoluto, un assoluto colto solo dalla soggettività dell'individuo, che non può pervenire alla visione concettuale ossia oggettiva, per il fatto di essere egli stesso tempo, egli stesso destinato a finire. Se cadere dal tempo, ossia porsi fuori dal tempo, una volta intuito come frammentario, destituisce di presente ogni attimo, la visione, non condizionata e non oggettiva, dell'eternità accorda a quello stesso attimo la pienezza dell'eterno. L'assoluto a cui pervengono i sensi, benché soggettivo, non è ascrivibile alla sfera dell'irrealtà né tanto meno della fantasia, poiché nell'accesso alla prospettiva dell'eternità è il tempo, e il suo manifestarsi nella successioni di attimi, a qualificarsi, se non del tutto

⁶E. M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano, 2012, p.78

irreale, come insignificante ed inessenziale. Si esce così da un'esistenza regolata da leggi e forme ed è come addentrarsi in un turbine dove diventa inconcepibile rintracciare un senso tanto nel passato quanto nel futuro. Il sentimento dell'infinito, a cui si accede nella contemplazione dell'eternità non conduce a niente. Il futuro non ha niente da offrire di nuovo rispetto alla potenzialità infinita di eventi che l'eternità passata avrebbe potuto realizzare. Il senso, se fosse mai esistito, si sarebbe già palesato, ma la ricerca del senso è accettabile soltanto in una prospettiva temporale, in cui c'è sempre qualcosa che deve arrivare e può sempre arrivare qualcosa. In una prospettiva spaziale si dice che nell'infinito tutti i punti si equivalgono. Nella dimensione temporale ciò non è molto diverso, ogni frammento di tempo è uguale a se stesso ed esiste solo e da sempre lo stesso attimo, che non conduce e non proviene da nessuna parte. Ciò comporta la mancanza di punti di riferimento stabili e l'impossibilità di assimilare il mondo a una storia teleologicamente orientata al progresso. Chi accede alla coscienza dell'eternità, per via fortuita ed occasionale, nel contempo riesce a conciliare le differenze in una visione complessiva e serena, che però ha tutte le sembianze di una rinuncia, in quanto si manifesta nel porsi al di fuori della sfera del continuo e del ciclo di azioni da esso condizionate, senza sentire il peso delle sue dimissioni e senza che la volontà intervenga a condizionare l'atteggiamento verso il reale. L'attimo vissuto nella sua absolutezza comporta il distacco dall'immanenza nonché una vittoria sul tempo e sulla vita, accedendo alla trascendenza del momento, dell'attimo considerato nella sua singolarità e pienezza.

Dal momento della caduta e sin dall'incipit del processo di oggettivazione della temporalità nell'agire storico si è imprigionati nell'immanenza e quindi sottoposti all'inconsapevole gerarchia delle categorie e alle restrizioni della forma, che concorrono a imprimere un carattere stabile e formativo al frammentario, a conferirgli autonomia e a

farlo confluire nella prospettiva dinamica del divenire. Immanenza e temporalità rappresentano uno stesso piano inscindibile nella misura in cui il vivere immanente nella vita necessita ed implica il vivere simultaneo nel tempo. La vita infatti nella sua essenza dinamica e progressiva è definita in primis dal lasciarsi cogliere come temporalità. Gli slanci, le direzioni e le prospettive della vita si dispongono all'interno del tempo e gli imprimono un tratto drammatico, nel senso più proprio del termine, calcando cioè il carattere attivo e storico di chi si incarica di svolgere l'azione. Per chi è completamente calato nella vita e nella temporalità non ha senso parlare di attimo, ma sono gli attimi nella loro successione dinamica a fornire senso all'esistenza, che si appaga soltanto nel divenire, non esente da antinomie e da una composita dialettica di tendenze. Proprio in virtù della connessione tra vita e tempo, immanenza e temporalità, la rivelazione dello scandirsi della temporalità, con la sua schiacciante evidenza, comporta un' inattitudine alla vita, un' indisponibilità a fomentare la storia. La scansione temporale, il suo continuo incedere, ad ogni ticchettio di orologio lascia avvertire l'assurdità ed il nonsenso del divenire e, nel ritrovarsi solo davanti al tempo, il soggetto non può non avvertire l'irriducibile dualità. Il rapporto, che a ragione può meglio definirsi dramma, dell'uomo con il tempo è percepito e vissuto come tale solo da chi ha separato l'esistenza dal tempo e quindi da colui che, in questo processo di divaricazione, privandosi della prima, si sente schiacciato dal secondo. Il peso del tempo è avvertito come ostilità degli attimi a comprometersi nella vita del soggetto, come il loro distaccarsi dall'esistenza. L'azione è infatti possibile solo sotto la protezione del tempo e chi ne è sprovvisto pare non averne più diritto. Il sentimento del tempo è modificato a tal punto, dalla visione della frammentarietà e insieme dell'assolutezza dell'attimo, che si ha la sensazione di non vivere in prospettiva della creazione del nuovo, bensì nell'accumulazione di attimi passati. Ogni attimo è produzione di passato in quanto priva il presente della possibilità di esaurire la sua stessa durata, e

se alla vita è attribuito un senso soltanto in quanto permeabile dall'illusione del possibile, quando quest'ultimo è considerato da sempre un passato a venire, tutto, ossia intenzione, attimo presente e futuro, diventa virtualmente già passato annullando la prospettiva della transizione verso un nuovo istante, che da forma al divenire. Se la caduta, ordinariamente, è proiezione del soggetto nel tempo, calarsi e immedesimarsi in una temporalità costitutiva, la caduta dal tempo opera la scissione tra un'eternità superiore, quale anteriorità atemporale, ed una cattiva eternità che si pone al di sotto di essa in tutta la sua evidenza e incontrovertibilità. Il tempo in questa dimensione diventa fuori portata, non vi è più possibilità di insediarsi ed è proprio l'impossibilità di penetrarvi che rende l'eternità, a cui si perviene, negativa. Si può dire che il soggetto, in seguito alla caduta dal tempo, nella misura in cui non sente più il tempo in se stesso, lo conosca e lo scruti, cercando di appropriarsene almeno intellettualmente. Pertanto viene a configurarsi una nuova scissione tra il piano della sensazione dell'appartenenza alla temporalità, che apre la possibilità del passaggio dall'essere al divenire, e il piano meramente speculativo di chi coglie il tempo nella sua evidenza. A chi si avvale del secondo approccio è definitivamente preclusa l'eventualità che venga calato nella prospettiva del possibile e che il tempo attecchisca nuovamente alla sua costituzione, per quanto esso continui ad occupare il centro della sua coscienza. Osservare il passaggio degli attimi rende infatti visibile soltanto la loro successione privata del contenuto e il tempo finisce così per perdere sostanza agli occhi di chi lo osserva, divenendo tempo astratto. Procedere di astrazione in astrazione fa sì che il tempo, perdendo il suo carattere costitutivo ed insieme attivo, diventi semplicemente temporalità, una categoria astratta che non inglobi più in se stessa il fenomeno della vita. L'attenzione di chi è riuscito a trascendere la temporalità è concentrata su suoi lati dubbi ossia sulla confusione tra essere e non essere che esso incarna, proprio perché ogni attimo è votato a concludersi e a perire. Inoltre nell'intenzione di

smascherare i meccanismi più reconditi dell'oggettivazione del tempo nella storia, il tempo viene a costituirsi come realtà indipendente, che in se stesso realizza il distaccarsi di quello che esso presuppone, in quanto entità astratta, e quello che esso porta con sé, ossia la possibilità di vivere ed esaurirsi nel tempo.

Cioran utilizza la figura della caduta, o meglio della doppia caduta per palesare due approcci distinti rispetto alla realtà temporale. La caduta nel tempo infatti coincide con l'istaurare un rapporto immediato, proprio perché incosciente, col tempo. Vi è infatti perfetta coincidenza, seppure inconsapevole e per questo mancante di approccio critico ed analitico, tra l'essenza temporale del soggetto e la manifestazione oggettiva dell'azione che si svolge nel tempo e confluisce nel divenire. La caduta dal tempo invece, seppure resa possibile attraverso un processo intuitivo dell'eternità dell'attimo attraverso l'esperienza soggettiva, comporta per il soggetto l'instituire una mediazione, di natura analitica, nell'ingenuo rapportarsi allo svolgersi degli attimi, che vengono scissi, all'interno della coscienza, come singole unità frammentarie. Tali unità, una volta esauritasi la visione dell'eternità, bastante a sé stessa, che si dischiude in una prospettiva meditativa, vengono svuotate del loro contenuto, colte nella loro semplice successione, depauperate della possibilità di porsi in atto e per questo ricondotte a forme astratte. E' importante a tal proposito rimarcare il carattere puramente soggettivo dell'esperienza dell'eternità dell'attimo, che solo successivamente aprirà le porte al vaglio dell'analisi. Cioran infatti precisa che l'individuo non può pervenire alla visione concettuale ossia oggettiva dell'eternità, per il fatto che è la sua stessa costituzione ad essere temporale ed essendo quindi egli stesso tempo attiene alla sua stessa condizione l'essere finito, destinato a perire, impossibilitato a cogliere concettualmente l'idea stessa di infinitezza che è propria dell'eterno. Questa precisazione è volta a mostrare che non vi è differenziazione costitutiva tra

chi è calato nel tempo e chi, trascendendolo, si pone al di fuori di esso. La caduta dal tempo è preparata e resa possibile solo a partire dal fare un'esperienza soggettiva tanto dell'eternità dell'attimo quanto della sua porsi come isolato ed unico, e soltanto dall'intuizione di questa scissione si perverrà all'idea di successione degli attimi e al loro svuotarsi di significato. Lo scarto tra l'essere nel tempo e l'essere al di fuori dal tempo è circoscrivibile soltanto al manifestarsi o meno di un'esperienza soggettiva su cui edificare una riflessione analitica, portata alle sue estreme conseguenze che, trasforma concettualmente il tempo in temporalità. Il piano dell'immanenza è da sempre identificabile con quello della temporalità e quindi si è da sempre sottoposti all'ordine gerarchico delle categorie e al carattere prestabilito della forma; a variare, nel passaggio dall'essere nel tempo alla caduta, che ne decreta il suo trascendimento, è quindi il grado di coscienza della partecipazione al processo di oggettivazione del tempo nella storia e di quello di individuazione del soggetto in un modo di esistere, in cui si incombete dalla nascita.

Soltanto alla luce delle precedenti riflessioni è possibile ascrivere un ruolo all'insonnia e alla noia, come esperienze private della percezione del tempo, spogliandole quindi del valore meramente autobiografico che rivestono all'interno delle elaborazioni di Cioran. Esse costituiscono infatti più che occasioni su cui edificare teorie di natura psicologica inerenti la sfera privata dell'individuo, una possibilità per esemplificare le modalità in cui il tempo viene effettivamente percepito. Noia e insonnia costituiscono, con le dovute differenze, dei casi limite del consueto rapportarsi al tempo in virtù dell'assenza di interferenze esterne, che ostacolano il coglierne l'articolarsi. La noia, in quanto sfera dell'inazione, lascia scorgere l'esistenza del tempo nella misura in cui rende il soggetto cosciente di ogni momento che passa. Gli istanti si susseguono gli uni agli altri, privati di ogni contenuto e senso, e si lasciano cogliere solo nella loro successione.

Per questo la noia si presta a manifestare la disarticolazione del tempo, il frammentarsi di quel continuum che l'azione orienta e rende dinamico. Il frammentarsi del tempo è scandito dal ritmo incessante delle lancette di un orologio, ma tale cadenzarsi del tempo appare come estraneo, perché per la coscienza, ossia nell'ambito dell'esperienza soggettiva, il tempo non scorre. La noia apre la via alla percezione dell'esistente per cui si vedono le cose come sono e ci si sente vivere. Nella noia il tempo non riesce a scorrere perché ogni istante si dilata e non trova conclusione, ma paradossalmente esso continua costantemente a scandirsi in attimi, minuti, ore. La sensazione che si acquisisce in questa esperienza è somigliante al distanziarsi dell'esistenza dal tempo. Nelle altre circostanze della vita, tempo ed esistenza procedono di pari passo, in ogni azione vi è complicità con lo scorrere del tempo, in una prospettiva dinamica e processuale, in quanto l'atto e la vita sono inseriti nel tempo. Con l'instaurarsi della noia invece il tempo diventa estraneo e si cessa di essere nel tempo nella misura in cui si percepisce lo scorrere delle ore indipendentemente da ogni riferimento, da ogni atto e da ogni evento, dal momento che il loro corso non è più anche il proprio. Essa consente inoltre di fare esperienza di una forma di eternità, non intesa come anteriorità atemporale né ancora come superamento del tempo, cui si perviene trascendendo da esso, bensì come suo consumarsi, ritorcersi contro se stesso, insomma in veste di eternità negativa, da cui il soggetto desidera costantemente emanciparsi, perché la rivelazione del vuoto, che discende dalla noia, l'estinguersi di quel principio che sostiene e alimenta la vita, appare troppo gravoso per la propria coscienza, che non può, alla luce di questa circostanza, aderire ad alcun atto.

L'esperienza dell'insonnia consente, così come la noia, di sperimentare un'altra faccia della temporalità e in un certo senso traspone

chi ne è soggetto in un tempo che appare «nemico⁷» e ostile nel suo intralciare il reinserimento nel consueto scorrimento e avanzamento degli attimi. Nello stato di veglia, non dissimilmente che in preda alla noia, la percezione degli attimi oscilla tra la sensazione di pienezza e vacuità, al punto che ciascun attimo appare rivaleggiare con il consueto scorrimento del tempo, ma a designare la diversità sostanziale tra l'esperienza dell'insonnia e quella della noia, è la mancanza di discontinuità temporale cui obbliga la prima, nella misura in cui l'assenza di sonno costringe alla permanenza dell'attività vigile. Il sonno va inteso infatti come momento di pausa dalla coscienza e dalla presenza a se stessi e momento in cui l'idea stessa dello scorrimento del tempo pare spegnersi momentaneamente nella mente. In tale esperienza quindi vi è la percezione diretta del passare del tempo, un tempo vuoto, ridotto a pura essenza di scorrimento, privato della discontinuità degli attimi. Il tempo raggiunge così le dimensioni dell'infinito, senza pause né discrepanze cosicché ogni singolo secondo e ogni singolo minuto sia avvertito nel trascorrere delle ore. Si vive nella costante percezione del tempo e del suo passare senza che la memoria di quanto trascorso riesca mai ad assopirsi. L'insonnia può quindi ritenersi una costrizione, un obbligo di individuare e registrare costantemente il lento dipanarsi degli attimi, questo estenuante scorrimento del tempo. L'essere sempre presente del tempo alla coscienza, il non poter mai sottrarre il pensiero dall'evidenza di questa realtà indipendente e ostile al proprio reinsediarsi è inconciliabile con lo svolgersi delle attività umane e con qualsiasi forma di progetto e predizione, che prende forma in virtù di un punto di inizio e uno di conclusione. L'insonnia a tal proposito, nel suo manifestare una temporalità immobile e inaccessibile, concorrerebbe a minare la percezione del tempo, come progressione e dinamismo, nonché a impossibilitare il reintegro dell'insonne in una dimensione temporale come

⁷E. M. Cioran, *Un apolide metafisico. Conversazioni*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2009, p.100

soggetto attivo e capace di progetti. L'attenta analisi di queste due esperienze del tempo appare dunque funzionale alla comprensione dei processi che concorrono, (e non per questo giustificano di per se stessi), al processo di trascendimento del tempo, cioè al passaggio da una completa dissoluzione nell'attimo e nell'azione, che è propria di chi, una volta caduto, vive nel tempo, ad un rapporto problematico e mediato dall'analisi, di chi invece non può più immedesimarsi nella propria essenza temporale, in quanto definitivamente caduto dal tempo.

Nell'argomentare di Cioran è possibile leggere, rispetto alle due cadute, pur riconoscendo alla scelta del termine caduta il valore di perdita e di distacco non desiderato, un differente orientamento del loro significato e del loro valore. La caduta nel tempo stabilisce infatti l'adesione forzata alla dimensione temporale e, nonostante essa agisca solo al livello inconsapevole, costringe il soggetto all'individuazione e all'abbracciare la novità e il divenire, in virtù dell'essenza temporale, di cui egli è dotato, nel precipitare nel tempo. La caduta dal tempo invece appare acquisire sfumature positive, in primis perché nel tracciare una strada percorribile non dalla totalità dell'umanità stabilisce un percorso privato ed elitario, ma soprattutto perché il trascendere la temporalità, il porsi ai suoi margini, dopo averne scorto i meccanismi, acuisce la divaricazione tra eternità e tempo, ponendo il soggetto in una continua tensione verso l'anteriorità atemporale, in cui Cioran scorge la dimensione più propria dell'esistenza, in quanto ancorata e paga dell'unità indifferenziata, che non conosce la separazione propria della scansione temporale e dell'individuazione.

2. *Il processo di adattamento al tempo: la storia*

La storia si qualifica come manifestazione dell'essenza temporale di cui è costituito l'uomo, come processo di oggettivazione di ciò che egli sostanzialmente è. La concisa definizione di storia come «l'uomo in preda al tempo⁸» riesce a designare nel contempo le caratteristiche precipue tanto dell'uomo quanto del tempo, proprio in virtù del fatto che in essa i due vengono a coincidere, in quanto il corso della storia prende forma come sviluppo delle vicende umane, come tempo in cui l'uomo scandisce la propria esistenza negli atti. Nella prospettiva dell'uomo caduto dal tempo, di chi ha quindi acquisito coscienza della temporalità come realtà autonoma, il tempo stesso viene a manifestarsi come squilibrio perpetuo, come continua frammentazione in cui la storia si installa come episodio di maggiore rilevanza, nella misura in cui manifesta essa stessa come costante e irreversibile sgretolarsi del tempo in prospettiva del divenire. Il complesso rapporto che vige tra l'uomo ed il tempo, palesato nella storia, rende simultaneamente ed in ogni atto l'uomo autore e oggetto, nel suo alimentare con le sue azioni il processo storico e nel venire da esso consumato. Infatti la storia nel suo carattere eccezionale, ed insieme caduco se rapportato all'antieriorità atemporale, ha assorbito ogni fibra della sostanza umana, che viene dissipata nell'avanzare delle ore e degli eventi. Agli occhi di Cioran la finitezza e la precarietà, di cui l'uomo si dota nel corso storico, sono il prezzo da pagare per l'essersi compromessi col tempo, per aver perso di vista la propria dimensione primordiale, atemporale e indistinta, calandosi in una prospettiva in cui la salvezza non è realizzabile, nella misura in cui cancella il ricordo e la tensione verso l'intemporalità.

⁸E. M. Cioran, *Squartamento*, a cura e tr. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 2004, p.55

A generare l'evento, che è atomo costitutivo del divenire storico, è il proiettare le idee nel tempo, il dotare di consistenza le intenzioni. La storia contempla una successione senza tregua di «falsi Assoluti⁹», un'avvicinarsi di ideologie e dottrine, che si incarnano nelle vicende umane. Essa pertanto trova il proprio motore interno nella credenza della possibilità di realizzazione dei propri ideali, in cui si cela il rigetto di considerare la realtà quale essa è. Infatti nella prospettiva del divenire, la realtà presente è sempre uno stadio che può essere superato, assoggettato allo stesso principio di successione, in cui si manifesta la scansione temporale. L'insorgere di ciascun atto trova fondamento nell'inclinazione inconsapevole di ritenere il soggetto, in quanto agente, il punto focale, il presupposto e l'esito del tempo. Allontanandosi dall'unità dell'indistinzione ciascun uomo ritiene che la propria posizione nel tempo e nello spazio sia preminente rispetto alle altre. Momento unico ed irripetibile nel corso degli eventi, consacra la propria esistenza nella prospettiva della pronta realizzazione dell'ideale che è chiamato ad incarnare nella storia. Cioran addita in ciascun uomo l'indisponibilità al confronto e al senso della misura, in cui potrebbe palesarsi la realtà delle proprie dimensioni e della propria posizione nell'ordine degli eventi, ma tale acquisizione presuppone la scissione dell'unità individuale in soggetto e oggetto, in cui l'io, in quanto agente e fautore, dovrebbe annullarsi nell'inazione, a favore della propria realtà oggettiva, ossia passiva perché subordinata e sopraffatta da una temporalità, che si è scissa dalla propria esistenza. Qualsiasi atto considerato nella sua singolarità è faccenda irrisoria se commisurata con l'infinito e tale confronto dovrebbe essere abbastanza illuminante da impossibilitare, alla luce della sua schiacciante evidenza, ogni azione, proferimento di parola o addirittura intenzione. Ma gli uomini mantengono comunque viva la loro ingegnosa operosità e neppure la possibilità di una contemplazione della propria situazione dall'esterno, il poter contare sulla

⁹Id., *Sommario di decomposizione*, cit., p.13

facoltà dell'astrazione, lo induce a rinunciare ad agire. La più grande pecca dell'umanità sta appunto non solo nel non sapersi privare dell'azione, sotto l'effetto della chiaroveggenza, ma di anticipare l'esito delle proprie azioni e delle proprie ambizioni, imprimendo accelerazione ai tempi di realizzazione di ciascun evento. La colpa di cui si macchia ciascun individuo non conosce distinzioni di status né di fazione. Ugualmente sospetto è ciascun modo di rapportarsi all'universo storicizzato, indipendentemente dall'idea che si sostenga, infatti atti e pensieri sono schiavi del futuro, in quanto possibilità realizzabili. Ad essere condannabile è la stessa compromissione nelle faccende umane, in cui pregi e difetti, innovazioni o ristagnamenti si mescolano nel turbine del divenire. La speranza e la credenza del nuovo e dell'inatteso bastano, senza ulteriori qualificazioni e differenziazioni, a definire il grado di coscienza e di affrancamento dal tempo. Così l'insieme dei fenomeni, generati con la concorrenza del tempo, possono essere negati o accettati in base alla momentanea inclinazione e gli argomenti e a sostegno o contro di ciascuna presa di posizione perdono di contorno e sfumano gli uni negli altri, alla luce del fatto che la storia tanto delle idee che degli eventi attenga all'ordine dell'insensato e del provvisorio. Non c'è una sola causa che non possa essere abbracciata o schivata, senza qualcosa a cui appellare il proprio schierarsi. Tutte le cause possono essere infatti sposate con lo stesso livello di partecipazione fin quando si riconosce nell'azione del tempo la capacità di corrompere tutto quello che si palesa e agisce nella storia. L'atto nel suo stesso prendere forma è soggetto a degradarsi e, per chi sia giunto a un livello di coscienza tale da poter scorgere nel presente la possibilità, o più propriamente la necessità, che si tramuti in passato, non si profila altra prospettiva oltre a quella che la storia trovi conclusione, in un modo o in un altro. Tutto quello che si manifesta sotto forma di durata diventa faccenda irrisoria e a contare sono solo il principio e la fine, proprio nel loro essere imparentate con il nulla, ossia l'indistinto totalizzante che è tutto nella misura in cui è niente. In tale

prospettiva la storia acquisisce, nel senso proprio del termine, il ruolo di mera deviazione, come insieme di scansioni temporali e cadenzarsi di un tempo sopravvalutato. Figure esemplari di questo atteggiamento, il «Selvaggio ed il Decadente¹⁰», subiscono entrambi il fascino dell'attuabilità del passaggio, il primo dal nulla verso il mondo, il secondo dal mondo verso il nulla, che si realizzano storicamente nel processo di caduta dell'uomo nel tempo e nella sua fuoriuscita, in una prospettiva apocalittica. Essi incarnano la doppia impossibilità dell'uomo di insediarsi tanto nell'indistinzione quanto nella determinazione storica.

Senza la coscienza di questa impossibilità costitutiva di trovare collocazione in una dimensione atemporale o temporale che sia, l'uomo si proietta completamente nelle azioni, in cui scorge l'esternazione del proprio essere e delle proprie idee. Qualsiasi atto che si colloca nel tempo, prende la forma di evento ed innanzitutto di progetto. Infatti in qualsiasi processo di progettazione tanto di un'azione quanto di un evento non si palesa soltanto l'idea che ne è all'origine ma soprattutto la proiezione del senso, di cui essa viene investita. Cioran, nel rilegare la realtà storica nella dimensione dell'insensato, vede nella storia il suo semplice dotarsi di un corso, di una direzione in cui sfilano gli atti, e non certo di un senso che ne orienti il manifestarsi. Quello a cui si assiste è il semplice sviluppo degli eventi e delle civiltà, che sono tutti destinati a scomparire, in virtù di una semplice legge che regola l'azione, che è provvista di inizio, svolgimento e fine. Sapere e volontà di affermazione concorrono all'identificazione di divenire e progresso, che coincidono, nella migliore delle ipotesi, fortuitamente o, nella consuetudine, quasi mai. L'ideale del progresso è quindi alimentato dall'idea di perfezionamento, a cui il sapere umano è interamente esposto e che converge nell'entusiasmo per la civiltà e la fede nella storia. Cioran non manca di notare che non è possibile costruire una gerarchia cronologica

¹⁰Ivi, p.158

delle verità su cui si fonda una determinata società. I fondamenti della civiltà contemporanea non sono certo più saldi o più sensati, di quelli su cui si fondavano le società anteriori. A mutare, e non di certo in una prospettiva evolutiva, sono soltanto le modalità di espressione ed esplicitazione di quello che inizialmente è solo una categoria mentale, ossia una forma di approssimazione e controllo dell'esperienza. Non c'è quindi intenzione di negare il valore conoscitivo degli anteriori miti e simboli a favore dell'astrazione concettuale; «L'Albero della Vita, il Serpente, Eva e il Paradiso non significano meno di Vita, Conoscenza, Tentazione, Incoscienza¹¹». Il sapere, in qualità di strumento di approccio al reale, rappresenta una costante della vita umana, mentre a variare è soltanto lo scenario in cui si installa. Nel volgere lo sguardo alla modernità, non le si può non additare un certo livello di presunzione, nella misura in cui attribuisce a se stessa una preminenza e un livello di illuminazione, che distanzia e subordina le precedenti modalità di espressione e categorizzazione del reale. Tale presunzione, questo diritto di arrogarsi meriti nel progredire conoscitivo, è soltanto il frutto dell'intima seduzione che l'uomo subisce nei confronti dell'inedito, del nuovo e del progresso, da quando si è identificato nel suo divenire. Il limite dell'ottimismo moderno sta nell'incapacità di vedere che vi è soltanto un mutamento nelle modalità e nelle forme della coscienza ma che essa in realtà non progredisce minimamente. Il divenire stesso non contempla la possibilità di un adempimento assoluto, ossia di una finalità che lo diriga dall'esterno. La deviazione temporale troverà compimento soltanto quando si saranno dissipate le sue stesse possibilità di procedere. Ad essere constatato nel divenire storico è solo il mutamento e non una crescita o un processo di perfezionamento, per cui a variare nelle epoche sarà il grado di coscienza senza che si possa parlare di una maggiore pertinenza ed esaustività scaturita dalla semplice successione. Ogni epoca, alla luce della riflessione,

¹¹Ivi, p.181

può rivelarsi, nella sua assolutezza e circoscrizione, perfetta, ossia portata a compimento nelle sue intenzioni, e allo stesso tempo effimera, destinata a perire per il suo appartenere al tempo ed alla storia, che sono costitutivamente differenti dall' anteriorità atemporale, in cui vi è possibilità di conciliazione delle differenze, che nella storia hanno campo. Assoluto e caducità sono caratteristiche che accomunano ogni forma e metodo di conoscenza, così come la verità è ciò che è destinato a essere minato e soppiantato dalla novità. Si insinua così in tale visione una prospettiva ironica dell'accadere storico, nell'incessante piegarsi di ciò che è dato per certo all'estro e al temperamento del momento e nel continuo mascherarsi delle ragioni, che sposano o confutano un determinata presa di posizione. L' assunto finale di queste considerazioni rimarca il carattere insensato della storia e dell'idea di divenire ed è accompagnato da un sorriso irrisorio rispetto ai sforzi e al sudore con cui si alimenta tale processo, che nella misura in cui è assoluto è caduco e destinato ed essere sorpassato. Incomprensibile e problematico resta tuttavia il processo che vede il nulla essere sostituito dalla vita e quest'ultima essere scalzata dalla storia. La caduta nel tempo si riconferma, anche nella prospettiva del divenire e del progresso, l'unico evento degno di attenzione, proprio in forza della sua deviazione e del suo sottrarsi al controllo del nulla dell'indistinzione primordiale. Cioran, nelle pagine finali de *La caduta nel tempo*, nel presagire la minaccia di una seconda caduta, che espellerà l'uomo dalla storia e dalla dimensione temporale, scrive a proposito del processo storico: «Dopo aver sciupato l'eternità vera, l'uomo è caduto nel tempo, dove è riuscito se non a prosperare, per lo meno a vivere: la cosa certa è che vi si è adattato. Il processo di questa caduta e di questo adattamento si chiama Storia¹²». L'uomo pertanto appare incapace di trovare un proprio posto nella dimensione temporale, benché, dal momento della sua caduta, sia stato dotato della sostanza del tempo, ne abbia

¹²Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 129

acquisito il carattere della distinzione e della finitezza e abbia sposato la causa del divenire. Definire la storia un processo di adattamento al tempo significa rimarcare il ruolo attivo che l'uomo investe all'interno della storia e la sua tensione a prendere le sembianze del tempo in cui è stato precipitato, attraverso atti orientati al futuro. D'altro canto però lo statuto di soggetto agente è intaccato, nel suo processo di adattamento, dal suo essere gettato fuori dall'intemporale, che gli conferisce le sembianze di un decaduto, inserendolo in un processo di degenerazione e di regresso, in cui è costretto passivamente a soccombere. Il principio che regge la storia, quanto l'esperienza quotidiana è la sottomissione. Ogni occupazione così riceve l'appellativo di mestiere e, nella misura in cui ci si impraticisce dei meccanismi del divenire storico, si diventa anche professionisti del tempo. La vocazione all'azione, e ancor meglio se ufficializzata, acquisisce la forma di un destino rigido, a cui si è segretamente chiamati dal momento della nascita. Il volere così, in quanto garanzia dell'affermazione di sé, diventa il motore che alimenta azioni e intenzioni. In preda all'ambizione di ricoprire un ruolo, e di vivere quindi come soggetto agente, si accetta il fardello di un destino, di cui non si può che essere l'oggetto, in quanto il votarsi all'efficace, all'immediato e quindi alle dimensioni dettate dal tempo, significa accettarne al contempo il suo giogo, le sue leggi, il suo modo di dispiegarsi ed anche di finire. Nell'approcciarsi alla tematica del destino, Cioran, indica in esso una possibilità di porsi nei confronti della storia in maniera passiva, di subirla, senza lasciare traccia. In tutte le sue opere appare una palese divaricazione tra quelli che sono i segni di vita di una civiltà e quelli che invece ne anticipano la decadenza; tale distinzione viene elaborata attraverso un'attenta analisi delle epoche storiche e delle civiltà che hanno concorso al presunto avanzamento della storia e quelle che invece non hanno saputo imprimerle il loro marchio. La capacità creativa risiede nel saper trasporre nella realtà un evento che nasce in seno a una civiltà, nel saper intraprendere un'azione consapevole e

finalisticamente orientata. La decadenza appare invece essere propria di chi la storia la subisce, la vive passivamente. Esulando dall'identificazione del primo approccio alla storia con il ruolo investito dal popolo francese e del secondo modo di porsi con la passività propria del popolo rumeno, in quanto le due nazioni hanno solamente una funzione esemplare, legata alla propria esperienza autobiografica, è possibile ricavare i tratti salienti della sua visione del destino e delle sue implicazioni. Essere posseduti dall'idea del destino vuol dire appartenere a una civiltà di vinti, a un popolo qualunque, relegarsi in una sub-eternità¹³ dove non c'è avanzamento, missione da intraprendere e solo colpi da subire. Il dover soccombere al destino effettivamente rappresenta una via d'uscita rispetto alla tirannia dell'atto, uno strumento di abdicazione, un porsi da oggetto rispetto a ciascun evento e circostanza. Esso costituisce non soltanto una possibilità di salvezza, seppure negativa, ma anche una possibilità di cogliere il senso degli avvenimenti e di saper dare loro un'interpretazione. L'idea del destino acuisce la miscredenza nello sforzo e mette in discussione l'utilità dell'atto così da rendere disinvolto e poco drammatico ogni soccombere di fronte alla necessità e concorre a fare accettare mansuetamente il proprio ruolo di oggetto nel volgersi della storia. E' assolutamente fuori questione che il concetto del destino si inserisca a pieno titolo e con coerenza all'interno di una visione, che può essere considerata, sovra-storica, nella misura in cui l'accettazione, propria del destinato, comporta il volgersi all'inazione e il non calarsi negli eventi, secondo le leggi dettate dal divenire temporale. Contestabile è invece, alla luce delle precedenti osservazioni, la netta linea di demarcazione tracciata tra società creative, che si pongono quindi come soggetti agenti, e società passive, che nascondono i propri insuccessi dietro l'idea del destino. Portando, infatti, alle sue estreme conseguenze la logica, che si cela dietro la teoria della

¹³Id., *La tentazione di esistere*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano 2012, p.52

caduta del tempo e del divenire storico, non è così facilmente tracciabile il confine tra soggetto ed oggetto, infatti chiunque cada nel tempo e si doti di una propria identità è da sempre sottoposto al principio di separazione e di successione ma soprattutto orientato nella direzione del divenire. L'uomo fa la storia e da esso viene a sua volta disfatto, quindi ne è sempre e da sempre soggetto ed oggetto e lo stesso proiettare se stessi nell'azione risponde a quel principio che rende mobile la storia, che si declina secondo le leggi temporali. Se parlare di adattamento al tempo ha comportato il mettere in campo un principio di sottomissione alle leggi della storia, la stessa vocazione alla storia pare rientrare in destino rigido, a cui neanche le società creative possono ribellarsi. Nel suo rappresentare la temporalità come una trappola, Cioran rende qualsiasi tipo di distinzione, tra soggetto e oggetto, popolo creativo o sottomesso, superflua e in qualche modo fuorviante rispetto alla visione marcatamente deterministica da lui stesso teorizzata, che ci vede tutte vittime di un gioco universale. Ha più senso quindi fare un passo indietro e tornare agli assunti iniziali inerenti la caduta dal tempo, ossia riguardanti l'affrancamento dalla temporalità stessa, per cui l'«essere liberi significa emanciparsi dalla ricerca di un destino, rinunciare a fare parte sia degli eletti sia dei reprob; essere liberi significa esercitarsi a non essere niente¹⁴», insomma ritenere l'idea della salvezza attualizzabile soltanto al di qua e al di là della storia. Egli stesso riconosce che non c'è nulla di più semplice che condannare la storia, nel denunciarne i meccanismi interni e nulla di più impervio che divincolarsene, quando è dalla storia che si proviene ed è tanto che essa non consente che la si tralasci. La storia stessa costituisce l'intralcio all'emancipazione dal tempo, condizione in cui si palesa la vacuità di ogni avvenimento, fatta eccezione per l'attimo in cui questo inganno viene palesato. Allontanarsi dalle fazioni, dalle prese di posizione, dalla stessa messa in discussione dell'utilità dell'azione è segno di una liberazione, a cui si approda soltanto in seno

¹⁴Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 75

all'intemporalità. Cioran, quando scrive: «Ce l'ho col nostro secolo per averci soggiogati fino al punto di ossessionarci anche quando ce ne distacciamo¹⁵», avverte il paradosso che si palesa nell'emanciparsi dalla temporalità nella tensione verso l'atemporale, e nella simultanea consapevolezza di essere tempo e di generarne altrettanto, condizione che dilania tra la sfera del divenire e quella dell'atemporalità. Difficile allora diventa resistere al richiamo della storia, seppure per classificarne gli eventi e deprecarne gli scopi. L'attenzione rivolta all'indagine dei meccanismi che orientano e regolano la storia è quindi sottesa e motivata dall'evidenza dell'impossibilità, propria di ogni uomo, di sottrarsi al processo di adattamento al tempo, che la storia cela sotto il flusso del suo divenire. Calandosi nelle vesti di filosofo della storia, Cioran tradisce una forma di appartenenza alla realtà, verso cui si scaglia e di cui cerca di portare alla luce gli automatismi reconditi. Risponde allora a quella che egli stesso riconosce come una delle più frequenti ambizioni tra gli uomini ossia la propensione a «sondare il Peggio e esserne il profeta perfetto¹⁶». Partendo da una attenta analisi antropologica, restituisce un'immagine del fenomeno umano miserabile quanto cruenta, per poi spostare lo sguardo sulla società, istituzione fondata per il mantenimento di una situazione sociale falsamente e coercitivamente pacificata. Sulle basi di questo palese e più che manifesto pessimismo antropologico, sorge una scrupolosa riflessione sul meccanismo dell'utopia, sottesa a ogni teoria storica che sposti l'attenzione sul divenire, e verso cui Cioran non si riserva di celare un cupo stupore. A essere inconcepibile, ai suoi occhi, è la mancanza di aderenza alla realtà dei fatti concreti, che guida l'ideazione di società, che, nella misura in cui si mostrano perfette, palesano il proprio carattere di irrealtà ed irrealizzabilità. Sepolta, sotto ogni teorizzazione utopistica e come matrice di ciascun avvenimento, non è la felicità ma l'idea di felicità, che indirizza

¹⁵Id., *La tentazione di esistere*, cit., p. 24

¹⁶Id., *Sillogismi dell'amarezza*, a cura di M. A. Rigoni, tr.di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2009, p.104

lo sguardo verso un'età dell'oro, che non attiene e non atterrà mai all'orizzonte storico. Mosso soltanto dal fascino dell'impossibile, l'uomo non può placarsi di una felicità concreta e tangibile; la sua propensione storica si misura proprio dal grado di fascinazione che subisce nei confronti di una felicità immaginata. In un acuto raffronto tra la sfera dell'utopistico e dell'apocalittico, che nell'analisi di Cioran trovano punti di convergenza, rivede nella promessa utopistica di una nuova società, la profezia dell'Apocalisse, per cui quando il mondo avrà fine vi saranno un nuovo cielo e una nuova terra. I sistemi utopistici, eliminando il principio metafisico, si fanno promotori di una profezia modernizzata e per questo degenerata, che trova appiglio su una misera incapacità di accettare il presente quale esso è, senza dirigere il proprio sguardo al divenire. La miseria quindi diventa il motore del cambiamento, che investe, nel suo impeto di rinnovamento non solo istituzioni ma ogni aspetto del reale, di cui i miserabili ambiscono appropriarsi, sottoponendosi agli automatismi propri della genesi storica. A fondamento di ogni teorizzazione utopistica vi è una certa dose d'ingenuità, che si manifesta nell'immaginare un mondo che è perfetto, nella misura in cui è fabbricato, cioè modificato dall'esterno e sulla base di un'ideazione, che non trova riscontri nel concreto e che, in virtù del valore intrinseco del termine utopia, non potrà mai avere luogo. La direzione esterna, la fabbricazione, nonché il concetto stesso di produzione sono caratteri fondanti delle società utopistiche che hanno in effetti avuto presa nella realtà e che quindi si sono concretizzati nell'esistente, ma soltanto sulla base dell'erronea identificazione di essere e produrre, che postula l'impossibilità della vita umana al di fuori di ciò che essa genera, al di fuori cioè dei suoi atti.

Lo slancio che muove le dottrine utopistiche è unidirezionale, sempre tendente al meglio e non ammette cadute e ristagnamenti così come diventa da scalzare tutto ciò che non attiene al consolidarsi

dell'omogeneità, della tipizzazione, della ripetizione e della conformità e, se la vita costituisce di per se stessa una rottura e un carattere di novità e di squilibrio, l'uomo, nella sua singolarità, rappresenta il trionfo di un'individualità che deve essere ricondotta a sistema. Inoltre, nella misura in cui si distanzia dall'irrazionale e dall'ineluttabile, l'utopia si pone agli antipodi della tragedia, che invece la storia incarna fedelmente nel suo processo. Nella città ideale non esisterebbero fazioni, conflitti e diseguaglianze ma tutto conviverebbe in una sintesi pacificata, in un'unità scevra di contraddizioni e non sottoposta al caso. Dall'apparente armonia e calma colta nella descrizione della società utopistica, è difficile avvertire l'influenza e la direzione attenta, svolta ad opera del demiurgo, creatore satanico e principio negativo, che Cioran pone all'origine della realtà umana. Tutte le religioni sono infatti concordi, al di là del nome che viene attribuito alle parti, sul fatto che la terra sia effettivamente sottoposta al potere di un funesto demiurgo, contraltare di una divinità paga della propria unità ed eternità, che invece incarna il principio fondante dell'anteriorità atemporale. Voler instaurare un nuovo regno, che sia una città diversamente governata o che sia un impero universale, comporta l'applicazione pratica di una teoria utopistica, che concorre agli stessi fini dell'attività del demiurgo, proprio nel perfezionare e portare a compimento un'opera da lui iniziata, o anche solo nell'accingersi ad un progetto che cooperi alla creazione in quanto tale, perché, nella misura in cui ci si compromette con il nefasto principio creativo, che l'azione demiurgica emblemizza, si è distolti dal ricordo dell'indistinzione primordiale. Sposare la causa del demiurgo coincide con lo sposare la causa del tempo, in quanto in lui tutto si accorda con la natura degli avvenimenti e tutti i suoi attributi possono essere estesi al tempo stesso e convivono in lui come somma delle impossibilità umane. Non si emula l'attività demiurgica mai tanto bene come quando la propria essenza temporale viene oggettivata, proiettata all'esterno e lasciata tramutare in avvenimenti, che concorrano allo

stabilirsi di una nuova età dell'oro. Il sentimento nostalgico, che protende l'uomo verso l'armonia, e lo spinge ad incarnarla nella realtà storica, non è ascrivibile alla pura dimensione del rimpianto, verso qualcosa che si possedeva ed ora si mostra irraggiungibile, ma appare come una versione falsata e modernizzata di quel sentire. Il mito dell'età dell'oro, inauspicabile per l'intrinseca immobilità che lo contraddistingue, diventa quindi mito del progresso, propensione al flusso del divenire, replica temporale di un paradiso originario¹⁷ cosicché l'avvenire acquisisca le vesti di un tempo nuovo, tempo che si instaura all'interno del tempo stesso e che però riesce a conservare, in termini di durata interminabile, quel senso di armonia e completezza, che concorre a celare l'insita contraddizione di una storia atemporale. Il culto dell'avvenire, che sottende ogni formulazione utopistica, rovescia però quella che può essere letta come caratteristica portante della dimensione atemporale ossia la completa inazione. Le utopie sono infatti la celebrazione di un'umanità paga delle proprie fatiche e che si diletta nella produzione di atti ed eventi; ad essa, infatti, fu conferita, nella caduta nel tempo, la possibilità di distogliere la mente dal ricordo di quella condizione di perfezione primordiale, attraverso quelli che si sono poi rivelati validi palliativi quali la facoltà di volere e di tendere all'atto. Esse però non si riveleranno mai all'altezza dei loro propositi, in quanto quella giustizia, quello stato di armonia e perfezione, che le utopie pongono come fine, è in realtà anteriore al farsi storia dell'attività umana e la storia stessa è impermeabile alle teorizzazioni, che la segnano soltanto nelle apparenze.

Il mito dell'età dell'oro è indissociabile dall'immagine dell'Eden biblico, entrambi infatti concorrono a mostrare l'effigie di un mondo statico, in cui vige l'eterno presente, in cui l'identità si compiace di se stessa e l'eternità si installa come negazione dell'idea di tempo. Il solo concepire una tale dimensione mitica e la tensione che da tale concezione discende,

¹⁷Id., *Storia e utopia*, a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2008, p. 110

comportano un certo grado di affrancamento dalla temporalità e dal divenire, derivante dall'insoddisfazione che la storia stessa desta. L'accettazione di quell'eterno presente avrebbe salvato l'uomo dal divenire storico, che è frutto, secondo Cioran, di uno scuotimento dell'incoscienza originaria, attraverso le indiscrezioni della conoscenza e l'idealizzazione dell'atto, che hanno impedito l'adattarsi al mondo e quindi lo stabilirsi di un'eterna età dell'oro. Il progredire del decadimento, da cui è investita l'umanità, è segnato dal passaggio, secondo la prospettiva esiodea, all'età dell'argento, a quella del rame ed infine quella del ferro, che imprime il definitivo allontanamento dall'eterno presente, ormai relegato in un altro universo, ma che vive nella mente degli uomini come possibilità di un altro tempo, realizzabile nella prospettiva utopistica. Essa tenta di instaurare la sintesi tra l'eterno presente e la storia, l'armonia dell'età dell'oro e le aspirazioni prometeiche, ossia cerca di ricreare un paradiso, servendosi degli strumenti forniti dalla caduta, che incarna quindi «quel Possibile immobilizzato», che altro non è se non «una contraffazione dell'eterno presente¹⁸». Ogni azione per tanto mirerà al trionfo di questo falso assoluto e comporterà il saldare la propria essenza e la propria volontà a un futuro prossimo ed imminente, atteggiamento che cela l'identificazione dell'essere col divenire. Nell'azione non vi è consapevolezza degli impulsi e dei movimenti, ma si è automaticamente sottoposti ad essi, senza il corso alla riflessione e a suscitare interesse non è l'atto di per sé, ma il suo fine, l'intenzione da cui l'atto scaturisce. Nell'intrattenere un qualsiasi rapporto col mondo, l'uomo nella misura in cui proietta se stesso in progetti previsioni, avvia un processo di transizione di se stesso da adattabile ad adattante, infatti mentre cerca di trovare un metodo di insediarsi nella temporalità che lo costituisce, modifica il mondo esterno cercando di introdurvi il saldo e il definitivo. Ogni manifestazione è pertanto scaturita dalla proiezione esterna di un'idea di perfezione e l'uomo, in quanto

¹⁸Ivi, p. 129

impossibilitato a scoprirla nella profondità della propria natura, di cui ha perso ricordo e consapevolezza, cerca di proiettarla al di fuori, nel futuro. L'utopia sposta la perfezione a cui agogna, dalla dimensione dell'antiorità atemporale a quella di un futuro imminente, celando nei suoi propositi la presunzione prometeica di innalzarsi al di sopra della divinità, che si esplicita nella teorizzazione di una nuova creazione demiurgica ad opera dell'uomo, la quale trova il proprio spazio nella temporalità.

Cioran, com'è stato già anticipato, non manca di notare dei punti di convergenza tra la prospettiva utopistica e quella apocalittica, che possono essere illustrati attraverso l'assimilazione della nuova terra, miraggio dell'utopia, con l'immagine di un nuovo inferno in terra, di cui l'uomo si impegna ad accelerare l'avvento. L'apocalisse, intesa come evento che pone fine al processo storico, iscrive il suo violento manifestarsi già negli esordi della storia, in quanto essa appare in primis come squilibrio del tempo e suo frantumarsi. Nel voler testardamente ricercare un senso ultimo all'accadere storico, lo si può infatti ritrovare soltanto nella condanna che grava su di esso, sin dal suo primo iscriversi nella dimensione temporale, e cioè in quello che è da sempre il destino di quanto è ascrivibile e concerne la temporalità. E' la fatalità a dotare di una logica interna l'avvenire storico e a munirlo di una qualche forma di necessità, una fatalità che si manifesta nella tensione ed anticipazione del negativo. La storia, come fenomeno eccezionale e deviazione dell'eternità atemporale, è segnata dalla precarietà e caducità propria del tempo, ma è impossibile definire le modalità ed il momento esatto del suo tracollo; a essere prestabilita è solo la direzione di tale processo, che conduce irrimediabilmente dalla preistoria alla postistoria. Il fallimento dell'esperienza temporale è contemplato dalle stesse teorie utopistiche, che infatti collocano la loro realizzazione nel divenire, cioè, in quello che precedentemente è stato definito un altro tempo, una

storia atemporale, che si serve dei mezzi forniti dalla temporalità, tentando di superarne la finitezza e la precarietà, che le sono propri.

Il fine a cui mira il processo storico sarà perseguito soltanto quando questa corsa verso la fine giungerà a compimento. L'avvento del post-storico segnerà la disfatta e la completa dimenticanza del punto da cui la storia ha avuto inizio, di quella atemporalità, che era e sarà sempre anteposta alla storia e che le conferisce, nel suo graduale distaccarsene, una funzione devastatrice. L'uomo, attento pianificatore dell'avvenire, sente maggiore attrattiva e responsabilità verso il futuro imminente, di cui si sente chiamato ad accelerare il progresso, che verso la fine di quel divenire, cui egli stesso concorre. Da quel momento infatti, sarà lo stesso tempo storico a giungere a compimento e con esso popoli, nazioni e civiltà. L'uomo liberato, dal fardello delle istituzioni e dei doveri, cui era storicamente legato, potrà ripiegarsi nuovamente su se stesso, ma la sua coscienza vuota, non potrà più essere riempita da valori esterni né dalle ambizioni e dai compiti, che il tempo gli aveva costantemente dispensato. La frattura interna, da cui è segnato sin dal primo esordio sulla scena temporale, si acuisce nell'affaccendarsi nel divenire; essa si divarica e acquisisce una nuova profondità, quando il suo progressivo impulso distruttivo si rivolge verso se stesso. Cioran scorge, nel processo di autodistruzione, cui si sottopone l'uomo, il sovvertimento dei propri fondamenti, ossia della propria condizione di soggetto¹⁹, in quanto, nel ribellarsi o meglio nel tentativo di conferire una nuova forma al mondo esterno, l'uomo insorge contro se stesso e si sottopone allo stesso processo di modificazione, rendendosi l'oggetto delle proprie azioni. Quando questo meccanismo diverrà palese ai suoi occhi, non vi sarà più in lui né l'ingenuità né un grado di annebbiamento tale da potersi ancora illudere sull'avventura temporale umana. Lo scenario apocalittico si prefigura gradualmente ed

¹⁹Id., *Squartamento*, cit. p. 62

ineluttabilmente come evidenza, come tramonto predestinato del processo storico. A passare insieme con la storia sarà anche l'essere, che l'avventura temporale ha proiettato fuori da se stesso e ha sottoposto al proprio divenire e disgregarsi, dotandolo di una fine. La credenza nell'avvenire, frutto di un processo di adattamento, prolungatosi nei secoli, non si è ancora consumata, ma viene inconsapevolmente mitigata dalla paura di ciò che il futuro ha per l'uomo in serbo, sottoforma di promessa e di minaccia. Nonostante l'acquisizione di questa nuova consapevolezza, si cozza contro l'impossibilità di eludere la sorte, di trovare una valida alternativa a questo modo di estinguersi. L'uomo non può scomparire per la lenta consumazione che si addice alla sua caducità, ma sempre e solo accelerando i tempi della sua disfatta, secondo la velocità che egli stesso ha voluto imprimere al tempo. Le conoscenze e gli atti, di cui si è fatto dispensatore, lo hanno allontanato dallo stato di creatura e snaturato nella sua essenza più intima, rendendolo, ancor più del tempo, traditore di se stesso. Ogni sua vittoria pertanto non può essere altro che una simultanea sconfitta: imprimendo il proprio volto alle cose, estendendo su di esse il proprio dominio, infatti lo perde su di sé, si perde a sua volta. L'immagine della moderna apocalisse non contempla né un nuovo cielo né una nuova terra ma solo la porta di un «abisso²⁰», che altro non è che la dolorosa coscienza dell'umana esperienza temporale che articola il proprio spaesamento rispetto a un passato che non potrà tornare, a un presente che si consuma frettolosamente e verso un futuro che si avverte come sola sconcertante certezza. E' in questa coscienza esasperata che si consuma il dramma dell'esistenza umana, coscienza inaccettabile al punto da far desiderare la quiete dello stato inorganico o la calma dell'inconsapevolezza animale, quello stadio di esistenza irriflessa, che è negato all'uomo, da quando ha attualizzato il proprio desiderio di conoscenza e la propria propensione all'atto, che ne fanno un unicum nella creazione. Conoscenza e azione sono ciò che lo

²⁰Ivi, p.74

condurrà alla fine, in quanto gli uomini inappagati della primordiale passività si sono lasciati sedurre dall'atto e dalla sua finalità, al punto che essi hanno finito per corromperne l'essenza, per degradarlo progressivamente in un processo storico, estraneo a qualsiasi forma di pura contemplazione. Cioran non può negare che il divenire sia dotato di un'articolazione progressiva, ma relega tale progresso al versante della pura negatività, dove il dispiegamento dell'essenza umana acquisisce la forma di un disastro. Quando guarda alla fine delle epoche, che gli appare più che mai incombente, ritrova un'unica possibilità di riconciliazione dell'uomo con se stesso, che è rappresentata dall'esaltazione dell'umana passione per l'ineluttabile, per quella fatalità iscritta nella sua costituzione, di cui è stato dotato in parte accidentalmente nel precipitare nel tempo e in egual parte dalla sua stessa propensione a partecipare di quella temporalità, attualizzata nell'azione. Le indagini antropologiche, intraprese dalla filosofia sin dai suoi primi esordi, possono quindi essere valutate in una prospettiva progressiva ed evolutiva, soltanto rispetto al grado di demistificazione che esibiscono rispetto al concetto di natura umana, che nella contemporaneità raggiunge i massimi livelli. Oggi più che in qualsiasi altra epoca è possibile vedere, e quindi riscontrare concretamente, ciò di cui l'uomo è capace.

La mancanza di un fondamento assoluto, che è propria della condizione umana, sin dal momento in cui è precipitato nel tempo, ha determinato nel corso delle epoche storiche un'intermittente adesione a molteplici varianti di tale principio metafisico. La storia stessa infatti acquisisce la forma di una sfilata di falsi assoluti, che trovano una propria esplicitazione in teorie e dottrine. Anche nello sposare la causa dell'utopia, abbiamo infatti osservato l'uomo rincorrere un possibile immobilizzato, una contraffazione dell'eterno presente, un falso assoluto appunto, che le teorizzazioni utopistiche collocano nell'idea della città perfetta. A destare nuove seduzioni nell'uomo, nella prospettiva apocalittica, è l'idea

dell'inesorabile, dell'incombente fatalità, proprio in quanto conserva un residuo metafisico o quanto meno una parvenza di assoluto, necessari all'esistenza umana, perché per quanto sia potente l'afflato distruttivo nell'uomo, non si riescono ad annientare completamente gli oggetti della nostalgia, infatti «i nostri sogni sopravvivono ai nostri risvegli e alle nostre analisi²¹». Se si è assopita o mitigata la credenza nella possibilità di pervenire a una forma di assoluto, che sia esso rappresentato dall'avvenire, dall'utopia o dall'apocalisse, l'immagine del paradiso, di quell'eterna immobilità, ha sempre sede nell'interiorità umana, benché inaccessibile al di fuori della via contemplativa, come dato supremo ed originario. Cioran, in una sorta di esperimento mentale prova a supporre che cosa accadrebbe, se anche questo residuo metafisico venisse meno e l'uomo si abbandonasse, ormai giunto all'apogeo della propria vacuità, alla catastrofe, ricercandola consapevolmente. Ipotizzando l'apocalisse come ormai avvenuta, riesce a leggere, nell'atteggiamento dei superstiti, le somme dell'insegnamento tratto dall'esperienza temporale. La nuova società sarà fondata del culto dell'oblio, dell'inattenzione e dell'amnesia, allontanerà quanto più possibile il ricordo degli antichi misfatti, non vorrà più comprometersi con il sapere e con le speculazioni, per non incorrere nuovamente negli errori del passato. Il rifiuto della storia sarà radicale ed esteso a tutte le sue manifestazioni, così come sarà bandito ogni ricorso all'articolazione temporale, che ha comportato il culto del divenire. Nessun atto, nessuna occupazione a ripartire la società in classi. Gli uomini sarebbero liberi ed uguali e tutti acquietati in una consolante monotonia. Tale immagine, funzionale soltanto a riassumere gli aspetti che hanno concorso al degenerare del processo storico, illustra una prospettiva assurda e impraticabile, che per lo stesso Cioran ha valore di inutile divagazione, nella misura in cui l'impossibilità di sottrarsi all'azione è inscritta nell'umano, per il quale la noia è il più grande di tutti i mali ed infatti preferisce da sempre ed in ogni

²¹Id., *Storia e utopia*, cit., p. 142

epoca concorrere al proprio disfacimento, purché si ponga come motore degli eventi e rivesta un ruolo attivo, persino nell'incombente apocalisse, al cui avanzare oggi assiste con consapevolezza.

Nella riconciliazione con l'ineluttabile, l'utopia e l'apocalisse si amalgamano e contaminano l'un l'altra, in quanto l'uomo cerca di accelerare l'avvento del nuovo inferno in terra, fondendo le due prospettive in un terzo ed unico genere di atteggiamento, che restituisce un'immagine fedele della realtà che minaccia l'uomo e di cui però ora è talmente consapevole, che il suo grado di coscienza lo fa apparire quasi come un assassino del reale, seppure conservando sempre e contemporaneamente il ruolo di vittima nell'esperienza temporale. La sua coscienza infatti appare piegata e dilaniata dal fardello della storia e dall'inutilità del divenire e di qualsiasi prospettiva futura, in cui riesce a vedere soltanto il fabbricarsi di un nuovo passato. La contaminazione dell'utopia con l'apocalisse è quindi emblema di una prospettiva, che riassume in sé le acquisizioni provocate dalla caduta dal tempo, sintetizza le consapevolezze dell'uomo legate alla sua esistenza temporale, che gli impediranno di partecipare agli eventi, se non per decretarne la fine. Quel carattere di eccezionalità, di cui Cioran aveva dotato l'acquisizione della coscienza del tempo e il suo consequenziale trascendimento, è riconfermato dalla straordinarietà e irripetibilità dell'imminente esperienza apocalittica. Insomma se l'uomo comune non riesce a pervenire a tale consapevolezza in condizioni normali e pertanto continua a concorrere ai fini della storia, è una circostanza esterna ad imporgli il prendere visione della sua peculiare situazione e a sprofondarlo in quello che prima è stato definito l'abisso della coscienza temporale. Il coraggio di guardare le cose in faccia e di fermare anche solo per un attimo la corsa dell'uomo verso la propria fine, sarebbe sufficiente, pur nell'esiguità di tale pausa, a rivelare la profondità dell'abisso che si apre di fronte a lui, che liberatosi fulmineamente della propria inclinazione al

finalismo scorgerebbe finalmente il carattere accidentale della sua comparsa e l'inezia di ciascuna attività in cui si imbatte. L'aver però una coscienza vigile, che si consuma nel ridefinire costantemente il proprio rapporto con il mondo rende inadatti alla vita, qualsiasi forma essa assuma. Cioran, passando in rassegna gli svantaggi di essere uomo, che ben si sintetizzano nella consapevolezza di essere sospesi tra la vita e la morte, prefigura una possibilità di una via d'uscita, che non consiste, data l'inapplicabilità, in un processo di regressione alla bestialità bensì nel porsi al di là di tutte le forme complesse della coscienza. Tale scappatoia è pertanto avvistata nell'approdo a una forma di sovra-coscienza, che consentirebbe all'uomo di rientrare in contatto con la sua sfera più propria, ossia quella dell'eternità. Nel prefigurarsi di un universo post-storico diventa incombenza infatti analizzare non il rapporto tra l'uomo e la storia, bensì i punti di contatto tra l'uomo e l'eternità. La negazione della storia non avviene però attraverso un processo di astrazione bensì dall'exasperazione e l'abbattimento di chi ne è stato oltremodo consumato e assiste alla sua disfatta con estremo sconforto. Soltanto superando la storia è possibile realizzare la sovra-coscienza, che consente il fare esperienza dell'eternità, che non contempla antinomie e contraddizioni e dove non vi è distinzione tra nascita e morte. Il rimedio ai mali dell'esistenza viene quindi posto all'interno del proprio io, ossia nel principio atemporale della natura umana, in una convinzione appassionata e viscerale che una parte della propria essenza sfugge alla durata. La fulminea apparizione dell'eternità riuscirebbe, anche nella sua istantanea durata infatti, a pacificare l'uomo con le miserie della sua condizione, a fargli cancellare in un sol colpo il passato e l'avvenire, facendolo riconciliare con il senso di nostalgia e attesa, che prima proiettava all'esterno. Nulla più da cercare se non in se stesso, unico luogo di accesso all'eternità. Cioran stesso avverte però il limite, della scappatoia proposta, nella possibilità di assimilare a una nuova età dell'oro lo stesso eterno presente, che si ricerca in quell'attimo beato di eternità e a tal

proposito si può esprimere una perplessità aggiuntiva circa la limitatezza dell'esperienza contemplativa e le concrete ripercussioni nel rapporto con il reale, una volta che essa sia cessata. L'intuizione dell'inermità e vacuità dell'esperienza temporale, a cui si accede nella contemplazione dell'eternità, consente realmente all'uomo di trascendere il tempo e con esso se stesso? O l' assenza di una prospettiva temporale genererà nell'uomo il rimpianto per un senso di protezione e appartenenza che ora gli sono preclusi? Anticipando le conclusioni di una più complessa e articolata argomentazione, si può tentare di rispondere dicendo che l'atemporalità non può porsi come riparo sicuro, neanche incrementando la durata della contemplazione, perché l'uomo sarebbe comunque sedotto e richiamato dalla tentazione di esistere.

3. I confini dell'esperienza temporale: la nascita e la morte

Il senso di nostalgia che accompagna l'intera esistenza dell'uomo e lo spinge a ricercare ricettacoli di assoluto nella dimensione temporale, discende dall'incapacità di adattare la propria interiorità all'esperienza immediata e dall'inconsapevole tensione verso l'antieriorità atemporal, che nell'ambito dell'esistenza individuale, è collocata nell'eternità dell'esperienza che precede la nascita. Spogliata di ogni necessità intrinseca, la nascita, cui l'uomo tende ad accordare il ruolo di evento imprescindibile e singolare, in quanto apportatrice di novità, rappresenta agli occhi di Cioran, la manifestazione concreta di quella caduta primigenia, che proietta l'uomo nella temporalità. Semplice incidente e frutto di pura

fatalità, il nascere getta l'uomo in un'esistenza, a cui è chiamato a dare direzione, ma di cui in realtà non è responsabile, nella misura in cui non è frutto di una propria scelta e non è effetto della propria volontà. L'attribuire una sproporzionata importanza alla nascita di un singolo individuo, la credenza che in qualche modo tale avvenimento concorra all'equilibrio e al funzionamento del mondo, è frutto di un semplice inganno, raggiro operato da e a favore della stessa vita, che acquisisce spessore e consistenza, nel perpetuarsi dei molteplici percorsi individuali, che confluiscono nell'esperienza temporale, che nella sua globalità, definiamo appunto vita. Se una singola esistenza in qualche modo è ammissibile che possa gravare nell'ordine del tutto, è solo conferendole il valore di un ulteriore strappo al continuo dell'eternità e quindi attribuendole il ruolo di evento eccezionale, in quanto calamità. La nascita infatti subentra come inconveniente nell'ambito dell'esistenza, rapportando l'ingresso nel mondo alla profanazione di un mistero, al tradimento di un impegno solenne²², di cui non si ha ricordo e coscienza. Il regresso dell'umanità, ossia il suo processo di decadimento dall'atemporale contribuisce, nel concedere valore ad ogni attimo, a spogiarla del suo carattere tragico, che è legato alla cesura che la nascita impone, rispetto all'armonia che la precede. Tale equilibrio, proprio di una dimensione non frammentata dagli avvenimenti, costituisce la somma delle recriminazioni di colui che rifiuta la nascita, mosso dalla nostalgia verso un tempo anteriore al tempo. Cioran insiste nel ravvisare l'ossessione individuale per la nascita in una intensificazione della memoria, ossia nella perpetua presenza del passato alla propria coscienza, in forma di un rimpianto non ancora concretizzatosi in un oggetto. Proietta insomma nell'istante della nascita, la nostalgia di quanto la precede, e che per questo non è rappresentabile dall'immaginazione. In tale argomentazione si assiste a un'inversione nella collocazione dell'elemento negativo che attiene all'esistenza, per cui il male

²²Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p.20

non consisterebbe nel correre impunemente verso la fine, ma nella nascita stessa, dalla cui catastrofe si fugge e si cerca di emanciparsi. Il timore della morte quindi rappresenta soltanto la proiezione nel futuro di una paura che attiene il primo istante di ogni esistenza e che si è portati a collocare in avanti, per l'impossibilità di invertire il corso degli eventi e modificare il passato. Non potendo riappropriarsi del passato l'uomo infatti, pone nel futuro non soltanto intenzioni e ambizioni, come possibilità di essere, ma anche le proprie paure, che nella morte prendono corpo come possibilità/necessità di non essere. Ridotta la nascita a puro inconveniente, per l'uomo non si dà la possibilità di trovare conforto nel passato, e se la gioia trova la propria collocazione nell'ambito del futuro, è vero soltanto a patto che l'avvenire porti con sé quella possibilità di accesso a un futuro già emancipato dal tempo, insomma a patto che l'uomo guardi al domani già con gli occhi del decaduto. Quello che qui è descritto come il dramma della nascita è assimilabile al processo di individuazione, realizzato nel calarsi in una dimensione spazio-temporale, che determini la singola individualità. L'uomo, nella prospettiva temporale che è frammentaria e soggetta a scansioni, è riluttante ad ammettere l'identità universale e pone appunto l'individuazione come fenomeno primordiale, che è al contempo garante di un'eterogeneità anteriore sia all'avvento degli esseri che degli oggetti. Ciascun atto o intenzione è mosso dalla veridicità di cui viene dotato il molteplice a scapito dell'unità, in quanto questa non può essere riconosciuta come principio fondante, perché altrimenti verrebbe meno il carattere irriducibile di individuo, di essenza circoscritta, che legittima ogni presa di posizione nonché ogni opposizione nei confronti del mondo e degli altri soggetti. Pertanto ogni azione tenderà al contempo a istituire e ad avallare la pluralità, portando d'altro canto allo scindersi dell'assoluto nell'attribuzione di concretezza ed autonomia al singolo individuo. E' in questa prospettiva allora che Cioran parla di un «fardello dell'io²³», in

²³Ivi, p. 88

aggiunta al quale è superfluo il dover essere muniti anche di un corpo, che ci distanzi e distingue dagli altri soggetti; il solo io infatti basta ad abilitare la pluralità e a renderla evidente, prima ancora che si concretizzi, perché posta già da sempre all'origine.

Interessante notare come l'atto della nascita, oltre ad essere identificato alla caduta nel tempo del singolo individuo, sia anche equiparabile al dotarsi di un nome, che da solo riassume la propria identità. La nominazione di per sé è un processo che concorre alla categorizzazione del reale, procedimento attraverso il quale si riesce a tramutare il continuo dell'esperienza in una serie di entità discrete, garantendo una primaria forma di approssimazione e controllo sul reale, ma Cioran pare conferirle un significato aggiuntivo, attribuendo all'uso del concetto, ossia di un'entità mentale astratta, la capacità di rendere l'uomo «padrone dei propri terrori²⁴». L'astrazione concettuale, in quanto attività dello spirito, rende possibile distanziare le cose e addolcire in questo modo la realtà circostante. Nel semplice battezzare un oggetto, nell'attribuirgli un nome, il soggetto se ne appropria e ne attenua la portata concreta, consentendo di eludere ciò che di per sé è inesplicabile. Spogliare oggetti ed eventi di qualificazioni comporta il doverli affrontare nella loro purezza e insondabilità. Quando si proferisce la parola morte, ad esempio, per il fatto stesso di averla astratta e quindi privata della propria concretezza, essa viene sprovvista dell'orrore e dell'incomprensibilità, che effettivamente suscita. Al di là dell'astrazione quindi, la morte non è oggetto di speculazione o di riflessione, ma è tangibilmente l'atto di morire o ancor meglio la propria morte. La nominazione è quindi funzionale all'adattamento e insieme all'elusione del reale. Per innalzarsi dalla dimensione della contingenza, l'uomo trasforma in entità anche il proprio nome così da conferire un'apparente stabilità alla fragilità della propria esistenza. Va inoltre aggiunto che la nominazione, al

²⁴Id., *Sommario di decomposizione*, cit. p. 156

di là dei vantaggi pratici qui presi in considerazione e quindi intesa strettamente come processo di categorizzazione, concorre, anche nella prospettiva della caduta, a trasformare quello che inizialmente era di fatto un continuum temporale, in quanto eternità, in entità discrete, individui dotati di un nome che designano un'esistenza singola, in se stessa compiuta e quindi frammentaria. Alla nascita, o in quello che nell'ambito della nominazione diventa il precipitare in un nome, quindi si viene provvisti nel contempo di un'essenza temporale, che comporterà l'adesione non solo al divenire storico ma soprattutto a un'esistenza unica, irripetibile e singolare, soggetta ad un inizio e ad una fine, che tanto si allontana da quel principio unico e immutabile, che Cioran pone a fondamento di tutto, ed è proprio in questa opposizione, in questo voltar faccia all'eternità che la nascita acquisisce la connotazione di inconveniente.

Nonostante Cioran tenda ad indicare nella nascita l'evento cardine dell'esperienza temporale dell'individuo e sebbene quindi ritenga che da essa discenda la negatività dell'esistenza, concentra maggiormente la propria attenzione, al punto di poter parlare quasi di un'ossessione, nei confronti della morte, dotandola di una forza e di una presenza tale da necessitare una trattazione autonoma e autosufficiente. La morte infatti, pur non potendo essere definita se non in correlazione alla vita, proprio in forza della mancanza di una realtà distinta, acquisisce universalità e absolutezza, estendendo il proprio ambito ad ogni aspetto dell'esistenza, che viene da essa sorpassato tanto nella durata tanto nell'assenza di limiti, connotandone l'infinita. I molteplici volti che l'esperienza temporale acquisisce, nel ricercare un senso ed un fine al corso degli eventi, infatti altro non sono che un travestimento della morte, che si protende lungo ogni prospettiva e direzione dell'esperienza esistenziale.

Per Cioran, ogni riflessione che verta attorno al tema della morte, o meglio a quello che, in forza del proprio fascino e della propria urgenza, è

più proprio definire il problema della morte, palesa il suo presentarsi come un sapere senza conoscenze. Il tema della morte non imprime infatti alla sua trattazione alcun rigore, né direzione speculativa tanto da farne un problema privato, una realtà che non può esimersi dal manifestarsi e che per questo esula la trattazione formale e teorica, propria dell'approccio analitico. L'esperienza della morte è imprescindibile da quella dell'agonia, angoscia di fronte alla fine che si protende lungo l'intero arco dell'esistenza, rendendo vita e morte inseparabili. Quest'ultima infatti non è ontologicamente differente dalla vita e quindi non è raffigurabile alla coscienza come presenza autonoma, né tanto meno rappresenta una realtà esterna, una porta d'accesso a una dimensione altra, rispetto a quella temporale, precludendo quindi all'esperienza della morte la capacità di immettere l'uomo nell'immortalità o genericamente in territori metafisici differenti da quelli della vita. Entrare in contatto con la morte, il farne esperienza, diventa quindi un lasciare insinuare nella vita il suo pensiero o meglio scorgere nella sua progressione un percorso che ad essa conduce, facendo dell'agonia quindi la «rivelazione dell'immanenza della morte nella vita²⁵». L'assenza del sentimento della morte conferisce all'uomo un'incoscienza tale da non fargli cogliere la sua eternità e onnipresenza, che gli consente di rapportarsi alla vita come se non dovesse finire mai e di dotarla costantemente della leggerezza del divenire. La consapevolezza di essere perituro, che segue alla sensazione della morte, è ascrivibile a uno squilibrio nel consueto rapportarsi alla vita, che comporta la perdita della spontaneità irrazionale, che ne consente il perpetuarsi. Si persevera nell'esistenza infatti proprio perché la vita non ha fondamento, né spiegazioni razionali, a differenza della morte, la cui evidenza e determinazione viene conferita proprio dalla sua ineluttabilità. La vita pertanto, nella sua assenza totale di scopi che ne designa il fascino, lega al tal punto l'uomo a sé stessa, che solo un'improvvisa frattura ne potrebbe

²⁵Id., *Al culmine della disperazione*, cit. p. 34

incrinare il rapporto e lasciarlo soccombere di fronte alla rigorosa evidenza della morte. Quest'ultima, non presentando differenze ontologiche con la vita ed essendo quindi immanente ad essa, sopraggiunge, in chi intrattiene un rapporto ingenuo con l'esistenza, con lo scemare dell'intensità vitale, per cui la stessa agonia è semplice angoscia legata all'imminente fine e non la presenza costante dell'agonia nella vita, che fa cogliere la morte come da sempre iscritta nelle premesse stesse dell'esistenza temporale. Lo stesso destino inesorabile attende gli uomini, al di là della percezione che hanno della morte, ma li distanzia in maniera inequivocabile il grado di coscienza, che condiziona in ogni suo aspetto la loro esistenza. Agli occhi di Cioran è infatti addirittura possibile classificare gli uomini in base alla presenza o meno del sentimento della morte, di quella consapevolezza appunto che cambia volto all'esistenza. La morte si erge a criterio di valutazione in quanto è qualcosa che è fa parte della vita di ogni singolo individuo, e così come si è arrivati a identificare il soggetto, in quanto calato in una dimensione temporale, con il tempo stesso, si può fare altrettanto con la morte, dicendo che questa, in quanto presenza costante, non solo è accomunata alla vita, ma coincide con l'esistenza, come realtà sempre concepibile, nonostante la sua attualità non si palesi prima del suo compimento. Lo scarto esistente, tra chi perviene o meno al sentimento della morte, è rappresentato quindi dall'ignorarla o dal conoscerla, ossia dal morire una sola volta o non poter cessare di morire in ogni istante. Nel primo caso quindi si vive proiettando l'eternità nella propria esistenza, nel secondo invece pensando continuamente alla propria eternità ma confutandola in ogni pensiero. Vivere in un perenne stato di agonia significa riuscire a dissociare la propria esperienza individuale dall'aura di ingenuità che la avvolge e che la rende possibile, pervenendo così all'irrazionalità e insensatezza, che di fatto la contraddistinguono. L'immanenza della morte esibisce il proprio primato sulla vita, che non può portare a compimento le proprie potenzialità se non nell'ignoranza

dell'incombenza della fine e nella sua proiezione all'esterno, come se non vi fosse un legame ontologico a sancirne la reciproca interdipendenza. Introdurre la morte nella struttura della vita comporta l'immissione implicita del nulla nella formazione dell'essere e il gravarsi della vita stessa del compito di attualizzare in maniera progressiva l'avvicinarsi del nulla. Il fatto che l'agonia, che potrebbe essere definita un'estensione temporale della morte, si svolga appunto nel tempo, dota la temporalità non soltanto di una matrice costruttiva, in quanto scansione dell'esistenza e principio che conferisce mobilità alla vita, ma la rende anche condizione del fenomeno della morte. In questa doppia inclinazione del tempo, ugualmente ripartito tra costruzione e distruzione, Cioran scorge il suo «demonismo²⁶», ossia un chiara opposizione di tendenze che coesistono, senza tuttavia poter mai confluire nell'ottica di un piano trascendente. Tale aspetto demoniaco della temporalità viene messo in luce solo per mostrare che il sentimento della morte nasca in seno alla coscienza temporale, o meglio vi coincida, nel suo manifestare la fatalità della morte come ineludibile e nello scorgere nel tempo solo il processo di attualizzazione della distruzione, legata alla morte.

Inutile si profila qualsiasi tentativo di schivare il sentimento della morte attraverso gli espedienti della speranza; solo insistendo sull'infinito della morte infatti, e quindi dirigendo verso di esso ogni pensiero, si ha la possibilità di consumarlo, ma insieme con esso verrà cancellata anche la seduzione della vita e l'irrazionalità, che tanto affascinava. Chi infatti riesce a rivolgere la propria ossessione verso la morte e con essa verso la vita, guarirà dall'eccesso di coscienza, a scapito però della sua stessa esistenza, perché abbandonata la fede illusoria nell'eternità della realtà, che gli consentiva di calarsi nel tempo e immedesimarsi nei suoi atti, il suo stesso esistere si paleserà caduco e

²⁶Ivi, p. 41

perituro e per questo insensato. Non è quindi la fiducia nell'eternità dell'esistenza a costituire il riparo dalla perniciosa sensazione della morte e dall'eccesso di coscienza, né tantomeno l'accanimento con cui la si nega, perché in esse si nega se stessi. Nel processo di negazione infatti si scorge un metodo per emancipare lo spirito che è proficuo fin quando non lo si abbia raggiunto completamente, perché da quel momento è l'uomo ad essere conquistato e vinto da esso. Cioran affronta, nell'arco della sua cinquantennale produzione, ogni tematica con una fermezza e decisione che non conoscono progressione e mutamento di prospettive, ma nel caso della trattazione inerente il sentimento della morte, si ravvisa una variazione di direzione, generata appunto dall'impossibilità di procedere efficacemente con il metodo della negazione anche nei confronti della morte. Se in *Al culmine della disperazione* e in *Sommario di decomposizione*, compare la medesima modalità espositiva e argomentativa rispetto al problema della morte, ne *La tentazione d'esistere*, scritta a vent'anni di distanza, si legge una possibilità, seppure parziale e nella sua realizzazione inaccettabile, di ribaltare le precedenti deduzioni. Qui infatti, quando il sentimento della morte si è già manifestato, con il conseguente instaurarsi delle impossibilità pratiche nel soggetto che vi è pervenuto, Cioran pare abbozzare una prospettiva positiva legata allo stato di illuminazione²⁷, di cui si è dotati dalla coscienza della morte. Malgrado l'incapacità di stabilire come ed in quale momento essa inizi ad operare, è facile prender visione delle conseguenze che la sua azione comporta nel soggetto, ossia l'insorgere di un vuoto che venga via via colmato dall'idea del proprio decadimento. Tale illuminazione o presa di coscienza può comportare due possibili reazioni ossia la paralisi, restando in linea con le precedenti opere, oppure l'insorgere di un impulso. Le due possibili risposte nell'individuo, sono legate al

²⁷Id., *Latentazione di esistere*, cit. p. 200

prevalere della passione della paura o della nostalgia, e se nella prima si ristagna nel sentimento di vuoto, nella seconda reazione si apre la possibilità di trasformarlo in pienezza. La paura riesce a scalfire, prima ancora della percezione della durata, che attiene la sfera temporale, quella dello spazio, compromettendo il senso dell'estensione e della solidità e sostituendosi ad esso in veste di vuoto in cui la morte si attualizza. Nella prospettiva nostalgica invece, all'assottigliarsi della nostra stessa sostanza si contrappone un principio d'efficacia, da esso scaturente, quale possibilità di mettere a frutto il non-essere, ascritto alla morte, e di coltivare la parte di irrealtà che attiene ciascun uomo. Infatti la morte lungi dal mostrare, in questo caso, l'incombenza della più grande tra le perdite, nel suo portare alla luce la nullità del tempo, esalta il valore infinito di ogni istante e muta l'inermità e insensatezza del nostro essere in assoluto, permettendo di trascendere l'uomo e la contingenza dell'io. Questo mutamento di prospettive, che pare portare il soggetto alla visione di un'espressione positiva della vacuità, nella maniera in cui lo allontana da un'esistenza vissuta in funzione dell'io, lo rende però schiavo nuovamente della morte e quindi anche in questo caso non c'è nessuna vibrazione indotta dal proprio vuoto interiore, ma solo il silenzio assordante di un vuoto che non appartiene a nessuno, se non alla morte stessa, che vive nell'individuo e ne dirige sensazioni e azione, precludendo all'uomo ogni possibilità di farsi promotore del nuovo, di considerare infinito ogni attimo, e di perdersi in quella fugace eternità. Fallace risulta essere ancora una volta anche questa scappatoia e sempre perché la morte porta sempre con sé la doppia immagine di evento limite e concetto immediato, per cui anche quando ne avvertiamo la lontananza è sempre presente. Così come la paura offriva la possibilità di circoscrivere il senso dello spazio, la morte porta con sé la chiara visione della dimensione temporale umana: saper di dover morire, essere consapevoli che la morte è nell'uomo e lo costituisce, suggerisce

alla coscienza la sua vera collocazione e la sua vera essenza, ossia il suo essere nel tempo e la necessità di dover finire con esso.

Non si riesce a sfuggire alla nostalgia, a quel doloroso senso di lontananza rispetto alla primordiale forma di esperienza umana, che è atemporale e per questo eterna. Se nella nascita, Cioran aveva additato la profanazione di quel mistero, che l'antieriorità atemporale costituisce per la coscienza, e da essa aveva fatto scaturire il carattere negativo dell'esistenza umana, proprio in quanto temporale, ha anche ragguagliato circa la necessità dell'uomo di cercare nuovi ricettacoli d'assoluto e messo in luce il suo non potersi acquietare in una dimensione, che non gli è propria, senza tentare di trasfigurarne il volto, nel collocarci fini e direzioni possibili. Nel riconoscere nelle molteplici forme dell'esperienza temporale, siano esse il divenire, l'utopia o l'apocalisse, semplicemente travestimenti e maschere della morte, Cioran però pare collocare in essa una nuova proiezione dell'assoluto, rendendola appunto un nuovo ricettacolo. Se la morte infatti non è strettamente il fine, cui concorre la vita, è di fatto però la sua fine e quindi con la prospettiva della morte, o meglio di quello che è stato definito il suo sentimento, la vita è stata dotata di una buona direzione, di una nuova chiave di lettura. La morte infatti, essendo imparentata con il nulla, ben si presta a soppiantare ogni cosa e nel denunciare l'inerità del tutto si erge a nuovo fallimento assoluto, ed inoltre, o che la si viva in maniera ingenua o che la si avverta in maniera consapevole, non può mai conferire pienezza alla vita, non soltanto perché la sensazione della morte è innanzitutto percezione del vuoto, ma soprattutto perché ancora una volta, come ogni simulacro di assoluto, contribuisce a falsificarla. La consapevolezza della morte è stata inoltre inscritta nelle premesse dell'esistenza temporale, in quanto si dirama in tutta l'estensione della sua durata e l'accompagna sino al compimento. Affidando al

sentimento della morte l'incombenza di gravare la vita del compito di attualizzare in maniera progressiva l'avvicinarsi del nulla, Cioran ne ha fatto l'emblema della conscia esperienza della temporalità, perché ad essere insita nella sua funzione è proprio il portare alla luce la scansione, progressione e finitezza del tempo. Non potendosi avvicinare all'eternità, che presiede l'esperienza anteriore alla nascita, ha così ravvisato nella morte una nuova chiave d'accesso all'atemporalità, ma così come la coscienza temporale permette solo la fortuita visione dell'eternità nell'attimo, abbandonando poi l'uomo a un'esperienza della temporalità, che in forza della sua consapevolezza, gli risulta insostenibile, anche il sentimento della morte, in quanto sentimento del limite dell'esperienza temporale, non è riuscito a garantire esiti diversi a livello esistenziale.

La nascita e la morte costituiscono non soltanto i limiti dell'esperienza temporale, in quanto principio e conclusione della vita, ma anche i confini all'interno dei quali e contro i quali la coscienza della temporalità si protende e si scaglia. La prima infatti, conformemente all'interpretazione che Cioran ne dà, si presenta alla coscienza come margine insormontabile che distanzia l'uomo dall'antiorità atemporale in cui risiedeva prima di individuarsi e verso cui però permane una tensione costante, anche a livello inconsapevole, sottoforma di nostalgia. La seconda invece viene avvertita e si palesa proprio in qualità di sentimento del limite, come percezione della finitezza, da cui è contraddistinto ogni fenomeno che trovi collocazione nella dimensione temporale. Verso la morte quindi non può esserci che un moto di repulsione e allontanamento, che testimonia l'inconciliabilità dell'esistenza con l'intuizione dei propri confini, i quali infatti restano invalicabili al di là delle modalità e dell'intensità, con cui la coscienza temporale tenta di arginarli.

4. *Vivere contro l'evidenza*

Cioran ha collocato nell'acquisizione della coscienza temporale il discrimine tra due modalità di approccio al reale, disposizioni che possono essere riepilogate come ingenua adesione al tempo, che si esteriorizza nell'atto, e come distacco ed emancipazione rispetto a una temporalità colta come categoria astratta e pertanto estranea all'esistenza. La percezione ingenua del tempo, che non chiama in causa la mediazione concettuale, non riesce a pervenire, per difetto di astrazione, al trascendimento della dimensione temporale né all'emancipazione dagli atti. Alla seconda disposizione Cioran ha invece conferito il valore di eccezione e l'ha dotata almeno sul piano teorico di preminenza poiché, nel trascendere la temporalità dopo averne sfatato i meccanismi, si apre la possibilità di cogliere lo iato tra tempo e eternità. In tale divaricazione viene ad installarsi la nostalgia dell'antiorità atemporale, dimensione in cui Cioran riconosce il piano più proprio dell'esistenza, in quanto non sottoposta alla scansione temporale e all'individuazione.

Vivere al di là del tempo o nel tempo, o meglio avere coscienza o meno dell'articolazione temporale, ha palesi ripercussioni nella sfera pratica ed esistenziale, per il modo in cui la consapevolezza dei meccanismi sottesi alla scansione temporale riesce a paralizzare l'azione e impedisce al soggetto di calarsi nel divenire. Problematico, sulla base di tali argomentazioni, diventa lo stabilire se l'eccezionalità, che Cioran ha accordato sul piano teorico a chi è provvisto di coscienza temporale, si concretizzi in una migliore disposizione nei confronti della realtà e quindi si affermi come migliore approccio anche sul piano esistenziale. Cioran dota la figura del decaduto, ossia di chi ha acquisito coscienza della temporalità, di una sorta di titanismo, manifestato dalla volontà di scagliarsi continuamente contro il limite che la finitezza temporale imprime all'uomo.

Gli strumenti dell'analisi e dell'astrazione garantiscono infatti l'appropriazione ed il controllo della realtà temporale e storica, per cui tanto il tempo quanto l'oggettivazione storica diventano semplicemente categorie di cui, una volta palesato il meccanismo, è possibile vanificare il funzionamento e l'incidenza nell'esistenza individuale. L'ambizione a travalicare i limiti della temporalità, preventivamente accostata a una forma di titanismo, trova di fatto espressione nella messa tra parentesi della dimensione temporale e quindi nella sua elusione, poiché il tempo, nella misura in cui si distanzia dall'unità primordiale, non può circoscrivere e limitare l'esistenza umana. Spingendo oltre tale riflessione è possibile scorgere, nel trascendimento della sfera temporale e quindi nella volontà di annientare e vanificare l'influenza di quest'ultima sulla vita umana, un tramare della coscienza ai danni dell'esistenza. Solo sulla base di quest'ultima considerazione è possibile comprendere che privare della componente esistenziale il tempo e dell'adesione gli atti debiliti chi ha acquisito coscienza e lo releghi allo statuto di eroe tragico. Cioran non può infatti esimersi dall'esaltare il valore della coscienza come non può tacere che il superamento del limite corrisponda a un'azione distruttiva e lesiva del soggetto, per cui se la coscienza del tempo assume la connotazione di «attentato al tempo²⁸», non può non comportare una minaccia anche nei confronti dell'individuo. Chiunque si disponga in una prospettiva analitica e astratta priva di concretezza ed efficacia ogni atto elementare e oltrepassa, con la riflessione, il suo fine immediato, per cui i pensatori, in quanto arroccati in una dimensione puramente teorica, si pongono sempre al di qua dell'azione, paralizzati in uno stato sospeso tra lo slancio e lo stupore. Il tempo infatti sembra essere vietato, in una prospettiva cosciente, e nell'impossibilità di seguirne il ritmo si è relegati a una passiva dimensione contemplativa, in cui la nostalgia acquisisce un senso metafisico, in qualità di impossibilità di identificarsi con un momento qualsiasi del tempo e come

²⁸Id., *Sillogismi dell'amarezza*, cit. p. 47

ricerca di consolazione in un passato remoto, immemorabile, resistente alla scansione, in quanto anteriore allo stesso divenire. La nostalgia pertanto non costituisce un espediente per rientrare in contatto o tendere verso una dimensione perduta per sempre ma si palesa come un male da cui la coscienza è afflitta e che è frutto di una cesura rintracciabile nelle origini atemporalmente dell'uomo e se l'individuo tende a collocarsi nell'antico e nel primordiale non è per compiacersi dell'unità dell'indistinto ma per dileguarvisi. Coscienza e tempo appaiono quindi escludersi a vicenda e a nulla valgono gli sforzi del decaduto di ricollocarsi in un istante qualsiasi. Il tentativo di riafferrare il momento, una singola unità discreta di tempo, è vanificato dal continuo sottrarsi degli istanti, quasi che, dotati di un'esistenza autonoma, diventino ostili e quindi si rifiutino a loro volta di comprometersi con un soggetto, che ne ha negato il valore. La coscienza temporale priva l'individuo del diritto al tempo, di prendere parte a un presente in via di svolgimento e finalizzato a un divenire, relegandolo a un passato costante, un continuo passato a venire. Se alla totalità dell'umanità è dato di cadere nel tempo la coscienza consente solo di caderne al di fuori, ma invece di riuscire a trasferire il soggetto nell'eternità atemporale lo relega in una eternità negativa, una dimensione in cui il tempo non può più scorrere e dove non si avverte nessun altro desiderio eccetto quello di rientrare nel flusso del divenire. E' possibile rintracciare una sostanziale differenza tra il sentimento del tempo e la conoscenza del tempo, per cui chi è calato nella temporalità lo percepisce pienamente come parte integrante del proprio essere mentre chi lo analizza e lo scruta se ne appropria concettualmente nella misura in cui il tempo si distacca dalla sua essenza costitutiva, lasciandolo vuoto e privo di fondamento. Nell'assenza di prospettive e nell'incapacità di progettare un futuro, nelle quali si concretizza il prevaricamento della coscienza sulla temporalità, si scorge la sconfitta e la resa dell'esistenza, che non può avere un corso in cui estendersi e in cui trovare collocazione. L'esistenza appare appunto

defraudata di quanto la definisce, ossia viene privata della propria appartenenza alla realtà, in quanto quest'ultima è costantemente messa in discussione e negata dalla coscienza. In assenza di appigli concreti l'individuo sembra quindi trovare riparo e quasi identificarsi con una nuova forma di nostalgia, che non mira al rientro nella temporalità, poichè la coscienza tende costantemente ad eluderla per salvaguardare non solo la coerenza delle proprie acquisizioni ma soprattutto per non comprometersi in una temporanea individuazione e peritura frammentazione. La morte e la fine possono essere infatti concepite solo a partire dalla postulazione della scansione e finitezza temporale e privando l'individuo dell'essenza temporale la coscienza riesce a sottrarlo al compimento ultimo del processo del divenire. Lo stesso sentimento della morte infatti, in quanto agonia prolungata e continuo dispiegamento della fine nell'arco della vita, nella misura in cui colloca l'incombente della fine in ogni attimo esorcizza l'orrore e la paura legati all'effettivo manifestarsi della morte. La conclusione, cui tende approdare tale riflessione non è certo quella di identificare il manifestarsi del tempo alla coscienza e la sua astrazione a un sotterfugio della ragione per trascendere la finitezza dell'esistenza, ma tale risultato sembra essere conseguito comunque da un ragionamento che, pur non essendo finalizzato a conseguenze sul piano pratico- esistenziale, le comporta inevitabilmente. La coscienza temporale salvaguarda realmente l'individuo dalla caducità e finitezza, perché lo pone al di fuori del tempo e lo proietta in una prospettiva altra, che mira all'eternità, ma nel sottrarlo alla morte, palesandola come costantemente presente, lo priva anche e soprattutto della vita, come possibilità di trovare dimora nella dimensione temporale e quindi nella singolare e finita esistenza individuale. Bisogna istituire una profonda cesura tra il piano teorico e il piano pratico, perché le riflessioni di Cioran intorno alla coscienza temporale non entrino in contraddizione. Per quanto infatti concerne il versante teorico, il palesarsi del tempo alla coscienza rivela tutto il determinismo di una esistenza sottesa

alla scansione, alla progressione e alla finitezza, per cui la vita si mostra sottoposta a regole rigide dettate da un'entità temporale, dotata di indipendenza e assolutezza e da cui è necessario per coerenza svincolare la propria adesione. D'altro canto però quella stessa esistenza, privata dalla coscienza di prospettive e direzioni, acquisisce sul piano pratico, cioè nel suo svolgersi concreto, un carattere di eccezionalità e novità in ogni suo istante. Solo in relazione alla rivalutazione della vita sul versante pratico, tangibile e puntuale quindi ha senso parlare di una nostalgia per una dimensione temporale, di cui si è voluto in via teorica negare la portata e l'incidenza, rendendola un'entità autonoma rispetto al soggetto. E' proprio lo svilimento della temporalità operato sul piano teorico dalla coscienza a indurre nel soggetto lo stupore verso una realtà che praticamente continua a manifestarsi nella sua innovazione, per cui soltanto sotto la pressione della schiacciante evidenza di una temporalità rigida ed autonoma l'individuo può essere ancora pervaso da una forma di meraviglia, che apre in se stessa uno spiraglio in cui collocare un limitato spazio d'azione, una via che conduca al possibile.

In più occasioni è stato messo in evidenza che la riflessione di Cioran non conosce evoluzioni ma semplicemente riformulazioni più o meno dettagliate delle stesse tematiche. I nuovi elementi dello stupore e della meraviglia, appena presi in considerazione, pertanto non sono il frutto di una fase conclusiva della sua teorizzazione ma compaiono in maniera adombrata e puntuale in ciascuna delle sue opere, come continua torsione del pensiero, che è obbligato a retrocedere nello scontrarsi con le impossibilità che, a livello esistenziale, l'acquisizione della coscienza temporale ha comportato. Come di fatto impone tanto il ritmo del pensiero quanto quello della vita, «il raggiungimento di un limite estremo impone

che si torni indietro²⁹», senza che per questo si incombano in contraddizione. L'argomentare di Cioran non conosce sintesi o conciliazioni ma soltanto una perpetua tensione che lo obbliga continuamente non a formulare posizioni antitetiche rispetto a quelle precedenti ma a temperare tono e rigore, perché l'esistenza non venga completamente sopraffatta e immobilizzata da ragioni teoriche. E' quindi importante mettere in luce e in discussione tali retrocessioni del pensiero, a dispetto di quanto l'esigua elaborazione critica abbia fatto restituendo invece un'immagine se non falsata della riflessione cioraniana certamente limitata a quanto era più immediatamente visibile e deducibile. Il problema della coscienza temporale, seppure di per sé poco preso in considerazione, approda a conclusioni ed esiti evidenti, per cui, da un'attenta lettura, si è stati anche qui portati a rintracciare argomentazioni rigide e schiaccianti a favore del primato del soggetto cosciente, lucido e disingannato nonché completamente pago delle proprie acquisizioni, in ragione delle quali ha volontariamente sottratto la propria adesione alla realtà storico-temporale. Tale lettura è tanto esatta quanto verificabile in ogni suo punto ma elude, probabilmente in maniera volontaria, ripercussioni e ripiegamenti del pensiero, che invece conferirebbero addirittura maggiore visibilità e perspicuità alle acquisizioni, cui l'individuo è pervenuto tramite la coscienza della temporalità. La meraviglia di fronte a un singolo attimo infatti è propria di chi, in forza di una schiacciante evidenza, si stupisce che il tempo così come la vita continuino il loro corso, nonostante l'insensatezza che, a livello teorico, è stata attribuita alla scansione, progressione e finitezza temporale, dalle quali la stessa vita umana è segnata e vanificata. Non è solo in relazione allo stupore che è possibile rintracciare nelle argomentazioni di Cioran mutamenti di prospettive, infatti molti sono i luoghi, in cui si scorge quella che può essere definita una

²⁹G. Ceronetti, *Cioran, lo squartatore misericordioso*, 1981, in *Squartamento*, a cura e tr. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 2004, p. 14

rivolta della componente esistenziale contro una sfera coscienziale troppo limitante e coercitiva, pagine che quindi si è tenuti a prendere in considerazione in maniera attenta e puntuale.

I ricettacoli d'assoluto, precedentemente rintracciati nel divenire, nell'utopia, nell'apocalisse e in ultima analisi nella morte, sono al pari della meraviglia espressione dell'incapacità di adattamento alla finitezza temporale, ma mentre nel caso delle proiezioni nel futuro dell'armonia, che atteneva alla dimensione atemporale, i falsi assoluti venivano rincorsi in maniera inconsapevole il sentimento della morte e lo stupore compaiono come reazione ad una presa di coscienza dello svolgersi ed asuirsi della temporalità. Nel loro complesso tutte queste risposte attengono al rapporto che l'individuo intrattiene con il tempo ma è necessario ribadire la distanza tra una visione cosciente ed una inconsapevole dello stesso fenomeno e quindi rimarcare nuovamente la cesura tra l'essere nel tempo ed esserne caduti al di fuori. Cioran non esclude che quella che è una crisi individuale, ossia uno squilibrio vissuto dal singolo soggetto cosciente, possa estendersi all'umanità nel suo complesso, che invece agisce secondo automatismi, ignorando l'influenza della temporalità sull'esistenza. L'uomo, come è ricordato costantemente, ha sciupato la vera eternità, si è calato nella realtà temporale e nel suo adattarsi ha dato inizio alla storia. La caduta dal tempo e dalla storia non si prospetta soltanto come risultato di una visione cosciente ma può invece essere estesa sino ad abbracciare la possibilità che si verifichi come conseguenza di una partecipazione agli eventi e al divenire portata alle sue estreme conseguenze. Ciò vuol dire che soltanto la catastrofe o l'apocalisse, ossia un fenomeno che, per quanto nasca in seno all'azione umana, travolge l'uomo dall'esterno, può pareggiare la conscia visione del decaduto dalla sfera temporale con quella dell'uomo calato nel tempo inconsapevolmente. Soltanto nell'immanenza dell'irreparabile, coscienza ed inconsapevolezza riescono ad incontrarsi incutendo nell'uomo

il rimpianto del paradiso, stavolta rappresentato dall'universo temporale, da cui è stato definitivamente bandito. Tale considerazione non fa altro che ricalcare la portata catastrofica dell'acquisizione della coscienza temporale anche per chi vi pervenga, senza mediazione di eventi esterni, attraverso analisi e riflessione.

Volersi appropriare concettualmente del tempo significa innanzitutto estraniarlo dall'esistenza, renderlo una realtà indipendente, un assoluto. In tale operazione esso viene separato da ciò su cui si basa e da ciò che esso comporta, pervenendo a un'inversione del ruolo che la temporalità ricopre nella vita individuale. Da pura categoria all'interno della quale è possibile disporre l'articolarsi dell'esistenza, il tempo pare essere investito di un'assolutezza e di un'autonomia, che rendono inattuabile la ricollocazione degli eventi all'interno del suo svolgersi, e nel contempo, nell'essere sottoposto al continuo vaglio dell'analisi, si frammenta e disarticola non lasciando neppure lo spazio per potervici risituare un singolo evento. Proprio nell'interstizio creatosi tra il tempo e l'esistenza viene a collocarsi la ritorzione del pensiero su se stesso accennata in precedenza, infatti sulla base di un'evidenza, colta concettualmente, e di un'impossibilità, verificata concretamente, che Cioran è portato a ripudiare la prospettiva astratta e teorica assunta nei confronti del tempo. Nel denunciare l'indisponibilità del tempo all'analisi lo avvicina nuovamente all'ambito esistenziale, scorgendo nell'attimo ciò che deve essere vissuto e non conosciuto. L'osservazione attenta e l'analisi della temporalità non hanno soltanto tramutato il tempo in oggetto ma il soggetto stesso che voleva appropriarsene, privandolo di quella componente attiva che trova manifestazione nell'agire storico. La nuova prospettiva assunta da Cioran, in uno stato di desolazione che definisce subtemporale³⁰, allontana l'immagine della temporalità dalla visione dell'inferno, ossia di quella dimensione senza presente che non

³⁰E. M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit. p. 127

riesce a muoversi e si pietrifica in una monotonia che assomiglia ad un'eternità rovesciata. Il tempo ora pare offrire una qualche forma di progressione sia pure nell'attesa della fine. La libertà non può trovare collocazione nell'identico, nell'immobilità sempre uguale a se stessa ed è per questo che, una volta caduti dal tempo, si rimpiange l'avvenire in maniera consapevole. Il decaduto non abbandona mai la certezza di non essere libero, la coscienza che ogni azione che si attualizza nella dimensione temporale è già determinata, la consapevolezza che gli uomini stessi sono ridotti ad automi ma sembra ora intravedere nell'atto un margine di indeterminatezza, fosse pure la possibilità di scegliere di anticipare e procrastinare i propri progetti. La libertà di cui è dotato l'uomo quindi è un'autonomia superficiale, un minimo spazio di movimento perché la vita torni ad essere tollerabile. Quando scrive: «Quello che ci spinge a crederci liberi è la coscienza che abbiamo della necessità in generale e dei nostri impedimenti in particolare³¹» Cioran non fa altro che ricalcare il ruolo della consapevolezza, che consente di avvertire come schiacciante necessità un tempo estraneo e autonomo che guida il processo di degradazione umano, ma soprattutto rivaluta la funzione che gli impedimenti, ossia le limitazioni che la coscienza temporale impone all'uomo, hanno nel concretezza del quotidiano. Il miraggio di una qualche forma di libertà, l'evasione dal rigido determinismo sorgono quindi dalla coscienza dei limiti pratici con cui la temporalità attanaglia l'esistenza.

Il decaduto, non potendo dimorare in nessun attimo, non può esonerarsi dalla messa in discussione della realtà circostante e, nel soffermarsi sull'inesistenza del mondo, la sua meditazione lo conduce alla conclusione dell'irrealtà del suo stesso io. Alla luce della ragione teorica, che induce a leggere ciascuna azione come automatismo e a considerare gli uomini stessi come automi, la perdita di consistenza dell'io non comporta

³¹Ivi, p.128

una considerevole privazione ma lascia nel soggetto la sensazione che privandosi della propria identità si lasci andar via qualcosa o meglio che si trascuri tutto³². Questa labile impressione di spaesamento e perdita della propria identità, per quanto sia un esito continuamente ricercato, tende ad acuirsi e ad avere la meglio sull'aspetto vigile della propria coscienza così da non lasciar presagire la salvezza, una via di fuga dalle tare della propria lucidità, se non nell'assottigliarsi del regno del conscio e nella limitazione della sua supremazia³³. Cioran relega l'individuo, in preda alla propria consapevolezza, in un universo che gli è ostile, in cui è difficile abitare. Tale sentimento di sradicamento è sicuramente amplificato dalla tensione verso l'anteriorità atemporale, di cui l'uomo conserva un ricordo inconsapevole, ma è soprattutto attribuibile alla tirannia della coscienza. La consapevolezza rende infatti tanto manifesta la caduta nel tempo, da cui scaturisce il rimpianto dell'eternità, quanto concretizzabile la caduta dal tempo, in seguito alla quale l'uomo è portato a recriminare l'appartenenza all'universo temporale. Se infatti, nel descrivere la situazione esistenziale del decaduto, Cioran utilizza l'espressione «esilio metafisico³⁴», lo fa rapportando l'inscrivere dell'uomo nella realtà alla luce della nostalgia di un paradiso perduto, ma nell'identificare l'incoscienza con una patria e la coscienza con l'esilio³⁵, avverte necessariamente l'ospitalità della dimensione all'interno della quale la consapevolezza relega l'individuo e in cui nessun ricordo della primordiale atemporalità può trovare collocazione e incidenza. Per quanto ricercato il risveglio da quel sonno, a cui inconsapevolmente l'umanità si abbandona, risulta traumatico e per questo viene in più occasioni sconfessato. La lucidità riesce a strappare l'uomo dal proprio destino che, per quanto illusorio e predeterminato, rappresenta uno spazio in cui è possibile far attecchire le proprie intenzioni ed azioni, un

³²Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p. 24

³³Ivi, p. 35

³⁴Ivi, p. 78

³⁵Ivi, p. 113

luogo in cui la corsa dell'umanità ha ancora senso, in quanto provvista di un corso e di una direzione. Nella «sensazione di essere tutto e la certezza di essere niente³⁶», viene a condensarsi l'oscillazione continua dell'individuo tra la paralisi scaturente dalla consapevolezza e la tensione mossa da una vitalità insita nell'uomo. Quanto all'individuo è dato di provare nell'arco della sua intera esistenza è circoscritto dall'estasi, in quanto dilatazione della propria essenza, e dall'impasse, via senza uscita cui conduce la coscienza.

La rivalutazione della temporalità, in quanto sforzo di apertura verso il possibile del divenire, si scandisce all'interno della riflessione cioraniana con andamento singhiozzante e restio, come concessione che la coscienza umana accorda alla vita. Dal risoluto arroccamento del decaduto sulla torre d'avorio dell'inazione e dell'imperturbabilità, proprie di chi ha smesso di comprometersi col tempo e con la realtà, si giunge in un territorio in cui, se non è possibile insediare una vera e propria conciliazione, è concesso almeno rintracciare delle scusanti all'irrisorio fenomeno dell'esistenza temporale. La vita sorta in forza di un espediente, che ha sottratto quello che ha solo le sembianze di esistente al controllo di ciò che invece è e non è allo stesso tempo, in quanto assoluto, viene dotata se non proprio di senso quanto meno di attenuanti alla manifestazione della propria irrazionalità. Tali giustificazioni possono essere scorte in accidenti di per sé marginali ma che riescono a rompere, nella loro fortuita eccezionalità, la monotonia imperante. In tale prospettiva l'esistenza nel suo complesso, l'intero arco della temporalità trovano inizio e conclusione nella nascita e nella morte di ciascun individuo, poiché è nell'ambito del percorso esistenziale individuale che è possibile fare esperienza del proprio valore così come della propria inattività³⁷; la vita è il luogo in cui si attualizza tanto la coscienza della propria mancanza di fondamento quanto la sensazione della

³⁶Ivi, p.153

³⁷Id., *Sommario di decomposizione*, cit. p.145

straordinarietà di ogni esistenza particolare. Alla scomparsa di ogni individuo viene sradicata una parte dell'universo in cui egli era calato, nell'istante della morte viene annullato anche il mondo di cui quella particolare esistenza faceva parte. La morte riesce, in questo pareggiamento dei conti, a realizzare nella concretezza una forma di giustizia che le conferisce legittimità e autorevolezza³⁸. Attribuendo alla coscienza il valore di unica realtà esistente niente riuscirà a sopravvivere alla sua dipartita, tutto sarà abolito perché non più concepibile né rappresentabile. Tale certezza, orgoglio di una coscienza che ammette solo se stessa, rinfranca dalla necessità di dover perire ma si scontra nuovamente con la sensazione che in realtà niente acconsente a dissolversi con il soggetto. Nello scorgere l'inganno, che una coscienza solipsistica formula e legittima per approdare a una nuova forma di eternità intesa come soppressione del tempo al momento della sua scomparsa, si ricade nello sconforto e nella mancanza di prospettive, di chi non riesce più ad appagarsi dell'evidenza ma preferirebbe irrazionalmente poter continuare a partecipare al divenire del mondo, che scorre incessantemente prima e dopo la comparsa di ciascun io.

Nel processo di riabilitazione del tempo operato dal decaduto non è altrettanto conciliante la posizione che si instaura nei confronti dell'oggettivazione storica. Assurda ed inaccettabile, nell'accelerare la corsa verso la disfatta finale, la storia è pura corruzione della temporalità per cui, se è possibile riaccreditare il valore di un singolo istante, è consentito avvalorare solo l'attimo che il processo storico si è guardato dal contaminare. In una dimensione post-storica, in cui è pertanto possibile valutare oggettivamente quanto è accaduto, viene accordata preminenza solo alle interrogazioni metafisiche³⁹, ossia la grado di dubbio che il passato è riuscito ad alimentare; rispetto all'orizzonte storico è soltanto la messa in discussione e la critica a salvaguardare il contenuto degli istanti, a

³⁸Id., *Squartamento*, cit. p. 155

³⁹Ivi, p. 65

reintegrarli in una prospettiva esistenziale più autentica e più disincantata e quindi a svincolarli dalla pura apparenza di realtà. Se finora quindi si è tentato di accordare una relativa felicità a chi riesce ad abbandonarsi ingenuamente al flusso del divenire, al di là dei tarli che la lucidità porta con sé sottoforma di dubbi e perplessità, il valore conferito all'attimo, in assenza di confronti che ne farebbero cogliere la schiacciante relatività, nella prospettiva post-storica è legato alla critica e quindi alla coscienza ma soltanto per salvaguardare il divenire da una direzione prestabilita. Cioran quindi intende sì avvalorare il singolo attimo ma estrapolandolo dall'insensata marcia verso la distruzione, che è legata alla proiezione di falsi assoluti nel divenire e che quindi nega proprio l'eccezionalità che invece, nel processo di riabilitazione temporale, intende assegnare agli istanti, agli individui e agli eventi, nella loro singolarità.

Proprio nella sua opera più greve, nella cui argomentazione non paiono comparire vie d'uscita, quale *Al culmine della disperazione*, Cioran ha presentato il dramma dell'uomo e del tempo come quella separazione dell'esistenza dalla temporalità, in forza della quale l'avanzamento del tempo si colloca nella vita individuale come lento sopraggiungere della morte. Qui maggiormente, rispetto ad altri punti della sua elaborazione, campeggia e prospera l'insensatezza della realtà storico-temporale a cui l'uomo è necessitato a soccombere, ma inaspettatamente nelle pagine finali è rintracciabile ancora una volta un'apertura al possibile e una chiave d'accesso a una forma di divenire. Cioran ravvisa un modello di salvezza in quello che definisce, in maniera forse impropria ma più che perspicua, amore. Nelle pagine precedenti ragguaglia sulla mutevolezza e molteplicità delle forme che l'amore può assumere storicamente, tali da rendere difficile la determinazione di un nucleo proprio e di una forma essenziale⁴⁰ di tale sentimento. Volendo individuarne però la manifestazione prima, ossia la

⁴⁰Id., *Al culmine della disperazione*, cit. p.88

modalità originaria in cui l'amore si concretizza, Cioran non può non scorgere nell'entusiasmo la sostanza stessa di questo sentimento. E' iscritto infatti nell'essenza di ogni entusiasta una ricettività universale, ossia una capacità di abbracciare qualsiasi cosa, di saper imboccare qualsiasi direzione, di rapportarsi all'esistenza con vitalità, senza calcolare esiti né stimare insuccessi. L'entusiasmo come amore per la totalità è tanto esteso quanto debole. Al crescere dell'intensità infatti l'amore si individualizza e perde la propria presa sull'universalità del reale. Restando invece l'oggetto del sentimento imprecisato si attualizza la possibilità di accogliere tutta l'umanità e l'esistenza in un abbandono puro e disinteressato al proprio impulso. Quello da cui Cioran pare voler salvaguardare l'esperienza umana è la prospettiva dualistica cui aderisce la coscienza, che scinde l'esistenza in azione e oggettivazione dell'atto, in tempo vissuto e sentimento del tempo, quindi quello da cui ha intenzione di salvare l'uomo è il carattere tragico che la consapevolezza e il trascendimento possono imporre alla vita. L'amore, come forma di entusiasmo, può essere letto come una sorta di sentimento di responsabilità e di compassione verso l'umanità schiacciata da un determinismo esterno e dilaniata dalla separazione tra luce e tenebre, vita e morte, coscienza ed inconsapevolezza. Perché vi sia accesso a questo splendore totale ed accecante si deve sfuggire proprio alla dialettica tra luce e tenebre e risalire fino alla primordiale forma di partecipazione alla realtà. Cioran scorge quindi la salvezza nella forza e nell'intensità di un sentimento totalizzante che conduca ancora una volta all'uniformità della primordiale atemporalità ma ad essere d'intralcio in questa nuova scappatoia proposta non è tanto l'impossibilità teorica di riuscire ad eludere la coscienza quanto l'incapacità pratica dell'individuo di essere capace di tanto amore⁴¹.

⁴¹Ivi, p. 148

Il grande quesito a cui si tenta di dare risposta, cercando di riscattare l'esistenza dalla paralisi della coscienza temporale è come riuscire a «misconoscere l'autosuggestione dalla quale sorge l'universo⁴²», in che modo eludere la visione consapevole del reale. La vita defraudata del proprio mistero si riduce solo a plagio e condizionamento della vitalità insita nell'uomo, la quale per molti è resistente alle ragioni della coscienza. Nella volontà di cedere a un impulso primario e autoconservativo si palesa la protesta contro una lucidità raggelante. Una dimensione spazio-temporale in cui orientare le proprie azioni è reclamata in tutta la sua necessità, per cui lo stesso decaduto non può non abbassarsi alla viltà della compartecipazione agli atti e agli eventi. Se la coscienza è riuscita a derubare l'uomo dell'ingenuità, con cui era possibile affrontare la vita, incombente diventa più che mai il dotarsi di un'anima, di un legame intimo che riesca a ricollocare l'individuo nel mondo e tra altri uomini. Il luogo della conciliazione con la temporalità non costituisce lo spazio delle scelte definitive ma la sede della coesistenza di realtà antinomiche che riescono a sfumarsi l'una nell'altra o quanto meno a temperare i propri contorni. Le opzioni di fronte alle quali la coscienza pone l'individuo sono soltanto due: perseverare nella propria sottomissione all'inganno e al plagio o morire della propria disarmante consapevolezza. Ma come può il decaduto, colui che a fatica è riuscito ad accedere ad uno stato di coscienza costantemente e fermamente agognato, ricadere nella frode della vitalità? Cioran pare riuscire a forzare l'ingresso del decaduto nell'esistenza proprio in forza della consapevolezza acquisita, quasi ravvisando la soluzione al suo dilemma in una conscia inconsapevolezza. Quando la vita non è più possibile è la stessa coscienza a spingere l'uomo a rifugiarsi nell'autosuggestione, gesto che per quanto si presenti come deprecabile e vile sul piano teorico, praticamente è l'unico ancora realizzabile. Così come si era cercato di attribuire alla morte il ruolo di espediente attraverso il

⁴²Id., *La tentazione di esistere*, cit. p. 210

quale riconferire valore a ciascun attimo, quasi fosse dotato dell'immensità dell'eterno, anche di fronte a questo decesso in itinere, costituito dalla lucidità e dalla consapevolezza, non si palesa altra alternativa se non quella di ricorrere ad accorgimenti e compromessi. In un tacito confronto con il consueto rapportarsi alla monotonia del quotidiano inagire, l'esistenza pare irradiare di una luce diversa il non senso chela coscienza riesce a cogliere nella realtà circostante. L'essere assume le dimensioni e l'eccezionalità del miracolo, in quanto porta con sé il nuovo, l'impensabile, «ciò che può non accadere⁴³», nella prospettiva dell'immobilità coscienziale. Allora il flusso degli eventi, quella iterazione di azioni che si compongono finalisticamente nel raggiungimento del progresso, viene dotato di nuova forza ed autonomia, per cui niente può arrestarne il corso, nessuna concezione può far presa su di esso ma si lascia penetrare solo dal desiderio incombente di accedervi, dovessero pure esserne forzati i meccanismi e i modi in cui questi vengono colti dalla consapevolezza. L'esistenza, in tutto il suo dinamismo e in tutta la sua irrazionalità, si trasforma in compito ed ambizione, in una nuova condizione che si ha la speranza di perseguire proprio attraverso quegli escamotage che razionalmente si è riusciti a svelare nel rapportarsi inconscio dell'umanità al tempo e alla storia. Il decaduto sembra pronto a scendere da quel piedistallo su cui la propria lucidità l'aveva posto e a comprometersi con gli uomini o meglio con tutti coloro che sono riusciti a sfuggire alla consapevolezza, appigliandosi a false speranze e abbracciando segretamente l'indegnità e l'infamia, necessarie all'accesso e allo stabilirsi nel reale. La consapevolezza ora si propone di cedere alle lusinghe dell'affermazione, in un moto che la allontana repentinamente dai no obietti con tanta risolutezza. Imputabile, fino alla riproposizione di questo nuovo disperato intento, era stato l'atteggiamento conciliante del resto dell'umanità. Il passaggio da una affermazione all'altra, che nasconde consenso e plauso verso l'universo temporale e

⁴³Ivi, p. 211

storico, sembra non incutere nell'uomo alcun imbarazzo, mentre l'uomo cosciente può essere fiero della negazione opposta al reale. Ogni no comporta però dispendio di energie e sacrificio, rinnegamento perpetuo della propria componente vitale e la negazione, di per se stessa, smette di avere efficacia e di essere feconda quando diventa una pratica acquisita definitivamente, perché da quel momento è solo una limitazione come un'altra, una «catena⁴⁴» che imprigiona l'uomo in un atteggiamento unico e imm modificabile. Se proprio si deve soccombere ad un destino di schiavitù, perché non aprirsi alla prospettiva dell'essere? La scelta tra ciò che è ed il nulla comporta solo l'optare per una forma diversa di vertigine, ma nell'essere c'è il vantaggio di poter ancora vivere. Dissipate le scorte di negazione, il decaduto viene investito di un impulso comunicativo che lo spinge a voler far partecipe il resto dell'umanità dell'acquisizione della sua nuova verità, una rivelazione che libera, ma si scontra con l'impossibilità di verbalizzarla, perché nella sua irrazionalità si cela il segreto della vita stessa o meglio di ciò che fa sì che la vita continui incessantemente. Il sì che si trova ora a proferire è un' affermazione senza rimedio, un sì conscio che abbraccia l'inconsapevolezza e l'ingenuità, le quali lo sottometteranno nuovamente alle leggi del corso storico e della scansione temporale, ma la stessa morte, l'incombenza della fine di fronte alla vacuità del nulla inizia ora a destare meno timore. Ciascun uomo è dotato del principio dell'insensato nella propria essenza ed è a questa nuova riserva che si è chiamati ad attingere per resistere ai dubbi e alle perplessità, che la coscienza oppone. In *Al culmine della disperazione*, Cioran aveva già avvertito la necessità di sciogliere la dicotomia di luce e tenebre e di protendere verso il fondamento positivo che la luminosità incarna. L'irradiazione che l'uomo è chiamato ad emettere è quella temporale perché si esiste realmente soltanto quando si effonde tempo, quando la vitalità riesce ad irraggiare ogni istante. Quella mutevolezza e finitezza, con

⁴⁴Ivi, p. 199

cui era stato marchiato l'esistente, si colorano di volubilità e leggerezza, che destano stupore e meraviglia, come manifestazione di qualcosa che è venuto alla luce al di là della necessità che tutto dirige. Ad attualizzarsi stavolta è il miracolo e a Cioran non resta che il dubbio dell'effettiva paternità umana di tanta luminosità e di questa nuova temporalità, in cui ogni istante è dilatato fino ad abbracciare l'eterno. Se le sue perplessità sono legate alla messa in discussione della capacità razionale ed astratta di riuscire in così arduo compito è perché ricade continuamente, in qualità di decaduto esemplare, nel tranello di scindere l'umano in due facoltà distinte e a sé stanti; la sua lucidità continua a premere sulla componente vitalistica, che in questo contesto pare avere però la meglio. Nella riconciliazione con la sfera temporale emerge un carattere, che con molta licenza, può essere definito religioso, perché alla religiosità attiene, per Cioran, qualsiasi espediente che impedisce all'uomo di cedere alla tentazione del dubbio, ossia è tutto quello che riesce a salvaguardare dalla morsa dell'evidenza. Si insiste col precisare che il ricorso ad un'eternità dell'attimo cui partecipare, nonché l'immagine di una eternità indefinita ed infinita che preceda e susseguia l'uomo, si sottraggono a una certezza acquisita con rigore e che non va a scemare nell'irrazionale se non consapevolmente. La permanenza dell'uomo nell'esistenza è strettamente legata alla durata delle simulazioni che il soggetto riesce ad opporre al reale e quando queste vengono a galla si interrompe anche la religiosa accettazione della vita. Solo sulla base di tale premessa il fatto di esistere può essere equiparato ad un atto di fede, a una continua messa in berlina del vero, che non muta ma viene consapevolmente messo da parte in vista di finalità pratiche. Chiunque si compromette con l'esistenza temporale, fosse anche il decaduto, esteriormente non differirà da un credente perché entrambi soggiacciono alla stessa presa di posizione rispetto al reale, seppure consciamente ed inconsapevolmente. Non è possibile volere «due vite in una⁴⁵», o si sceglie

⁴⁵Ivi, p. 214

di essere o di non essere e non resta che confidare nelle crepe della propria coscienza e nelle opacità della propria lungimiranza, interstizi in cui è auspicabile trovare una via d'uscita o una forma di salvezza. Questo tempestivo ed estemporaneo insorgere contro la propria coscienza è dovuto al carattere determinato e definitivo, di cui essa ho dotato il reale; la coscienza che è riuscita a cogliere il tempo nella sua scansione e finitezza si abbassa al suo stesso meccanismo di scissione e allontana dal caos primigenio, che in questo contesto pare più assimilabile al flusso dinamico della vitalità dell'affermazione. Non si può imputare al tempo di dissezionare la totalità in entità discrete e poi permettere alla consapevolezza della scansione e della finitezza di apportare concezioni e previsioni altrettanto definitive e chiuse, tali da imprigionare in un nuovo determinismo l'uomo, quale è la necessità di chiudersi nell'inazione e nella mancanza di prese di posizioni, che avvicinano l'esistenza al nulla. La coscienza è riuscita ad assimilare l'eternità immobile che presiede alla nascita tanto dell'individuo quanto della totalità dell'esperienza temporale, al nulla, una negatività cercata e voluta dal decaduto come mezzo per paralizzare lo scorrere del tempo che pareva voler frammentare l'eternità. In realtà l'anteriorità atemporale abbraccia la totalità dell'essere, che non muta e si divide perché racchiude già da sempre tutte le possibilità e non può in nessun caso essere imparentato con un principio vacuo come il nulla. Quando Cioran scrive alla fine de *La tentazione di esistere*: «Il Nulla era senz'altro più confortevole. Com'è difficile dissolversi nell'Essere⁴⁶» pare percepire che la prospettiva del decaduto aveva operato, nel volersi a tutti i costi allontanare dalla scansione temporale e dall'individuazione, tale sovrapposizione di significati e di ruoli, facendo del nulla un'equivalente dell'essere. Assai più arduo, rispetto all'isolamento dell'inattività, è il compito di chi, lontano da determinazioni ed evidenze, si abbandona al flusso dell'esistenza ma doppiamente faticoso è l'onere di chi deve riuscire

⁴⁶Ivi, p. 121

a dissolversi nell'essere, dopo aver scorto in coscienza la distanza e l'impenetrabilità della temporalità vera, che non conosce partizioni né discrepanze, in quanto immobile ed eterna e unica forma d'essere. La difficoltà del decaduto è sicuramente esponenzialmente superiore in quanto comprende la distanza vigente tra tempo ed eternità, ma non si prefigura per lui prospettiva migliore rispetto a quella di pronunciare il proprio stentato e faticoso sì di compromissione, cercando, per quanto gli è possibile, di proiettare almeno in qualche singolo attimo quell'eternità che gli è stata concessa in visione. Quando Cioran, in relazione all'oggettivazione storica della temporalità, menziona la possibilità di fondere la prospettiva utopistica con quella apocalittica, essenzialmente dissimili, in una terza che riuscisse a rispecchiare concretamente la realtà storica in cui si è calati, vede nell'adozione consapevole di questo nuovo punto di vista, la possibilità di proferire «un sì corretto⁴⁷» perché sprovvisto di illusioni e predisposto all'evidenza. Il nuovo sì che è chiamato a pronunciare il decaduto, purché venga riammesso nell'esistenza, si può dire che sia dotato di una doppia correttezza proprio perché frutto non già di sole due cadute, nel tempo e dal tempo, ma di una terza espulsione, ricercata, voluta e consapevole, dalla propria coscienza della temporalità. La vera forma di eroismo allora non è propriamente quella di colui che ha semplicemente avuto l'ardire di mettere in discussione la realtà temporale e che sviscerandone strumenti e meccanismi ha mosso il suo attentato al tempo, ma quella invece di chi in seguito all'evidente e conscia visione della realtà spazio-temporale in cui è calato, riesce ad avvicinarsi nuovamente a una dimensione esistenziale e che pertanto è capace di vivere opponendosi all'evidenza.

⁴⁷Id., *Storia e utopia*, cit. p. 121

CAPITOLO II

La decostruzione del Sé

1. Un lavoro di decostruzione

Il limite più grande in cui ci si imbatte nel tracciare un profilo critico dell'opera e del pensiero di E. M. Cioran pare essere, di primo acchitto, la mancanza di una produzione critico-filosofica numericamente soddisfacente nonché l'impossibilità di inserire la sua produzione all'interno di una scuola di pensiero ufficialmente riconosciuta. In realtà però le numerose interviste rilasciate, successivamente pubblicate e messe a disposizione del pubblico, unite a una lettura univoca e poco analitica, ad esse ispirata, hanno concorso o meglio indotto a tracciare dell'autore un profilo netto, facilmente riassumibile attraverso formule ed etichette, da lui stesso affibbiatesi, che hanno in qualche modo reso difficoltosa un'analisi coerente della sua opera, proprio perché caotica e asistemica per definizione. Il fatto che Cioran non intendesse proporre una visione univoca ed onnicomprensiva della realtà, non si ponesse come maestro e avesse adottato prevalentemente il frammento per sfuggire a un'argomentazione dettagliata e rigorosa fa di lui effettivamente un anti-filosofo? Ma soprattutto i suoi manifesti propositi, su cui sono state ancorate le varie interpretazioni degli esigui profili critico-teorici, sono effettivamente rispettati nell'elaborazione del suo pensiero? Chiunque si adoperi a fornire una chiave di lettura di un'opera o di un autore aspira a scongiurare forzature in quanto costituirebbero un tradimento nei loro confronti. Ma la fedeltà al testo può

essere ancora considerata una visione critica? Impossibile sarebbe subordinare l'intera produzione di Cioran ad un unico denominatore, ma considerare ogni capitolo e ogni frammento a sé stante, in virtù di una professata asistematicità, sarebbe molto più che un tradimento.

Così come nel primo capitolo si è cercato di cogliere, nella complessità del rapporto tra tempo e esistenza, una tematica dominante nonché sistematicamente strutturata, anche in questo contesto si ritiene opportuno riuscire a rintracciare l'influenza della coscienza temporale non solo nell'esistenza umana in genere o nella figura del decaduto esemplare, che Cioran si sente di incarnare, ma soprattutto nel modo di strutturare l'opera, di orientarne il pensiero e di guidarne l'elaborazione stilistica. Non si cercherà pertanto, così come è già stato fatto nel precedente capitolo, di conciliare le contraddizioni, che Cioran esibisce come garanzia di mobilità del pensiero, ma di scorgere in seno a che cosa effettivamente nascano tali incoerenze, che cosa concretamente guidi la ritrattazione e il dubbio verso ogni aspetto del reale. Se quindi precedentemente si è cercato di edificare, attraverso la proposta di una specifica chiave di lettura, è ora invece presentato un lavoro di decostruzione di un'immagine stereotipata, cui non solo la critica ma soprattutto il contributo diretto di Cioran, seppure inconsapevolmente, hanno contribuito a plasmare.

2. Tempo e scrittura

Nel precedente capitolo, in riferimento al procedimento di nominazione, si è messo in risalto come il semplice proferire parola, l'accostare a un

contenuto mentale un proferimento linguistico, fosse funzionale all'adattamento umano alla realtà circostante ed insieme riuscisse a condurre all'elusione degli aspetti negativi dell'esistenza. Della parola è stata presa soprattutto in considerazione la funzione categorizzatrice, che consente una primaria forma di approssimazione e controllo del reale, rispetto al quale il soggetto riesce a distanziarsi dalla realtà circostante, attraverso il processo di astrazione concettuale, percependola come somma di unità discrete indipendenti e individuabili.

La prospettiva dicotomica, in cui è calato il decaduto, continuamente dilaniato tra la scelta dell'inazione e dell'immobilità, entrambe inclinazioni coerenti con una visione consapevole della realtà storico-temporale, e la volontà di partecipare al corso degli eventi, contro l'evidenza dell'inermità del tutto, si ripropone anche in ambito linguistico, in una continua oscillazione tra l'avvaloramento del silenzio a scapito della parola e viceversa. La predilezione del silenzio si fa garante di autenticità e incontaminazione, nella misura in cui manifesta il distacco e la separazione del soggetto rispetto alla realtà in cui risiede, visione in base alla quale la parola acquisisce invece connotazione negativa e catastrofica. La «scomparsa del silenzio¹», immaginata attraverso un esercizio mentale volto a scorgere l'origine del fenomeno linguistico, acquisisce la portata di evento annunciatore della fine, avvenimento che palesa la presa di distanza umana dall'unità indifferenziata, in cui avrebbe potuto prosperare se non avesse subito il fascino del discreto. L'abbracciare con una descrizione definita un qualsiasi oggetto o evento però significa nel contempo respingerlo e annullarlo, per cui «l'essere o l'oggetto muoiono sotto il pretesto cui hanno dato luogo²» affermando la sola realtà e preminenza dello spirito. Quest'ultimo, agli occhi di Cioran, è a sua volta definito da

¹E. M. Cioran, *Squartamento*, a cura e tr. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2004, p.73

²Id., *Sommario di decomposizione*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di M. A. Rigoni e di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2009, p. 18

un'unica proprietà ossia la «superficialità³», dato che è nella sua essenza adoperarsi prettamente per la catalogazione degli avvenimenti concettuali, senza riguardo per le ripercussioni negli ambiti di influenza che essi denotano. Oggetti e stati d'animo vengono allo stessa stregua trasferiti sul piano concettuale e fatti rientrare in categorie, frutto di interpretazione e di un punto di vista univoco. La stessa attività dello spirito, attualizzata nella storia viene quindi identificata all'invenzione di qualificazioni nuove con cui ribattezzare gli eventi, con cui «cambiare volto a una quantità di interrogativi e soluzioni⁴», rispetto alle stesse problematiche che attanagliano l'esistenza umana. Se a restare invariato nel corso delle epoche è il sostrato di dolore, che ciascuna esperienza suscita nell'uomo, le modalità della sua manifestazione hanno subito un'evoluzione, che ha conferito a ciascuna peculiare maniera di rappresentazione la parvenza di novità ed unicità, eccezionalità in virtù della quale la stessa esistenza appare epurata dell'insita negatività che le compete. La sopportazione del mondo circostante e quindi la stessa possibilità di esistere è pertanto vincolata dal processo di nominazione e di definizione, operato dallo spirito. La parola, quale mezzo di affermazione della propria unicità, perviene alla sopraffazione del nulla⁵ e allo stesso tempo al distacco dall'essere, fondamento unico ed immutabile. Si muore nella misura in cui si dà sfogo alla propria propensione linguistica perché il verbo è diretta manifestazione di una curiosità corrosiva, che nel portare alla luce i misteri dell'animo umano, conferisce loro una precisa connotazione, marcando la sua inclinazione ad individuarsi in una determinata forma di esistenza. Cioran insiste col precisare che la curiosità, ossia questo desiderio onnicomprensivo della realtà, abbia comportato non soltanto la prima caduta, nella realtà temporale, ma costituisca una quotidiana tentazione per

³Ivi, p. 44

⁴Id., *Squartamento*, cit. p.33

⁵Id., *L'inconveniente di essere nati*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Zilli, Adelphi, Milano 2003, p. 39

l'uomo verso la decadenza e la negazione dell'antieriorità atemporale. L'uomo sarebbe invece tenuto, in conformità alla propria natura primordiale, a chiudersi in se stesso, avvalorando l'intrasmissibilità di un verbo unico ed immutabile, emanato nel silenzio impersonale dell'eternità. La forma più propria dell'esistenza umana è quindi indicata nella scelta di mettere da parte il linguaggio a favore di un'intransitiva meditazione e di una chiusura nel proprio io, entrambe disposizioni intente a salvaguardare la totalità dell'essere dalla frammentazione. Il ricorso all'espressione inoltre allontana la possibilità di distendersi nella fluidità interiore, in cui vissuti diversificati sono fusi e coesi al punto di avere una sensazione di attualità, di concomitanza dei contenuti dell'animo⁶, situazione in cui non si riconosce differenza tra presente passato e futuro e si avverte la compresenza di tutte le esperienze mai iniziate e mai concluse. Nonostante ciò Cioran avverte nell'uomo la necessità di esteriorizzare i contenuti della coscienza proprio perché questi, una volta oggettivati, perdono la loro attualità, distanziandosi dall'animo umano . Nella vita quotidiana mette pertanto in luce la palese inapplicabilità della pratica del silenzio, benché sia più coerente con l'evidenza a cui si è pervenuti attraverso coscienza. L'uomo è spinto verso il verbo proprio in quanto l'astrazione concettuale porta con sé la capacità di porre al riparo dall'orrore, perché nel conferire un nome alle cose, si schiva l'insensatezza del reale. Anche la propensione linguistica rientra nell'ambito di quegli imbrogli salutari che permettono all'uomo di sopravvivere alla realtà. Acquisendo dimestichezza con i concetti, nell'uso del linguaggio verbale, ci si allontana dalla visione nitida delle cose e tutto diventa sopportabile, perché quando ad esempio il dolore e l'infelicità vengono nominati, l'astrazione concettuale riesce a dotarli di uno statuto di lontananza, che impedisce di coglierli come il proprio dolore e la propria infelicità. L'astrazione ed il linguaggio hanno reso la vita

⁶Id., *Al culmine della disperazione*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di F. Del Fabbro e di C. Fantechi, Adelphi, Milano 2002, pp. 15-16

possibile, nel grado in cui l'hanno privata di realtà. Posti di fronte a un bivio, le cui diramazioni dirigono da un lato a una dolorosa coscienza dall'altro a un sotterfugio vivificante, in nome di un'insita e inconscia tensione verso l'esistenza, la scelta è rivolta verso il trucco, il travestimento, la menzogna salutare. La verità è tale solo se non consente l'esistenza e, difendendo quest'ultima dagli attacchi di una paralizzante lucidità, l'uomo scende a compromessi con se stesso e con la propria vigile coscienza, poiché il silenzio gli appare insostenibile e le sue viltà non gli consentono di trovare dimora nella concisione dell'«indicibile⁷». L'espressione linguistica viene pertanto screditata sul piano teorico, in quanto strumento di dispersione dell'interiorità e di profanazione dell'indicibilità primordiale, d'altro canto però è proprio l'impersonalità concettuale del linguaggio che dischiude una possibilità di evasione, e quindi di salvezza, rispetto a un'evidenza schiacciante e paralizzante.

Finora ci si è soffermati sul versante della categorizzazione, operata dall'attività linguistica nella nominazione, esulando invece la portata comunicativa delle parole, ossia la volontà intrinseca del soggetto di partecipare il prossimo della propria esperienza, che si palesa a pieno titolo nella pubblicazione. Cioran fa chiara professione del suo essere privo del senso di responsabilità nei confronti di un presunto pubblico e abbiamo appena letto in che modo venga apostrofata l'attività linguistica in senso lato. Che dire allora a proposito della scrittura e della pubblicazione? Ciascuna opera è di per se stessa peritura, benché chiunque vi si dedichi inconsciamente le accordi la facoltà di sopravvivere al tempo, per cui è la mancata consapevolezza dell'assenza di durata della stessa opera scritta a impedire all'autore di abbandonarla. «Attività e inganno sono termini correlativi⁸», il che vuol dire che anche scrittura e pubblicazione

⁷Id., *La tentazione di esistere*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano 2012, pp.95-96

⁸Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p. 71

soggiacciono a una forma di raggiro, in quanto la produzione di un'opera è l'atto meno ascetico che vi sia, perché comporta attenzione e affezione verso un'attività, che in quanto tale non dovrebbe avere nessuna rilevanza. Il ripudio da cui Cioran è mosso verso le verità oggettive, il processo argomentativo e la rigidità discorsiva, oltre che rispetto alla svalutazione dell'attività linguistica, sembra nascere in seno al rifiuto dell'indottrinamento e ammaestramento del prossimo, di quell'altro a cui conferisce il ruolo e l'appellativo di «invenzione da dialettico⁹». Questa presa di posizione appare cozzare con quanto viene invece proferito a favore, o sarebbe meglio dire a scusante, dell'opera scritta e pubblicata, ossia che in essa ciò che conta e ciò che solo vale è la capacità e la volontà di colpire. Il destabilizzare, lo svegliare, l'obbligare a disporsi di fronte all'evidenza, con cui Cioran legittima la sua propensione all'elaborazione scritta, presuppone quell'altro di cui si era trovato a negare l'esistenza e verso cui continua a ribadire di non sentirsi in obbligo di responsabilità. E' opportuno pertanto operare una scissione tra la scrittura, come pratica personale ed intima e quella destinata alla pubblicazione. Per quanto concerne la prima infatti, pur allontanandosi dall'esercizio del silenzio, che sarebbe più consono e rispettoso della propria essenza intemporale e indeterminata, è possibile ancora una volta essere giustificata dal potere che ha di distanziare i contenuti di coscienza. La scrittura concorre a un processo di esteriorizzazione del proprio vissuto, che ne consente la messa da parte e l'allontanamento, aprendo le porte alla liberazione. Ad ogni parola emessa, si perde una parte di sé, ci si alleggerisce, in una edificante perdita di sostanza. Il libro, pur nascendo dal proprio vissuto e pertanto portando in sé la vita del suo autore o parte di essa, ha la facoltà di estraniare lo scrittore rispetto a se stesso; esso contribuisce a rendere possibile la propria sopportazione, concorre alla tolleranza di sé. Resta da chiarire, di fronte alla necessità interiore della scrittura appena evidenziata,

⁹Ivi, p. 37

il motivo per cui destinare le proprie opere alla pubblicazione, che ruolo effettivamente possa rivestire l'altro, cui l'opera edita è destinata, e soprattutto quanto possa essere compromettente, per un pensatore che ama autodefinirsi marginale, tale esibizione di sé. L'atto della scrittura, secondo Cioran, non presuppone, al momento della genesi creativa, un referente, che di fatto però esiste e a cui di fatto si rivolge, perché in qualità di decaduto e cosciente avverte la responsabilità di strappare dall'inconsapevolezza il prossimo. In realtà «più si è offesi dal tempo, più si vuole sfuggirgli¹⁰» e la pratica linguistica dona almeno l'illusione di porsi al di sopra del divenire e del disfacimento che esso comporta. Pertanto il verbo è ciò che consente di trascendere la morte, pur essendo esso stesso l'emblema della caducità, in quanto decreta la fine e l'annullamento di quanto di vitale esiste nell'oggetto o nella sensazione prima del processo di astrazione, da cui esso prende forma. La scrittura pubblica quindi rientra tra le pratiche che teoricamente vengono denigrate, alla luce dell'evidenza, ma che concretamente costituiscono una possibilità di pervenire a una parvenza di esistenza nella realtà-storico temporale, di cui si è obbligati a far parte, nonché a una forma di compartecipazione con il resto dell'umanità.

Cioran predilige nella maggioranza delle sue opere, per la formulazione dei propri pensieri, un registro e una modalità di scrittura scevri da qualsiasi preoccupazione di rigore, che riflettono il suo disinteresse dell'incombere in contraddizione, essendo questa l'unica garanzia del farsi portavoce di verità vive e pertanto mutevoli. La scelta stilistica del frammento rivela non solo un orientamento logico e metodologico nei confronti della conoscenza ma, in primis, si accorda con la sua propensione a rendere manifesti gli stati emotivi dell'ambito esistenziale, rispondendo pertanto ad una personale inclinazione, giacché a

¹⁰Ibidem

coltivare l'aforisma sono soltanto coloro «che hanno conosciuto la paura *in mezzo* alle parole, quella paura di crollare con *tutte le parole*¹¹». Se la conoscenza e la percezione della verità sono strettamente legate al vissuto ed all'esperienza personale, il frammento è la forma stilistica che meglio si presta alla provvisorietà di ciascuna acquisizione, lasciando campo aperto al sopraggiungere della modificazione di contenuto e significato. Questo tipo d'approccio non può essere ricusato per irresponsabilità rispetto al contenuto affermato, proprio in quanto confacente alla sconsideratezza e provvisorietà dell'esistenza, che in quanto frammentaria e consacrata alla finitezza, il pensatore anela cogliere in tutte le sfaccettature. Infatti il pensiero frammentario gode del vantaggio di manifestare «tutta l'incongruenza della vita; mentre l'altro quello coerente, rispetta soltanto le proprie leggi, non acconsentirebbe mai a riflettere la vita, e ancor meno a scendere a patti con lei¹²». La contraddizione rivendica la propria autonomia, come strumento di riflessione intorno al reale sufficiente al compito preposti, strumento che non necessita di argomentazioni o prove, ma è legato all'*hic et nunc*, all'istantaneità di un pensiero in movimento, che non si cristallizza in verità astratte e durature, ma conservandone l'autenticità e l'irripetibilità. Cioran legittima la sua predilezione per il frammento come confacente alla sua indole e conseguenza di una logica inflessibile, che ha disposto in lui quest'attitudine; si sente quasi una vittima delle sue idee, nel momento in cui, essendosi scagliato verso la letteratura, la vita e Dio stesso, si trova ad essere impossibilitato a votarsi alla coerenza. Così si trova a dare forma ad un pensiero discontinuo, istantaneo e fulmineo, che ha la capacità di illuminare appena l'istante successivo, un pensiero che «non contiene molta verità, ma almeno un po' di futuro¹³» e

¹¹Id., *Sillogismi dell'amarezza*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2007, p.15

¹²Id., *Quaderni 1957-1972*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2007, p. 134

¹³E. M. Cioran, *Un apolide metafisico. Conversazioni*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla Adelphi, Milano, 2005, p.90

che viene presentato al lettore, nella sua laconicità e concisione, lasciando spazio all'immaginazione e sprovvedendolo di prove ed argomentazioni, scagliandolo «come si tira uno schiaffo¹⁴». Il divincolarsi dall'ossessione della continuità e dalle esigenze di una costruzione nasce innanzitutto dalla miscredenza che dalla coerenza discenda la verità e, se è vero che il frammento sia l'unico mezzo espositivo compatibile con i suoi sbalzi d'umore, esso soprattutto si impone come «orgoglio di un istante trasfigurato¹⁵», apportatore di una verità fulminea, tanto nell'apparizione quanto nella durata. Ciò che in sintesi dota di efficacia e valore la scrittura aforistica è il suo adattarsi alla scansione del tempo che, seppure è avvertita come limite dell'esperienza temporale, costituisce la forma propria e tangibile dell'esistenza umana. Il non voler sottoporre il proprio pensiero e il proprio stile argomentativo alla durata sfocia necessariamente nella scelta della forma frammentaria, che in qualche modo riesce a strappare la riflessione dalla continuità del divenire e dello svolgimento. L'aforisma quindi si installa nel singolo e repentino attimo, coincide totalmente con esso senza potersi riconoscere in quello successivo. Seppure però, per fulmineità e concisione, ogni singolo pensiero pare essere indipendente e pertanto autonomo rispetto a quelli che lo precedono e lo seguono, ricalcando la corrispondenza con la scansione temporale in attimi, in realtà Cioran è anche interessato, in forza della sua continua tensione all'atemporale, a dotarlo di una forma di eternità, in cui il frammento sarebbe posto al riparo dalla corruzione. Quando infatti scrive: «Le opere muoiono; i frammenti non avendo vissuto, non possono neppure morire¹⁶», palesa il suo intento più recondito, ossia quello di riuscire a elevare il singolo istante all'eternità, a strapparlo da un divenire che ha come limite ultimo la fine e quindi l'estinzione e la scomparsa. L'aforisma, separato dalla totalità della riflessione in cui viene iscritto, non vive perché non

¹⁴Ivi, p.91

¹⁵Ivi, p.262

¹⁶Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p.150

soggiace al divenire né partecipa al movimento del pensiero e per lo stesso motivo è dispensato dal perire. Cioran in fondo riversa la sua attività riflessiva in una scrittura destinata alla pubblicazione, tra l'altro curatissima sul piano stilistico, perché, incarnando quello stato d'eccezione che è il decaduto, colui che è provvisto di coscienza temporale, non può non portare alla luce continuamente l'evidenza cui è pervenuto e farne partecipe anche chi ancora si compromette con la storia e con il divenire, destandolo con quelli che lui definisce schiaffi, cioè aforismi concepiti per destabilizzare e turbare il lettore. Il suo insistere sull'impossibilità di parlare di verità definitive è ugualmente sotteso alla visione di una verità unica, immutabile e fondamentale, che non risiede nella realtà in cui si è contingentemente calati e che destituisce di valore qualunque altra teoria venga concepita nella dimensione temporale, perché destinata a mutare e quindi a svanire. L'unico strumento di cui gli pare poter disporre per sottrarre almeno l'espressione verbale di quella che per lui è la sola evidenza, l'unica verità che possa essere professata, senza incorrere in errore, è appunto il frammento, quella forma che non vive e non muore, e quindi si sottrae al gioco del tempo.

3. La coscienza della coscienza

L'acquisizione di un'identità definita, di un io, di un nome comporta nella visione di Cioran una rottura con la quiete dell'unità, cui dovrebbe tendere ciascun uomo che non voglia calarsi in un ruolo storico circoscritto. La partecipazione agli eventi, l'azione in sé, cui tende la coscienza individuale,

non può aspirare all'universale nella misura in cui vi è la compromissione di aggrapparsi alle proprietà del divenire a scapito dell'essere. Poiché l'ambito della coscienza si restringe a quello dell'azione, l'uomo subisce la condanna alla compartecipazione agli eventi e al moto perpetuo della creazione di entità dubbie quanto le speculazioni che erge per legittimarle. E' possibile affrancarsi da tale illusione e recuperare l'agognata libertà dalla tirannia dell'atto sopprimendone in se stessi la matrice nascosta, ossia il «fardello della sensazione¹⁷». Sebbene quest'ultima costituisca la garanzia dell'accesso alla verità, dunque uno strumento gnoseologico, ogni sensazione funge al contempo da legame, da collante con il mondo, ed il suo diretto effetto, l'atto, reintegra il molteplice, attraverso il processo di individuazione a discapito dell'assoluto. E' opportuno soffermarsi sul legame che viene ad istituirsi tra la coscienza, l'io e la sensazione, ed in primis analizzare la percezione del dolore, che agli occhi di Cioran, risulta essere il fulcro del processo di formazione della coscienza individuale, in quanto «soffrire è il solo modo di acquisire la sensazione di esistere¹⁸». Sotto l'assillo del dolore si ridesta la carne, che fino a quel momento sembrava essere compenetrata nella naturalità degli elementi, l'io non le aveva conferito ancora il suo nome e la sua determinazione. Bisogna rendere atto del ruolo esercitato dai malesseri, in quanto generatori di identità e scorgere in essi la nascita della coscienza, nonostante la sua orgogliosa professione di autonomia; ma volendo definire un malessere non possiamo leggere, nello stato di indisposizione che esso circoscrive, il viscerale rapporto che intrattiene con il corpo, con la componente fisica dell'uomo. Paradossale risulta essere, secondo Cioran, qualsiasi riflessione sull'umano che prescindendo la realtà del corpo, così come lo è ogni speculazione inerente lo spirito che lo concepisca al di fuori del dramma dell'esistenza. L'asserto dell'illusione del corpo potrebbe essere ascrivibile

¹⁷Id., *La tentazione di esistere*, cit. p. 17

¹⁸Ivi, p.25

solo a chi non ha avuto coscienza della carne, degli organi, dei nervi, a chi la corporalità non si è presentata nella sua concretezza, tanto da far nascere il sospetto che questa insipienza sia dettata da un desiderio di quiete, in quanto unica condizione di felicità. La centralità della componente corporea, nel processo di acquisizione della coscienza, appare però non poco riduttiva e forse funzionale a spostare l'attenzione su ciò che è maggiormente incidente sull'instaurarsi di un rapporto consapevole con la realtà circostante e quindi con la propria singolarità, ossia il dolore. Cioran tende in più occasioni a precisare che è quest'ultimo a favorire la percezione della propria individualità in quanto rottura di un equilibrio e di uno stato di quiete, in cui non era possibile cogliere la propria esistenza come isolata rispetto alle altre. Il dolore fisico esemplifica semplicemente a livello materiale il riconoscimento del corpo, o della parte dolorante, come unità discreta, come realtà fisica, di cui prima non si aveva coscienza, perché non sentita. Allo stesso modo, e certamente in maniera più sottile e mediata, il dolore agente a livello esistenziale e quindi innalzato dalla mera valenza corporea costituisce un'occasione per il palesarsi della coscienza a se stessa, in quanto permette di entrare in contatto con la propria interiorità, con un io che appunto si riconosce poiché sente se stesso svincolato rispetto alla realtà in cui è calato. Nel calcare il valore esistenziale del dolore non si cerca di eclissare in qualche modo la valenza che Cioran intende attribuire al corpo all'interno della sua elaborazione, ma di conferirgli il giusto posto soprattutto perché l'immagine del corpo che l'opera cioraniana restituisce è fortemente legata all'insorgere della malattia, che è innanzitutto emblema della corruzione operata dal tempo e disposizione alla fine e quindi al compimento dell'esistenza umana temporale. La malattia pertanto se assume il ruolo di precondizione del dolore corporeo lo fa in maniera del tutto accessoria rispetto al palesarsi in essa dell'incombente della fine e dell'essere mortale dell'uomo. Si pensi a tal proposito alla cura e l'attenzione dedicata al fenomeno dell'agonia, nell'ambito della quale

Cioran colloca l'insorgere del sentimento della morte, che impossibilita l'esistenza, nella misura in cui proietta la fine in ogni istante, conferendo al compimento estremo una durata tale da renderlo estensione temporale di quell'unico istante in cui la morte si colloca. Il senso di precarietà, insito nell'esistenza, intesa come possibilità costante dell'epilogo, lascia scorgere l'accidentalità della vita, conferendo vacuità e irrisolutezza a ciascuna esperienza. Il ricordo dei mali passati alimenta l'ansia, come possibilità del riproporsi di questi ultimi in futuro, lasciando l'uomo in balia delle proprie paure. Anche la paura viene preventivamente a definirsi in un rapporto imprescindibile con la corporeità. Essa è comune anche all'universo animale, che ne partecipa nella sua forma naturale. Il grado di percezione del timore viene a stabilirsi in base al livello di coscienza, che comporta la previsione o meglio la costante presenza della possibilità della morte nell'uomo. La paura è attaccata alla carne, in quanto dal disfacimento di questa viene a generarsi il sentimento di precarietà ed è sempre su essa che si riversa il terrore e lo spaesamento sotto forma di vertigine e allo stesso tempo la trascende, nell'attualizzare il timore nella dimensione temporale. L'uomo ansioso nel proiettarsi costantemente nel futuro è cosciente della propria paura, per cui l'ansia potrebbe essere intesa e definita come paura che riflette su se stessa. Egli non può più muoversi, non può più fare neppure un passo, la coscienza, come previsione di un futuro male, lo blocca, richiamandolo all'ordine nell'azione e nel pensiero. La sua proiezione nel futuro è soltanto illusoria in quanto la coscienza lo colloca sempre allo stesso stadio di immobilità. «I suoi mali, di cui è schiavo, lo spingono innanzi per trattenerlo meglio¹⁹». Assai preferibile è, ai suoi occhi, l'essere soggiogati alla paura brutta e incosciente, che attiene al mondo animale, rispetto a questa nuova sofisticata forma di timore

¹⁹Id., E. M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano, 1987, p. 60

onnipresente fatto d'immaterialità e ripiegamenti, di cui solo l'uomo è capace.

Nella ridefinizione continua del proprio rapporto con il mondo circostante, la coscienza condanna l'uomo ad essere senza dimora, ad essere fuori posto e fuori dal tempo. La coscienza isola l'uomo e lo relega fuori dal mondo così da non poterlo più considerare completamente appartenente ai viventi in quanto sembra esservi qualcosa di falsato nei rapporti tanto con la vita che con la morte. Con il suo avvento ha sottratto l'uomo alla normale partecipazione alla condizione di vivente così come di mortale, per cui egli si sente doppiamente impossibilitato tanto nell'adottarla fino in fondo e perirne, quanto nel rinnegarla ed essere finalmente salvo. L'uomo vive in uno stato d'eccezione rispetto al resto dei viventi, non intrattenendo un rapporto diretto con la realtà, partecipandovi soltanto in parte e nel suo farsi spirito sembra incrementare sempre più la distanza dalla vita e dagli altri esseri. Il discrimine che intercorre tra l'uomo e la sfera animale è appunto rappresentato dal grado di coscienza, cui pervengono. L'animalità pare porsi, in questo contesto al di qua delle forme complesse della coscienza e quindi dei turbamenti e delle inquietudini, che costituiscono la sfera spirituale umana, cui l'uomo non può ritornare compiendo un processo a ritroso. A stabilire il netto distacco tra l'uomo e la bestia non è quindi l'esser dotato di coscienza, di cui in misura diversa compartecipano entrambi, bensì quella che Cioran definisce lucidità, che comporta la completa scissione tra spirito e mondo. Coscienza della coscienza la definisce Cioran, mostrando come nell'uomo tale facoltà si elevi al quadrato e imponga un ripiegamento su se stessa che non fa altro che distanziare l'uomo dal mondo, immobilizzandolo. La lucidità, qui nitidamente esibita, non viene soltanto a configurarsi come discrimine tra la sfera animale e quella umana ma costituisce una discrepanza all'interno della stessa umanità, che resta scissa, sotto l'influsso quasi di una fulminea

folgorazione, tra coloro che vi sono pervenuti e gli altri. La lucidità è esperienza senza esperito, conoscenza senza conosciuto, visione senza oggetto, rappresenta semplicemente un canale, una prospettiva attraverso il quale osservare la realtà, che si esemplifica nella figura del decaduto, in cui l'esistenza si discosta dal divenire temporale. Essa gioca un ruolo non soltanto sul piano gnoseologico, modificando e mediando la percezione esterna, ma anche sul piano pratico, bloccando l'azione, o più semplicemente modificandola negli intenti. Non si è soltanto sottratti al gioco del mondo, alla farsa unanime, allo scorrere del tempo, ma, in qualche modo, separati dal resto dell'umanità, costretti a doppio isolamento. Il margine di separazione è incolmabile, tende all'incremento cosicché ogni singolo atto sarà privo di adesione, insulso, scimmiettato, ma allo stesso tempo carico di orgoglio. Il lucido è il baro per eccellenza, in quanto il vivere in comune e lo stesso stare al mondo comportano delle regole ben precise ed in primis quell'aderenza, partecipazione ed assenso al reale, che oramai a lui sarà per sempre precluso²⁰, se non ripudiando il suo stesso stato di decaduto e appigliandosi a sua volta ai tanto contestati ricettacoli d'assoluto, che il tempo è in grado di generare. Cioran formula sempre la possibilità di un prospettiva differente seppure praticamente irrealizzabile, mirante al raggiungimento «dell'al di là²¹» coscienziale, luogo in cui si palesano le sue dimissioni dall'umanità e l'ambizione di raggiungere una sovra-coscienza in cui sarebbe ancora possibile respirare, data la vicinanza dell'essere col non essere, la prossimità della parte col tutto, la fusione dell'esistenza individuale con quella universale, di raggiungere cioè l'atemporalità tanto agognata attraverso una prospettiva sovra-storica. Di fatto però l'uomo cosciente è condannato a uno stato di veglia in mezzo al riposo delle altre creature, la sua natura ha consentito l'infiltrarsi di incertezze e interrogativi. La civiltà e lo spirito costituiscono

²⁰Id., *Storia e utopia*, a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 2004, pp. 54- 55

²¹Id., *Al culmine della disperazione*, cit. p.57

la diretta reazione alla malattia della coscienza, infermità che lo ha privato del suo posto nell'esistenza. Essere non finalizzato, progetto aperto, è approdato all'interiorità venendo così calato in un'esistenza errante. Perché la coscienza avesse il sopravvento su tutti i suoi atti e tutti i suoi pensieri, ha dovuto imporsi sugli istinti e sul loro funzionamento, ha dovuto allontanare l'uomo dalla sua immediatezza nel rapporto con il mondo facendo sì che potesse osservare, alla luce della ragione, tutti gli oggetti esistenti senza poterli avvicinare mai veramente, in quanto estraniati attraverso l'astrazione concettuale. Sottraendo l'uomo alla spontaneità, con cui intratteneva un rapporto con il reale, la coscienza lo ha aperto ad ogni possibilità, persino a quella del disfacimento della natura stessa. Il passaggio dall'assoluto al pretestuoso, dall'immediatezza al mediato, nella relazione col mondo naturale, approssima la capacità distruttiva dell'uomo²². L'ulteriore passo compiuto dal decaduto, che dalla pura coscienza lo ha condotto alla lucidità, che altro non è che quella coscienza temporale che impossibilita l'esistenza, lo ha reso consapevole non solo della propria realtà individuale ma soprattutto della propria infelicità, che si palesa nel suo non poter più trovare collocazione in alcuna dimensione. Per quanto allora si provi a isolarsi e a dotarsi di un'indifferenza sovraumana gli echi del tempo continuano a perseguire l'uomo anche nella sua assenza²³, dotandolo di una visione chiara della sua infelicità, coscienza alla quale non a tutti è dato di riuscire a sopravvivere. L'infelicità è percezione dell'insensato per cui la sofferenza, che assume i caratteri del destino, si palesa come accettazione del dolore senza la scusante logica della causalità.

Cioran, nell'indicare due distinti gradi di coscienza, per cui nella sua prima forma il soggetto riesce a cogliere il proprio io e la propria esistenza come isolata e singolare e nella seconda, in quanto coscienza autoriflessiva, si estrania rispetto non soltanto alla realtà circostante ma anche a se stesso e

²²Id. *Sommario di decomposizione*, cit. p. 40

²³Ivi, p. 45

alla sua facoltà di azione, intende definire due differenti modi di approssimarsi alla realtà, essenzialmente storico-temporale, e ricalcare la preminenza, al meno sul piano gnoseologico, da attribuire alla lucidità. A vanificare però entrambi gli approcci al reale, quello di chi ha compreso così come quello di chi brancola nel buio è la coincidenza delle due sorti. Di fatti non si propone loro un'esistenza diversificata se non nella portata del dolore cui saranno sottoposti. Cioran fa intravedere due possibilità d'azione, alla luce della nefasta scoperta, ossia il prendere parte alla farsa, recitare una parte e coprirsi con la maschera della mediocrità o vivere nel completo isolamento del disingannato, seconda opzione che comporta comunque il prendere parte a una recita, ma più drammatica e dolorosa, in quanto trascina nella tragedia della conoscenza e nell'incomunicabilità del silenzio. Quest'ultimo però, come è stato precedentemente notato, è pratica insostenibile, per quanto ricercata, per cui le alternative sono annullate e canalizzate nella sola ed unica scelta, che il decaduto possa realmente fare, che è quella di abbandonarsi alla sua tentazione di calarsi di nuovo nel tempo, senza però che il tarlo dell'inanità del tutto lo abbandoni mai. L'avvento della lucidità comporta un risveglio che al contempo assume la forma del distacco da quanto vi è di naturale nell'uomo. Nella sua mente si insinua il tarlo del dubbio, che finisce per mettere in discussione tutto: apparenze, realtà e l'idea stessa che una realtà sia concepibile. L'esistenza è possibile sono in assenza di tale sapere, al sopraggiungere del quale viene meno la partecipazione dell'uomo al Tutto. L'ignoranza inoltre riassume in sé un altro vantaggio, che è quello di poter ancora prender parte all'esistenza emotivamente. Il mondo, non ancora depauperato della propria realtà, suscita nell'osservatore reazioni, siano esse d'amore o d'odio, ma, nel momento in cui il reale è destituito della sua evidenza, le apparenze, cui prima ci si poteva avvicinare spontaneamente, assumono le sembianze di fantasmi, verso cui nessun sentimento né alcuna qualificazione è possibile. L'essere lucidi in maniera assoluta, radicale priverebbe l'uomo della sua

stessa umanità e, per quanto ci si sforzi nella ricerca di un depositario di una simile chiaroveggenza, il ritrovamento di un tesoriere di una tale saggezza risulterebbe impossibile²⁴.

Il posto dell'uomo sembra quello della sospensione tra due realtà, senza aderire a nessuna delle due completamente. L'esistenza cosciente è un'esperienza dolorosa, ma la sofferenza è qualcosa da cui non ci si può emancipare. Mai completamente disillusi, gli uomini sentono il richiamo della vita e protestano contro la loro lucidità, che è fonte di dolore ma anche di ricchezza, nella misura in cui illumina la realtà e desta nell'uomo l'orgoglio della differenziazione rispetto alla sfera animale. Il discrimine tra le due specie viventi attiene prettamente il piano gnoseologico, infatti Cioran conferisce alla sofferenza, tanto fisica che spirituale, che conduce alla lucidità, la prerogativa di dischiudere per l'uomo il campo della conoscenza, senza apportare modificazioni o miglioramenti né in campo morale, pertanto possiamo leggere «che la sofferenza non migliora nessuno (tranne coloro che erano già buoni) e viene dimenticata, come viene dimenticata ogni cosa²⁵», né tanto meno nell'esperienza pratica, non fornendo una concreta alternativa a quella che per Cioran è soltanto una primaria forma di coscienza. Essa apre semplicemente gli occhi, consente di vedere la realtà secondo una diversa prospettiva, lascia accedere alla comprensione e pertanto avvelena e paralizza l'esistenza.

²⁴Id., *La tentazione di esistere*, cit. pp.182-183

²⁵Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p. 157

4. *Il dubbio come pratica esistenziale*

Nell'affidare, alla messa per iscritto, le sue meditazioni, la rappresentazione delle proprie inquietudini, nate dallo scarto colto nel rapporto con il reale, Cioran afferma di indossare le vesti di testimone, ossia si limita alla passività dell'osservazione, limitando il margine d'influenza che la sua riflessione può investire nell'ordine del tutto, «come un poliziotto che constata un incidente²⁶». A gran voce professa una presunta marginalità e l'identificazione della propria figura di teorico con quella di «Privatdenker²⁷», pensatore privato, per la manifesta volontà di tracciare una linea di confine rispetto alla precedente elaborazione filosofica, in cui non si riconosce. È stato anticipato preliminarmente che dare troppo credito alle definizioni e alle interpretazioni che l'autore dà di se stesso e della sua opera sia forviante nonché privo di approccio critico, perché è nel vivo dell'elaborazione che è più opportuno ricercare linee guida inerenti le modalità argomentative, le aree tematiche e la metodologia adottata. Cioran nel suo professarsi antifilosofo risponde a un pregiudizio diffuso, che concorre a imprigionare il pensiero filosofico prettamente nell'angustia di un sistema rigoroso o di un' infeconda lezione cattedratica. L'astio da cui è mosso nei confronti del sapere filosofico è in realtà facilmente canalizzabile verso determinate personalità, anche eminenti, di cui non condivide linee di pensiero e metodo di rapportarsi al realtà circostante. La prima accusa mossa nei confronti della filosofia, in toto, come se ci fosse un modo univoco di intenderla, e di quanti aderiscono al suo modo di approcciarsi al reale è di non essere imparentata con la vita, di schivarla nel rifugio confortante di concetti esangui e privi di concretezza. L'elaborazione cioraniana tende a impernarsi attorno al vissuto,

²⁶Id., *Un apolide metafisico. Conversazioni*, cit. p.117

²⁷Ivi,p.118

all'esperienza personale, che sfocia in una chiara preminenza della componente esistenziale, non per questo però si può avere la pretesa di spogiarla nettamente dell'utilizzo del concetto, a cui egli stesso ha riconosciuto validità espressiva e rappresentativa, in un'equiparazione del valore conoscitivo degli anteriori miti, simboli e dell'astrazione concettuale, comparazione volta a cogliere il discrimine tra le presenti modalità rappresentative solo ed esclusivamente nell'epoca storica che le ha prodotte. L'astrazione è un procedimento che investe ogni fenomeno conoscitivo umano e sarebbe assurdo arrogarsi la capacità di proiettare nella propria elaborazione il vissuto in quanto tale, l'oggetto o l'evento così come si colloca in coscienza, fosse solo perché si è costretti nell'espressione alla mediazione del linguaggio. Se «qualsiasi pensatore, all'inizio della sua carriera, sceglie, suo malgrado, fra la dialettica e i salici piangenti²⁸», la posizione di Cioran sembra protendere nettamente per la seconda opzione, scelta per cui viene negata la portata argomentativa, il ricorso a spiegazioni minuziose e il requisito della sistematicità, ma non in virtù di una presa di campo prettamente metodologica bensì per la possibilità di apportare, attraverso il frammento, la visione di verità fulminee e non corruttibili dal tempo. L'aderenza ad un determinato sistema inoltre comporta, a suo avviso, semplicemente la scelta di un campo terminologico cui aderire, infatti le parole acquisiscono significato, non in quanto riflesso linguistico di un'esperienza vissuta nel concreto, bensì nell'incasellarsi all'interno di un determinato schema di pensiero, aderente ad una determinata tradizione filosofica o letteraria. I sistemi filosofici finiscono per rivelarsi tautologie per una presunta proliferazione terminologica volta ad esprimere concetti pressoché equivalenti e il più delle volte inadatti a esplicitare la complessità del reale e la profondità dell'interiorità, che si divincola dalla rete verbale, palesando, nella resistenza opposta, l'intrinseca inesprimibilità delle

²⁸Id. *Sillogismi dell'amarezza*, cit. p.27

fulminee rivelazioni cui si approda²⁹. La filosofia, agli occhi di Cioran, è diventata una questione prettamente linguistica dato che in epoca moderna ogni sistema ha legato le sue sorti al potere allusivo e quasi suggestivo di parole con forte carattere simbolico, evocanti concetti onnicomprensivi di un particolare schema/teoria. Tale modo di procedere ha reso insignificante lo stesso filosofare, facendo equivalere i quesiti posti alle risposte rinvenute, proiettando nel linguaggio utilizzato problematiche ad hoc, che si esauriscono e trovano risoluzione nei modi utilizzati (parole-simbolo) per presentarle alla ragione. L'utilizzo della formula e della definizione, che neanche Cioran rifugge, come è stato notato precedentemente risponde però ad un'esigenza di carattere molto più che sistematico o razionale, in quanto costituisce un antidoto alla disperazione, da cui si è sopraffatti di fronte alla nullità del tutto e una giustificazione allo spirito, responsabile dell'assassinio dell'essere e degli oggetti. Le formule e le definizioni celano sempre sotto di esse delle carcasse di oggetti concreti, che perdono la loro vitalità nell'essere articolati in parole, nel momento in cui vengono circoscritti i loro margini ed è per questo motivo che non manca di servirsene a suo modo. La stessa metafisica viene inoltre a ridursi, al suo vaglio critico, semplicemente a espediente linguistico, nella demarcazione della direzione eminentemente retorica delle categorie ontologiche, che mirano ad innalzare ad un piano superiore l'esistenza, ma senza il cui supporto la lascerebbero decadere nell'insensatezza e miseria prodigiosa che gli è consona³⁰. Pertanto viene recriminato al linguaggio metafisico di dotare attraverso ornamenti terminologici e linguistici di maggiore rilievo un'esistenza di cui il proprio personale approccio ha colto soltanto il lato meschino e vacuo, forse dimenticando che è proprio questo il ruolo che costantemente ha attribuito al linguaggio, seppure considerandolo non un

²⁹Id. *Sommario di decomposizione*, cit. pp.69-70

³⁰Solo l'apparato verbale della metafisica – supposto che si accetti di servirsene – giunge ad elevare un poco l'esistenza. Non appena la si considera senza alcuna sorta di pompa o di abbellimenti si riduce a un misero prodigio. *Squartamento*, Adelphi, Milano, 2004, p.188

merito ma un'attenuante. L'ultima recriminazione che Cioran muove nei confronti del pensiero filosofico, e che di fatto ha determinato il suo porsi e presentarsi come marginale e pensatore privato, è il farsi dispensatore di educazione ed ammaestramento dell'umanità in virtù di uno spostamento dei problemi e dei quesiti dal piano del particolare a quello dell'universale. L'attività filosofica e quella profetica si trovano ad essere assimilate nell'ergere a proprio modello l'impersonalità del si e del noi. Entrambe diventano schiave del fine loro preposti e non troveranno più spazio per l'isolato io³¹. La formulazione di una teoria o di un sistema quindi risponde a una necessità intrinseca di formalizzare le proprie convinzioni per metterle a disposizione dell'umanità. Cioran professa di non riconoscere la preminenza del pensatore istituzionale rispetto a chiunque sia capace di sviscerare una problematica qualsiasi personalmente e senza alcun particolare supporto teorico o conoscitivo, ma anche rispetto a quest'ultima accusa mossa nei confronti della filosofia è la sua stessa elaborazione a smentirlo. Egli stesso ha teorizzato e formulato una divaricazione all'interno dell'umanità, discrimine in base al quale gli uomini approdano a due gradi diversi di coscienza, che definisce specificamente coscienza e lucidità, così come ha investito la propria elaborazione scritta del compito di destabilizzare e in qualche modo destare il lettore. Cioran quindi, seppure rinnegando in maniera manifesta l'attività filosofica, nell'incarnare la figura del decaduto esemplare, dell'uomo che è giunto a quel grado di lucidità che toglie portata e valore all'esistenza si è posto di fatto e involontariamente come maestro, ha sentito l'esigenza di comunicare le conclusioni a cui è pervenuta la sua meditazione, ma soprattutto è riuscito a rendere preminente e sovrastante la propria posizione di individuo pienamente cosciente rispetto al resto dell'umanità, che di fatto a suo avviso deve essere sottratta al gioco dell'esperienza storico-temporale e posta di fronte all'inermità del

³¹Id., *Sommario di decomposizione*, cit. pp.31-32

tutto, a una realtà privata di prospettive e direzioni.³² Pertanto la lucidità, di cui si fa portavoce nei suoi testi, è causa di dolore nel grado in cui produce coscienza, quella che Cioran altrove definisce un coltello nella carne. Del resto la stessa attività riflessiva, lo stesso pensiero deve rincorrere l'insicurezza ed il dubbio lancinante e quindi ogni pensatore deve essere qualificato come «avido di tormento³³». Cioran testimonia la volontà di trasmettere il tarlo del dubbio ai propri lettori, tenendo fermo il proposito di non scagliare nient'altro che un monito, uno schiaffo senza esplicitazione della lezione da impartire, ma volto solamente a risollevarlo dal torpore. Lo scrivere per fare del male è il criterio attraverso il quale cerca di mettere i lettori faccia a faccia con i propri dubbi o meglio di insinuare la perplessità e la miscredenza nei confronti del reale. Se, in maniera forzata, infatti si cerca di ritrovare all'interno dell'intera elaborazione una chiave di lettura che possa essere innalzata a una sorta di impostazione metodologica questa deve essere individuata nell'esercizio del dubbio, nella pratica scettica. Lo scetticismo, a cui approda Cioran, più che costituire un metodo in senso stretto nasce dall'impossibilità di trovare soluzioni sul piano gnoseologico rispetto a problematiche in primis ontologiche e di conseguenza anche etiche e quindi risponde ad una scelta esistenziale, a un modo di porsi nei confronti di una realtà storico temporale, che non si lascia cogliere pienamente o che quando si palesa alla coscienza si rivela in tutta la sua vacuità.

L'insorgere del dubbio, il ricadere nello scetticismo, costituisce una condizione e una possibilità, di cui partecipa ogni civiltà, che abbia posto al vaglio della ragione tutti i valori, a cui essa ha aderito e da cui poi sente il bisogno di distaccarsi, alla luce di una rovinosa lucidità. Riesce a dare forma ed organizzazione alla perplessità di fronte al reale, innalzando a sistema l'incertezza e proponendo a se stessa un nuovo credo. Allo

³²Id., *Quaderni 1957-1972*, cit. p. 753

³³Id., *Squartamento*, cit. p.158

scetticismo incarnato in una particolare forma storica, viene però contrapposta la sfera individuale, verso cui il dubbio sistematico si scaglia, palesando la problematicità dell'esistenza condotta al vaglio di interrogativi costanti. Non solo la vita, come forma storico e civile, ma il fatto stesso di respirare, di sopravvivere, è strettamente legato, quasi vincolato, all'intensità di fiducia che si ripone rispetto alla verità del reale, verso il quale, se viene meno l'aderenza, si precipita nell'impossibilità di prendere posizioni, siano esse affermative o negative³⁴. Cioran però considera una leggerezza l'equiparazione del processo di affermazione e negazione, per quanto quest'ultima pare manifestarsi come procedimento inverso rispetto alla prima. A differenziare l'una dall'altra è il surplus di ansia e di volontà di distinguersi, una condizione antinaturale, propria della negazione. «Soltanto lo spirito possiede la facoltà di rifiutare ciò che è e di amare ciò che non è, esso solo produce, esso solo fabbrica assenza³⁵». La negazione presiede il processo di autocoscienza, in base al quale ci si riscopre come soggetti nel dire no e rifuggendo quindi la condizione di oggetto soggiacente al giudizio di esistenza, disposto dalla natura. Essa costituisce a sua volta una condizione esistenziale, o meglio un atto di aggressione nei confronti dell'esistenza, in quanto «distruggere significa agire, creare alla rovescia; significa in un modo tutto speciale, manifestare la propria solidarietà con ciò che è³⁶», investendolo di rabbia, passione e violenza, che rendono vivificante la negazione stessa. Se alcuni infatti passano di affermazione in affermazione, concedendo il proprio consenso ad ogni aspetto del reale, riuscendo ad incasellare ogni anomalia nella sfera del possibile, altro è invece il compito degli abituarini della negazione. Il negatore rincorre, nelle sue prese di posizione, una forma di emancipazione, osserva un impegno nei suoi stessi riguardi che gli consente

³⁴Id., *La caduta nel tempo*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004, p. 46

³⁵Ivi, p. 47

³⁶Ivi, p. 61

di non rinnegare la sua essenza, ma la negazione è proficua soltanto nel conservare un anelito verso di essa, perché una volta raggiunta ci attanaglia come qualsiasi altra forma di determinazione³⁷. Inoltre essa agisce sempre in nome di qualcosa di esterno ad essa, qualcosa che l'eccede, a differenza del dubbio, che intraprende una guerra autoreferenziale, un conflitto che la ragione dichiara a se stessa, al fine di non doversi più piegare ad affermare o a negare alcunché. Con l'instaurarsi dello scetticismo nell'animo si viene precipitati nell'incerto al punto da considerare ogni dubbio una calamità necessaria, un'impossibilità ineluttabile. Poiché inoltre la negazione si qualifica come dubbio aggressivo, come una sorta di dogmatismo rovesciato è impossibile che arrivi a negare se stessa, mentre è inevitabile e necessario che il dubbio si spinga fino a questo punto.

Lo scettico non può sottrarsi dal porre al vaglio della ragione ciascuna perplessità e, se si astenesse, invaliderebbe le tesi a cui invece intende mantenersi ben saldo, per cui può optare soltanto per l'abbandono della ricerca, per l'astensione e la sospensione del giudizio, in quanto non può più farsi carico della classificazione di verità dissoltesi al vaglio dell'analisi. La sospensione del giudizio rappresenta per Cioran la pratica della perplessità allargata all'ambito filosofico, un escamotage cui si ricorre per sottrarsi alla scelta di qualsiasi cosa non sia equiparabile all'assenza, posizione per cui è impossibile rintracciare una scala di valori o un qualsivoglia criterio rigido³⁸. E' compiendo un ulteriore passo, cioè, una volta arrestata l'attività dello spirito, sospendendo persino la facoltà della sensazione che il soggetto si trova ad affermarsi come completamente libero. Così l'uomo in veste di decaduto riesce ugualmente a schivare l'azione quanto la percezione stessa e l'individuo, destituita la propria vocazione all'affermazione di sé nell'atto, si riscopre come pura coscienza,

³⁷Id., *La tentazione di esistere*, cit. p.199

³⁸Id., *La caduta nel tempo*, cit. p.51

che si proietta nell'indistinzione dell'intemporale, trascendendo la temporalità. Abbracciare inflessibilmente questa disposizione nei confronti del reale significa collocarsi per sempre al di fuori degli atti, al di fuori del giudizio, relegando tutto a una piatta e informe identità, per cui «lo scettico irriducibile, barricato dentro il suo sistema ci appare come uno squilibrato, per *eccesso di rigore*³⁹», che sul piano filosofico gode certo di enorme dignità, ma che, considerato nella sua umanità, pare trascenderla per accedere al mostruoso. Se vivere equivale all'impossibilità di astenersi, lo scettico rigoroso indossa gli abiti di un morto vivente, dimensione a cui la collettività non può mai accedere, in quanto la sospensione del giudizio in comune non è praticabile.

E' possibile restare all'interno di una dottrina filosofica, riuscendo a ponderare l'intensità del dubbio, cui sotto porre la realtà, rimanendo in uno stadio di inquietudine misurata e non condizionante.Cogliere ogni sfaccettatura di un problema, indagarne gli aspetti più profondi, si ritorce contro la propria ragione, facendo sfumare non soltanto gli oggetti della riflessione ma l'orizzonte stesso all'interno del quale collocarli, assumendo l'infausto ruolo di vittima del pensiero. Non è la riflessione ad essere impossibilitata dalla tirannia del dubbio, ma l'esistenza stessa, colta nella sua forma primaria di respiro, che viene defraudata della sua immediatezza e della sua spontaneità, nella misura in cui ci si spinge al di fuori di interrogativi convenzionali, che non si ripiegano continuamente su se stessi. Un grado così elevato di diffidenza nei confronti del reale può essere concepito soltanto come vizio innato o malattia cosmica, che mina il rapporto con il mondo. Tutto sfuma e perde di significato quanto di importanza, sotto la sua azione; la morte non spaventa, il destino non conta, i problemi filosofici diventano sospetti e fuorvianti. Ciò che Cioran definisce angoscia metafisica, viene a presentarsi come una situazione di

³⁹Ivi, p.52

stallo, di paralisi, che impossibilita il soggetto, fino a quel momento agente, e gli preclude qualsiasi forma di azione e di creazione. Ciò accade perché l'oggetto smette di presentarsi come tale, non si sottopone più alla manipolazione, nel grado in cui si oltrepassano, tramite analisi, i suoi confini. Il proiettarsi al di fuori dell'esistenza, il trascenderne i limiti comporta il prender parte a un dramma, che nella peggiore delle ipotesi, quando si è incapaci di recitare in una farsa eterna, assume il carattere di una tragedia⁴⁰. Nonostante non adotti lo scetticismo come dottrina filosofica, ma per mezzo di una disposizione intima, non può non riconoscergli il merito di innalzarsi a «coraggio supremo della filosofia⁴¹», nonché il rendersi lo strumento per sfuggire alla mediocrità speculativa. Lo scetticismo infatti in qualità di conoscenza priva di speranza, che rifugge dal riconoscere nel mondo una soluzione, si configura come stupore di fronte al vuoto dei problemi e delle cose, che però non può avere luogo nella modernità, attribuendo soltanto agli antichi il vanto di essere stati veri scettici. E' opportuno ora evidenziare che il dubbio, secondo Cioran, è fecondo soltanto quando si rivolge verso sé stessi, altrimenti si ricadrebbe nel conferirgli la qualità di lettera morta, di spaesamento convenzionale, insomma di una dottrina filosofica non veramente vissuta, che acquisirebbe la forma di una posa. Perpetua interrogazione, dubbio metodico, rifiuto istintivo della certezza, lo scetticismo costituisce senz'altro un atteggiamento filosofico, ma non è frutto di un processo, è l'innata propensione a mettere in forse qualsiasi credenza, distruggendo l'assenso al reale, la fondatezza e la solidità di tutto, quasi in balia della «supremazia dell'ironia⁴²». Trasponendo l'atteggiamento scettico in una dimensione che attiene problematiche ontologiche quanto etiche, Cioran evidenzia l'insulsaggine di qualsiasi approccio gnoseologico e di ogni teoria della conoscenza. La relatività del sapere, cui perviene l'uomo, non rientra nelle

⁴⁰Id., *Sommario di decomposizione*, cit. pp.106-107

⁴¹Id., *Lacrime e santi*, a cura di M. A. Rigoni, tr.di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1990, p.33

⁴²Id., *Un apolide metafisico. Conversazioni*, cit. p.255

sue massime preoccupazioni, poiché attribuisce tale insipienza, tale oscillazione nelle scelte e nei giudizi, a una condizione, che non attiene all'ordine teorico, scaturendo bensì da «una regione eminentemente pre-teorica⁴³». Nel professare l'impossibilità della conoscenza e, insieme ad essa, l'inutilità della conoscenza, se anche fosse raggiunta, incarna a pieno titolo la posizione del dubitatore e con lui condivide l'ignoranza dell'oggetto della volontà e della ricerca, rimarcando l'inefficacia e l'infondatezza dello scetticismo come «ebbrezza dell'impasse⁴⁴», che assume su di sé il problema della gnoseologia solo come forma esteriore, come apparenza.

Lo scetticismo gnoseologico implica la messa in discussione di ciascuna idea e, rafforzato dall'insita propensione alla negazione di Cioran, conduce allo smantellamento di ciascun aspetto del reale, di ciascuna epoca, di ciascuna civiltà e infine di qualsiasi istante, privato ineluttabilmente di significato e spessore. Depauperata di ogni concretezza la realtà oggettiva, a quest'impeto distruttivo, non resta che dirigersi verso il soggetto stesso del dubbio, cui vengono negate propensioni, ambizioni e in ultimo la possibilità di agire; ma in questa impossibilità risiede secondo Cioran la più concreta forma di libertà, in quanto frutto di lucidità e disinganno. Soltanto sotto la morsa incontrastata del dubbio e del vacillamento si dischiude la possibilità dell'azione senza aderenza e della partecipazione senza identificazione nell'atto compiuto, unica via d'uscita plausibile, quando le verità cui si è pervenuti diventano irrespirabili e paralizzano l'esistenza. Nella misura in cui il reale non è più una dimora in cui albergare, la percezione autentica in quanto problematica dell'essenza della realtà conduce a una sfida pratica per il soggetto che consiste appunto nella ricerca di una forma d'esistenza ancora accessibile. Reintegrarsi all'interno dell'esistenza implica l'imitazione di quella massa da cui l'orgoglio della coscienza ha cercato di

⁴³Id., *Al culmine della disperazione*, cit.p.61

⁴⁴Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit. p.105

innalzare il dubitatore. La salvezza viene quindi intravista nel conformismo e la saggezza nell'illusione purché consapevole. Le apparenze che ci cercano di accettare in quanto tali sono però appannaggio del resto dell'umanità, di quegli uomini per cui l'ingenuità costituisce ancora la chiave di accesso al reale. Altra prospettiva non si apre per il dubitatore radicale, per il decaduto, se non quella di agire da baro, da simulatore delle altrui azioni e degli altrui pensieri, senza però trovare mai riparo dalle mille incertezze e dalle innumerevoli perplessità legate ad ogni minima presa di posizione. La spontaneità nei confronti dell'esistenza gli è completamente preclusa cosicché anche il gesto più banale sarà il frutto di macchinazioni e strategie, come se dovesse compiere una lotta per appropriarsi di ciascun istante⁴⁵, poiché lo spontaneo e naturale parteciparvi gli è negato per consapevolezza. L'esitazione che lo accompagna a ogni passo è il frutto dell'instaurarsi della coscienza in una atemporalità negativa, in un divenire soggiogato e paralizzato dal dubbio, per cui l'affermazione quanto la negazione diventano cose stanziali al tempo stesso, da cui ciascun uomo deriva, di cui è composto e da cui per lucidità è infine destinato a separarsi. La liberazione che compete al decaduto non contempla la vera salvezza ma lo lascia approdare alla vacuità, a quel vuoto primordiale, posto nelle proprie origini atemporalmente dove vige l'indistinzione non ci si era ancora proclamati individui. Pare che esista effettivamente riparo solo in quel tutto imparentato col niente, che precede la genesi della dimensione storico-temporale, ma il cui accesso, al di là dell'ambito teorico e coscienziale, è in pratica sbarrato.

Lo scetticismo, la propensione innata al dubbio, fanno sicuramente parte dell'indole e del modo di rapportarsi al reale di Cioran, ma non raggiungono questa dimensione estrema ed eccezionale che implica la rinuncia a qualsiasi atto. Infatti confessa: «I miei dubbi non sono riusciti ad

⁴⁵Id., *La caduta nel tempo*, cit. p.54

avere ragione dei miei automatismi. Continuo a fare gesti a cui mi è impossibile aderire. Superare il dramma di questa insincerità, sarebbe rinnegarmi ed annullarmi⁴⁶», in quanto dubitare di tutto e continuare a vivere acquisisce la forma di un paradosso. L'insincerità è ciò che contraddistingue l'esperienza di ciascun uomo cosciente della realtà temporale, in quanto lo sposare in toto la propria visione consapevole comporta la rinuncia all'esistenza. Lo scetticismo non è mai rigoroso fino in fondo, non può abbracciare le sue estreme conseguenze e quindi qualcosa deve sopravvivere al vaglio del dubbio perché la vita sia possibile. L'ultimo legame, quello che tiene attaccato il soggetto al proprio io, non viene mai completamente reciso, la coscienza della propria individualità sopravvive al vaglio del dubbio per autoconservazione. Viene quindi a ristabilirsi il primato della coscienza, la cui preminenza non ha valore nell'ambito teorico bensì nella realizzazione pratica di una forma di esistenza. L'«esercizio di de-fascinazione⁴⁷», con il cui appellativo Cioran ha investito la pratica del dubbio del compito di distogliere l'umanità dalla visione falsata del reale, cui riusciva a pervenire ingenuamente, trova effettivamente resistenza nell'impossibilità di negare l'io, la cui esistenza o resistenza nell'ambito della realtà è preminente rispetto a qualsiasi obiezione o perplessità, nata in seno alla logica. Il dubbio, inscindibile dal fenomeno dalla caduta dal tempo, benché sia l'unico strumento a disposizione dell'uomo per orientarsi autenticamente nel mondo, in quanto unica pratica esistenziale riconosciuta compatibile con il riconoscimento della verità o meglio con l'ammissione della vacuità del vero, si arresta anzi deve arenarsi di fronte alla singolarità della coscienza individuale, perché sia ancora possibile affermare il primato pratico dell'esistenza, seppure dovesse essere intesa come una forma declassata di mera accettazione di una
bruciante
evidenza.

⁴⁶Id., *Il funesto demiurgo*, cit. p.121

⁴⁷Ivi, p. 146

Conclusioni

L'opera di Cioran, per quanto scongiurata, conosce una propria coerenza interna, che non va rivercata nell'approccio metodologico né tanto meno nella peculiare modalità espositiva ma che invece viene conferita dalla preminenza accordata al problema della coscienza temporale, in quanto il tema della temporalità si presta a fare da collante a frammentarie e discontinue riflessioni e argomentazioni, attinenti a momenti distinti e cronologicamente lontani dell'elaborazione cioraniana, e riesce a influenzarne collateralmente metodo ed esposizione. Quel vissuto, che tanto la critica quanto l'autore stesso hanno tentato di mettere in risalto come elemento centrale e portante dell'intera riflessione, acquisisce rilevanza solo una volta depauperato della contigenza dell'esperienza personale autobiografica e integrato in un'ottica generalizzante, che lo riqualifichi come esistenza dell'uomo nella realtà storico-temporale, esperienza che rende possibile la convergenza del piano individuale con quello universale. Il carattere problematico riconosciuto alla coscienza temporale è stato rintracciato nella scissione che la lucidità opera all'interno dell'individuo, che, investito dalla consapevolezza della mancanza di una propria essenza precipua, cerca di dotarsi di esistenza allontanandosi necessariamente dall'indistinzione primordiale propria dell'atemporalità e calandosi pienamente nella realtà storico-temporale, nella quale riconosce l'unica possibilità di esistere, nonostante ne abbia smascherato i limiti e i fallaci meccanismi. All'oscuro delle acquisizioni della coscienza, la partecipazione agli eventi, che compongono il divenire storico, costituisce l'atteggiamento naturale e immediato dell'individuo che non ha la capacità di riconoscere il nonsenso e la vacuità che connotano ciascun atto. Pertanto quello che in più luoghi è stato apostrofato come dramma della coscienza del tempo è circoscrivibile all'intuizione della discontinuità temporale, alla

consapevolezza dell'inanità dell'azione durante il suo stesso svolgimento e quindi alla visione delle conclusioni nelle premesse, illuminazioni teoriche che, nello sviscerare i reconditi meccanismi della temporalità, contrastano praticamente l'adesione alla realtà storica, in cui si è fattualmente collocati.

La consapevolezza per il decaduto comporta un deficit di esistenza, che si incrementa nel dotare di irrealtà non soltanto l'attimo presente, in quanto intuito come già passato durante lo svolgimento, ma anche il divenire, che prende forma nella dimensione del futuro, avvertita dalla coscienza nella prospettiva della successione. Quando ogni istante è colto nella propria singolarità e finitezza a venir meno non è soltanto la percezione della durata ma soprattutto la possibilità di concepire un futuro in comune con il resto dell'umanità, che si incarna nel divenire storico. Alla luce della coscienza, il tempo si distacca dall'essere e permane come realtà autonoma, che mina l'esistenza e la realtà di atti, eventi e degli stessi individui. Nell'ottica del decaduto, che corrisponde al modo di approcciarsi al reale adottato dallo stesso Cioran, in seguito alla caduta dal tempo, è il tempo stesso a spogliarsi del suo carattere costitutivo ed insieme attivo, palesandosi come categoria astratta, mera temporalità, incapace di contemplare il fenomeno della vita e quindi di abbracciare l'esistenza umana. La scissione che la coscienza produce nell'individuo trova appunto collocazione nella divaricazione, operata attraverso una mediazione analitica, tra essenza temporale del soggetto e manifestazione oggettiva nell'azione, riuscendo non soltanto a screditare il valore dell'atto finalizzato al divenire bensì anche a privare l'uomo della sua essenza costitutiva, nell'avvertire il tempo come estraneo.

Cioran, ben lontano dal farsi portavoce di una visione alla portata di tutti, così come ha dichiarato manifestamente nelle sue prese di posizione rispetto al mondo accademico e il panorama filosofico in generale, intende istituire una profonda cesura tra la prospettiva dell'uomo comune e quella

del decaduto, tra colui che è nel tempo inconsapevolmente e chi né è caduto al di fuori, dopo averlo colto in coscienza. La portata della sua riflessione va pertanto commisurata con il valore esplicativo che viene conferito all'analisi del processo storico-temporale, in quanto la dimensione storica, della quale si riserba di smascherare i celati presupposti e gli scongiurati esiti, viene costantemente investita da una sprezzante critica che prende la forma di una vera e propria denuncia nei confronti di chi si consuma nell'alimentarla. Cioran non è semplicemente il «segretario delle proprie sensazioni¹» ma un banditore dell'unica visione possibile della realtà storico-temporale, in quanto lucida, disincantata e cosciente e la regressione che subisce sistematicamente la sua riflessione, nel riaccreditare la validità e l'efficacia dell'approccio immediato e ingenuo al reale, non è il frutto del fallimento della facoltà analitica, che è alla base della lucidità, ma scaturisce invece semplicemente dall'inapplicabilità sul piano pratico delle direttive comportamentali suggerite da una coscienza che è palesemente incapace di abbracciare l'esistenza. Prima ancora che le riflessioni intorno al determinismo storico fossero portate alle estreme conseguenze, rendendo necessario il retrocedere del pensiero ed incombente il desiderio di reintegrarsi nella storia, Cioran lascia trapelare l'impossibilità di sfuggire al processo di adattamento storico nella stessa attività critico-analitica delle epoche e delle civiltà. Biasimare la storia e condannare gli uomini che contribuiscono al progresso costituiscono una forma di compromissione con la realtà temporale, che per quanto Cioran tenti di schivare non manca di manifestare nella passionalità e nell'asprezza dei toni con cui redarguisce la partecipazione agli eventi. L'attenzione rivolta verso la prospettiva utopistica, quale tentativo fallimentare e minato alle radici di instaurare una sintesi tra l'eterno presente e la storia, appare strettamente collegata alla sua propensione all'individuazione e allo smascheramento di falsi assoluti, continuamente abbracciati dall'umanità, come nuovi motori del processo

¹Id., *Squartamento*, cit. p. 149

storico. Il semplice parlare di “falsi” assoluti non va rapportato, come più agevolmente si è indotti a fare, esclusivamente con l’inclinazione palesemente professata di porsi al di là di criteri universali e validi intersoggettivamente e al di fuori di una verità unica ed immutabile, perché quello che viene definito assoluto, principio fondante viene soltanto posto in una dimensione altra rispetto alla realtà temporale e Cioran, in ogni sua considerazione, si mostra soggiogato ed in continua tensione rispetto all’anteriorità atemporale, che precede ed ingloba la totalità delle vicende umane, prima che si oggettivassero nella storia. Pertanto un criterio attraverso il quale soppesare la realtà storico-temporale e ciascuna vicenda che in essa trova collocazione esiste ed è identificato con la primordiale anteriorità, verso la quale resta viva una aspirazione nostalgica. La stessa prospettiva apocalittica, mostrata come necessaria e incombente, pare essere ancorata alla visione dell’atemporale, infatti lo scenario apocalittico si prefigura come tramonto predestinato del processo storico e come disfatta del tempo stesso, seppure incarna però una atemporalità negativa, degenerata, sorta in seguito alla catastrofe e oltretutto legata al fascino dell’inesorabile, che altro non è che un surrogato della primigenia anteriorità atemporale. La contaminazione della prospettiva utopistica con quella apocalittica, in quanto emblema di un nuovo approccio dell’uomo verso il reale, vuole porsi, in linea teorica, come rappresentazione della riconciliazione con l’ineluttabile. In forza delle acquisizioni apportate dalla caduta dal tempo e delle consapevolezza circa la propria esistenza temporale, il soggetto oramai disincantato, conformemente a questa terza modalità di rapportarsi alla realtà, subirà il fascino dell’inazione e non concorrerà più alla produzione di eventi, se non per decretare e in qualche modo accelerare la fine del processo storico. Nell’amalgama dei due approcci rispetto al mondo storico Cioran intende quindi rappresentare non soltanto l’effigie della società contemporanea, che si muove a grandi passi verso il tracollo, ma soprattutto una prospettiva in cui il soggetto lucido

possa incanalarsi con piena consapevolezza e accettazione. E' la coscienza a rendere in grado di proferire quel «sì corretto e senza illusioni²» al disintegrarsi dell'orizzonte storico-temporale e sempre alla coscienza attiene la superiorità e la preminenza intellettuale che rende l'uomo «irreprendibile di fronte alla fatalità³». La coscienza temporale pertanto innalza il soggetto al di sopra dell'ottica comune e riesce appunto a mostrargli dall'alto i meccanismi e gli esiti in base ai quali la storia è mossa e verso cui essa si dirige, ma per quanto l'uomo venga elevato a una visione nitida l'altezza del suo punto di vista, ossia questo porsi al di sopra o meglio al di fuori degli eventi, non lo salvaguarderà dalla compromissione con l'esistenza, dalla tentazione di continuare ad alimentare, a sue spese, il processo storico. Non si può mai essere completamente pronti e preparati ad accogliere l'ineluttabile e i continui ripiegamenti e retrocessioni del pensiero di Cioran lo esplicitano in maniera lampante.

Se l'esaltazione della lucidità e della pertinenza di ciascuna critica mossa alla realtà storico-temporale costituisce un criterio più che valido di valutazione dell'opera cioraniana, più interessante sembra però il cogliere in essa le esitazioni e le impossibilità contro cui la visione cosciente e consapevole è costretta a scontrarsi. L'ironia e quel sorriso sprezzante che gli avvenimenti storici e le vicende umane sembrano suscitare nel decaduto non sono altro che espressioni di un orgoglioso compiacimento per il raggiungimento di una consapevolezza negata alla moltitudine, eppure quella lucidità tronfia e appagata delle proprie acquisizioni è destinata puntualmente a soccombere. Non può essere messo in ombra l'altro volto della coscienza, quello che conduce l'uomo alla disperazione e allo stesso tempo apre nuovamente le porte alla speranza. Quando Cioran scrive: «Il Tempo mi costituisce, invano mi oppongo ad esso – e *sono*. Il mio presente non desiderato si svolge, *mi* svolge; non potendo comandarlo lo commento,

²Id., *Storia e utopia*, cit. p. 121

³Ibidem

schiaivo dei miei pensieri gioco con loro, come un buffone della fatalità⁴» esibisce chiaramente i tratti salienti del soggetto che sia pervenuto a una visione cosciente nonché l'impotenza del decaduto di fronte alla temporalità che, per quanto sia ritenuta estranea e autonoma, influenza e dirige il corso delle vicende umane. Anche per il decaduto, cioè per colui che sia riuscito, attraverso un processo intuitivo e successivamente analitico, a cogliere in coscienza l'essenza della temporalità, appare quindi impossibile non intrattenere con il tempo un rapporto che non sia di mera passività. Se la visione ingenua dell'uomo comune garantisce la perfetta coincidenza della propria costituzione con quella temporale nell'esteriorizzarsi nell'atto, che è continua proiezione del soggetto nella dimensione del futuro, essa d'altro canto conferisce inconsapevolezza rispetto all'essere soggiogati al tempo e alle sue leggi, ispirando una parvenza di libertà. La sola intuizione di tale affrancamento, che è propria della lucidità, invece per quanto induca ad abdicare alla propensione all'atto e alla produzione di eventi storici, non riesce a sottrarre il decaduto alla propria posizione di subordinazione rispetto alla successione temporale. L'uomo, che sia cosciente o meno, nel rapporto con il tempo ricopre sempre il ruolo di oggetto, subisce l'azione che l'incedere degli istanti hanno su se stesso e sulle proprie decisioni e, per quanto Cioran si senta persuaso a rintracciare nella commistione della prospettiva apocalittica con quella utopistica un modo per essere irreprensibili di fronte alla fatalità, la lucidità, da cui scaturisce la sua nitida analisi del fenomeno storico, non si dimostra in grado di conferire all'umanità né a se stesso quel ruolo di soggetto attivo, che doterebbe fattualmente di superiorità il punto di vista cosciente rispetto alla visione ingenua dell'uomo comune. Non potendo imprimere le proprie direttive al tempo, il decaduto riconferma il proprio ruolo di segretario e di commentatore degli eventi, di buffone della fatalità appunto, poiché per quanto consapevolmente, alla stessa stregua dell'incosciente, rappresenta

⁴Id., *Sommario di decomposizione*, cit. p. 126

solo un ulteriore ingranaggio della giostra che il tempo muove. La caduta dal tempo, in quanto repentina dotazione della coscienza temporale, relega inoltre l'individuo ad uno statuto di doppia passività, in quanto suggerisce intuitivamente di essere svolti e quindi soggiogati dal tempo ed in quanto impone, sulla base di tale acquisizione, di non partecipare al processo storico-temporale, votandosi all'inazione. E' nello smacco subito dalla coscienza, dalla sua incapacità di sollevare il soggetto lucido ad un ruolo attivo ed autonomo che quindi viene a collocarsi la tentazione di esistere, il desiderio di reintegrarsi nell'universo temporale, per porsi almeno illusoriamente come padroni delle proprie azioni, anziché negare quegli atti che conferiscono agli uomini un infimo margine di libertà e di decisione.

Cioran, nell'ambito della sua intera elaborazione, manifesta costantemente una scissione delle proprie inclinazioni che lo induce ad esaltare preventivamente, sul piano teorico, il valore della coscienza ma che d'altro canto lo spinge puntualmente a dover constatare che la consapevolezza della temporalità costituisca non solo un attentato al tempo bensì una lesione ai danni del soggetto, di cui viene minata irrimediabilmente l'esistenza. La nostalgia pertanto è risultata essere non un espediente attraverso il quale riaccedere all'atemporalità primordiale, bensì un'incrinatura all'interno della coscienza, frutto di una separazione a cui non è possibile porre rimedio. L'esistenza è defraudata tanto della possibilità per la coscienza di negare la scansione e la successione temporale, rincorrendo la manifestazione fulminea dell'atemporalità nel singolo attimo, quanto della facoltà di collocarsi in un istante qualsiasi, in completa adesione e partecipazione allo svolgersi del tempo. La nostalgia, nella divaricazione tra coscienza ed esistenza, si è trovata ad acquisire una nuova denotazione e a non poter essere più rapportabile all'atemporalità fondante, in quanto invece suscitata da quel tempo, di cui la lucidità ha cercato di screditare la portata e l'incidenza. Il desiderio di riaderire

all'universo temporale può manifestarsi quindi soltanto alla luce dello svilimento dell'esistenza, operato sul piano teorico dalla coscienza, svalutazione che riesce a conferire sul versante pratico e concreto il carattere di eccezionalità ad ogni istante di vita vissuta. Lo stupore di fronte a un singolo attimo infatti è proprio di chi, alla luce di una folgorante evidenza, si meraviglia che il tempo così come la vita perpetuino nel loro incedere, nonostante l'assurdità che, a livello teorico, è stata attribuita alla scansione, progressione e finitezza temporale, dalle quali la stessa vita umana è segnata e inficiata. Il ripudio della prospettiva astratta e teorica adottata nei confronti del tempo trova il proprio luogo di esplicitazione nel dissidio che si instaura tra un'evidenza, raggiunta concettualmente, e un'impossibilità, riscontrata praticamente. L'analisi della temporalità, in quanto processo di appropriazione, dal porre il tempo come oggetto d'indagine, si è conclusa con la subordinazione del soggetto conoscitivo alla categoria cui si è prestata attenta osservazione e l'individuo è stato portato a riconoscersi quale vero oggetto della successione temporale nonché del divenire storico, luogo in cui si manifesta l'estinzione delle sue possibilità d'esistenza. Se la libertà non riesce a trovare ubicazione nell'immobilità, nell'inazione e nell'identico, il rimpianto della dimensione temporale e dell'avvenire viene a configurarsi come moto di insurrezione dell'esistenza contro l'evidenza, colta in coscienza, e come tentativo di riappropriazione di uno spazio anche infimo di autonomia, per quanto illusoria ed apparente. Il luogo della riapertura al possibile è stato rintracciato nel percorso esistenziale individuale, in quanto è la vita del singolo soggetto, scandita dall'evento della nascita e dall'incombenza della morte, lo spazio in cui si oggettivizza tanto la coscienza dell'inermità quanto l'intuizione della straordinarietà di ciascuna esistenza particolare. E' stato messo inoltre in risalto che la conciliazione del decaduto con la temporalità non avvenga in risposta ad una presa di posizione precisa, secondo una scelta definitiva di una direzione da percorrere nel rispetto o in

contrapposizione all'evidenza cui si è pervenuti. L'argomentare di Cioran non conosce vere e proprie sintesi ma si acquieta nella mera coesistenza di differenti prospettive, che si aprono l'una all'altra, sotto la pressione dell'impossibilità pratica di trovare collocazione nel tempo. Quella che in queste pagine è stata definita la scelta esistenziale di vivere contro l'evidenza apre però le porte a una possibilità di accordo e pacificazione rispetto a un dualismo esasperato e costrittivo, che campeggia nell'intera argomentazione cioraniana. La scissione e la dicotomia sono infatti gli elementi peculiari e portanti dell'intera trattazione di Cioran, che riescono ad investire ogni aspetto della realtà e ogni categoria del pensiero. Il fenomeno umano è di fatti ascrivibile all'attività creativa del demiurgo, divinità negativa che si oppone a un dio pago della sua quiete e immobilità, che non avrebbe potuto acconsentire alla frammentazione dell'unità primordiale. La caduta nel tempo e la compromissione con la storia sono inoltre il frutto di una scelta tra una doppia alternativa, che trova esplicitazione nell'antitesi tra tempo e eternità. La caduta dal tempo infine sancisce la frattura tra coscienza ed esistenza, tra una visione consapevole e un'ingenua adesione all'attimo. In questo gioco di contrasti la tentazione di esistere, come speranza di ricollocarsi nel tempo, costituisce, nell'ossimorica soluzione di dotarsi di una conscia inconsapevolezza, una possibilità di superamento di un dualismo, dal punto di vista esistenzialistico, limitante e restrittivo. Se l'esistenza in ogni sua forma è stata equiparata ad un atto di fede, a un conferire valore a menzogne che dispensino l'uomo dall'ossessione paralizzante della certezza e dell'evidenza, il lucido che cerchi di ricollocarsi nel tempo ambisce all'arduo compito di vivere «due vite in una⁵», aspirazione per cui è richiesto uno sforzo doppio, un duplice atto di fede, cui è possibile piegarsi soltanto bistrattando la ragione, mettendo a frutto le discrepanze e le opacità

⁵Id., *La tentazione di esistere*, cit. p.214

di una chiaroveggenza⁶, che non si dimostra completa e perfetta. La decisione risolutiva di forzare nuovamente l'ingresso nella dimensione temporale decreta pertanto la collocazione dell'individuo in un luogo mediano, in cui le acquisizioni cui è pervenuta la coscienza non vengono dimenticate o cancellate per facilitare l'integrazione del soggetto nel divenire ma bensì rivalutate, in quanto nella loro applicazione sul piano pratico si rivela e palesa la straordinarietà di ogni singolo attimo, che continua ad avere luogo, al di là delle leggi di un rigido determinismo. Nell'esortazione di Cioran a imparare a pensare «contro i nostri dubbi e contro le nostre certezze⁷», a utilizzare criteri e metodi propri della coscienza contro sé stessa, viene quindi a delinearsi l'unica prospettiva in cui sia possibile accreditare il valore dell'essere e dell'esistenza a scapito del nulla e dell'inerzia, soluzione che, nella misura in cui impone di avallare l'indimostrabilità dell'esistenza, le conferisce quel valore intrinseco, di cui la lucidità l'aveva privata, per eccesso di rigore.

⁶Ibidem

⁷Ivi, p. 215

Scritti di Emil Michel Cioran

Pe culmile disperării, Fundația pentru literatură și artă « Regele Carol II », Bucarest 1934, ed. it.: *Al culmine della disperazione*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano 2012;

Lacrimi și Sfinti, Bucarest 1937, *Des larmes et de saints*, a cura di S. Stolojan, Editions de l'Herne, Paris 1986, ed. it.: *Lacrime e santi*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 2002;

Précis de décomposition, Gallimard, Paris 1949, ed. it.: *Sommario di decomposizione*, a cura di M. A. Rigoni, t. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano 2012;

Syllogismes de l'amertume, Gallimard, Paris, 1952, ed. it.: *Sillogismi dell'amarezza*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2009;

La tentation d'exister, Gallimard, Paris 1956, ed. it. : *La tentazione di esistere*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano 2012;

Histoire et utopie, Gallimard, Paris 1960, ed. it. : *Storia e utopia*, a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2008;

La chute dans le temps, Gallimard, Paris 1964, ed. it. : *La caduta nel tempo*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2011;

Le mauvais démiurge, Gallimard, Paris 1969, ed. it. : *Il funesto demiurgo*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 2006 ;

De l'inconvénient d'être né, Gallimard, Paris 1973, ed. it. : *L'inconveniente di essere nati*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di L. Zilli, Adelphi, Milano 2003;

Écartèlement, Gallimard, Paris 1979, ed. it. : *Squartamento*, a cura e tr. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2004;

Un mot sur Leopardi, Paris 1984, ed. it.: *Qualche parola su Leopardi*, tr. di P. Sodo, in M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani 1997;

Exercices d'admiration. Essais et portraits, Gallimard, Paris 1986; ed. it. : *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di M. A. Rigoni e L. Zilli, Adelphi, Milano 2005;

Aveux et anathèmes, Gallimard, Paris 1987; ed. it. : *Confessioni e anatemi*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 2007;

Entretiens, Gallimard, Paris 1995; ed. it. : *Un apolide metafisico. Conversazioni*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2009;

Cahiers 1957-1972, Gallimard, Paris 1997; ed. it. : *Quaderni 1957-1972*, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2007;

Cahier de Talamanca, Mercure de France, Paris 2000, *ed. it. : Taccuino di Talamanca*, a cura di Verena Von Der Heyden-Rynsch, traduzione di Cristina Fantechi, Adelphi, Milano 2011

L'intellettuale senza patria, Intervista con Jason Weiss, a cura di Antonio Di Gennaro, Mimesis, Milano- Udine 2014

Vivere contro l'evidenza, Intervista con Christian Bussy, a cura di Antonio Di Gennaro, tr.it. Massimo Carloni, La scuola di Pitagora, 2014

Bibliografia critica su E. M. Cioran

Boué, Simone

Prefazione a Quaderni 1957-1972, a cura di M. A. Rigoni, tr. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2007, pp.9-11

Carloni, Massimo

Cioran e la filosofia I, in “Filosofia e nuovi sentieri /ISSN 2282-5711”, 10 novembre 2013;

Cioran e la filosofia II, “Filosofia e nuovi sentieri /ISSN 2282-5711”, 26 gennaio 2014.

Ceronetti, Guido

Cioran, lo squartatore misericordioso, 1981, in *Squartamento*, a cura e tr. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2004, pp.11-19

Misericordia, che squartatore!, in "L'Espresso", 10 maggio 1981;

Cioran, misantropo appassionato, in "La stampa", 16 dicembre 1979;

Cioran, nostalgia d'oriente, in "La stampa", 28 settembre 1983;

Vi spiego chi è Evergete Meteco anzi Cioran, in "La stampa", 10 novembre 1984.

Di Gennaro, Antonio

Metafisica dell'addio, Aracne editrice, Roma 2011.

Rigoni, Mario Andrea

In compagnia di Cioran, a cura di F. Marabini, il notes magico, Padova, 2004;

Ricordando Cioran, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011;

*Intorno al *Precis de decomposition**, nota a *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 2004, pp. 223- 229

Tormenti meteoropatici e note sull'insonnia di Cioran, *Appunti da Ibiza*, in "Corriere della sera", 15 luglio 2011;

Quegli intellettuali millantatori davanti al nichilismo di Cioran, in "Corriere della sera", 28 luglio 2010;

Cioran, il nulla contro la storia, "Corriere della sera", 25 ottobre 2006;

Pensieri notturni come carte segrete, in "Corriere della sera", 19 ottobre 2001;

Denunciò con parole di fuoco tutte le menzogne del pensiero, "Corriere della sera", 21 giugno 2005.

Rizzacasa, Aurelio

Sentinella del nulla, Itinerari meditativi di E.M. Cioran, Morlacchi editore, 2006.

Rodda, Fabio

Cioran, l'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento, Mimesis, Bologna 2005.

Rubinelli, Renzo

Tempo e destino nel pensiero di E.M. Cioran, Aracne editrice, Roma 2014.

Scapolo, Barbara

Esercizi di de-fascinazione, Mimesis, Milano- Udine 2009.

Sorge, Valeria

recensione a A. M. Tripodi, *Cioran, metafisico dell'impossibile*, in *Filosofia Oggi*, III- IV, 1990, pp.653-654

Tripodi , Anna Maria

Cioran, metafisico dell'impossibile, Japadre, Roma- L'Aquila 1987;
recensione a *Cioran, Esercizi di ammirazione*, Saggi e ritratti, Milano 1995.