

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

El suicidio entre historia, ética y biopolítica:
Cioran y la tolerancia extrema a la existencia

Il suicidio tra storia, etica e biopolitica:
Cioran e la tolleranza estrema all'esistenza

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Dario Stabile

DIRIGIDA POR

Antonio Valdecantos Alcaide

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado en Filosofía

**El suicidio entre historia, ética y biopolítica: Cioran y la
tolerancia extrema a la existencia.**

**Il suicidio tra storia, etica e biopolitica: Cioran e la tolleranza
estrema all'esistenza.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Dario Stabile

Director

Antonio Valdecantos Alcaide

Madrid

Ringrazio tutti.

Sommario

RIASSUNTO	8
RESUMEN	9
ABSTRACT	10
Introduzione	11
PRIMA PARTE: Il suicidio visto nell'antichità.....	19
1.1 I Greci	19
1.2 Il suicidio di Socrate.....	19
1.3 Aristotele	24
1.4 Stoici	27
1.5 Storici e drammaturghi nell'antica Grecia	32
2. Il suicidio nell'antica Roma	38
2.1 L'etimologia della parola "suicidio"	38
2.2. Gli Annales di Tacito	41
2.3. Casi di morte volontaria	44
2.4 Casi di suicidi esemplari	45
2.5 Il suicidio di Catone	47
2.6 Eredità e confronti riguardanti il suicidio di Catone.....	49
2.7 Tratti distintivi del suicidio in epoca romana.....	51
2.8 Il ruolo della filosofia.....	52
3.1 Il suicidio attraverso le diverse religioni e culture	55
3.1.1 Fine della visione precristiana del suicidio	55
3.1.2 Cristianesimo.....	56
3.1.3 Cultura induista	60
3.1.4 L'Islam.....	61
3.1.5 L'ebraismo.....	65
3.1.6 Ricerche conclusive su religiosità e suicidio	68
Cap. 3.2.1 Suicidio in Giappone: Harakiri	71
3.3 Suicidio nell'antico Egitto	79
3.4 Visione del suicidio all'interno del medioevo	83
SECONDA PARTE: La visione dei pensatori dal 700' in avanti.....	88
4.1 Hume "Sul suicidio"	90
4.2 Kant	91
4.3.1 Goethe.....	96
4.3.2 I dolori del giovane Werther	97
4.3.3 L'aspetto romantico del suicidio	98

4.3.4 L'effetto Werther	99
4.4.1 Schopenhauer	100
4.4.2 Schopenhauer e Kant a confronto.....	102
4.4.3 Analisi conclusiva sul pensiero schopenhaueriano	108
4.5.1 Leopardi.....	111
4.5.2 Bruto minore	112
4.5.3 L'ultimo canto di Saffo.....	113
4.5.4 Dialogo di Plotino e di Porfirio	115
4.5.5 Operette morali.....	117
4.5.6 Frammento sul suicidio	119
4.6.1 Dostoevskij	122
4.6.2 Suicidio religioso in Dostoevskij	127
4.6.3 La parte giornalistica	129
4.6.3 La parte autobiografica	131
4.6.4 Analisi finale	133
4.7.1 Mainländer	137
4.7.2 L'autosoppressione dell'essere.....	139
4.7.3 Il suicidio di Dio	142
4.7.4 Le volontà, un'eredità Schopenhaueriana.....	144
4.7.5 Conclusioni su Mainländer	148
4.8.1 Durkheim.....	150
4.8.2 Cause extra-sociali.....	152
4.8.3 Suicidio egoistico	158
4.8.4 Suicidio altruistico	161
4.8.5 Suicidio anomico	162
4.8.6 Conclusioni su Durkheim.....	167
4.9.1 Wittgenstein	170
4.9.2 L'influenza esercitata da Schopenhauer.....	174
4.10.1 Cesare Pavese.....	176
4.10.2 Il decadentismo	176
4.10.3 Impegno politico	177
4.10.4 Il vizio assurdo	178
4.10.5 L'incomunicabilità.....	183
4.10.6 Le ultime parole	184
4.11.1 Camus.....	186
4.11.2 L'atteggiamento esistenziale	190

4.11.3 Camus su Husserl	191
4.12.1 Sartre e la libertà	193
4.12.2 Sartre e l'azione	198
4.12.3 Camus e Sartre a confronto.....	201
4.13.1 Marcuse ed "Il grande rifiuto"	202
4.13.2 Eros e Civiltà	205
4.13.3 Tra Marcuse e Sartre	207
TERZA PARTE: Emil Cioran	210
5.1.1 Introduzione a Emil Cioran	210
5.1.2 La sua Concezione del Suicidio.....	222
5.1.3 Metodologia	224
6.1 Parafrasi di un pessimista	225
6.2 Diari:	267
6.3 Epistole ed interviste:.....	308
6.4 Conclusione:	336
QUARTA PARTE: Il confronto con la biopolitica:	339
7.1 Introduzione alla biopolitica.....	339
7.2.1 Introduzione alla biopolitica relativa al suicidio.....	340
7.2.2 Genealogia della biopolitica	343
7.2.3 Biopolitica e biopotere	344
7.2.4 Nuda vita	349
7.2.4 Suicidio sociale	352
7.3 Filosofia della morte.....	353
7.4 Cioran e la biopolitica.....	356
8. Conclusione	359
9. Bibliografia.....	367

RIASSUNTO

Questa tesi affronta il tema del suicidio e della libertà individuale attraverso un'analisi approfondita delle sue implicazioni storiche, filosofiche e biopolitiche, evidenziando le tensioni tra autodeterminazione e responsabilità collettiva. In una prospettiva diacronica, si esamina come, nelle civiltà antiche di Grecia e Roma, il suicidio fosse concepito come un atto di autonomia e dignità personale, regolato da norme sociali e morali, e riconosciuto come una manifestazione di libertà individuale. Tuttavia, con l'avvento delle religioni monoteiste, il suicidio venne stigmatizzato e condannato come peccato, in virtù del principio della sacralità della vita e della subordinazione all'ordine divino. A partire da Epicuro fino a Schopenhauer e i pensatori moderni, la filosofia ha alternato interpretazioni che enfatizzano l'autonomia personale e visioni che riconducono il suicidio alla sofferenza umana e all'assurdità dell'esistenza.

Nel contesto biopolitico contemporaneo, il dibattito sul suicidio, sull'eutanasia e sul suicidio assistito è ulteriormente complesso e controverso. Le società moderne tentano di bilanciare il rispetto per la libertà individuale con la necessità di proteggere la vita e il benessere degli individui vulnerabili. La legislazione e l'etica pubblica devono confrontarsi con questioni di grande rilevanza, come la salute mentale, le condizioni di vita e la possibilità di garantire scelte libere ed informate.

Particolare attenzione viene dedicata alla visione filosofica di Emil Cioran, il cui pensiero getta una luce nuova e radicale sulla questione del suicidio. Per Cioran, la vita è intrinsecamente segnata dall'assurdità e dal dolore, ed il pensiero del suicidio rappresenta paradossalmente un momento di speranza all'interno della condizione umana, caratterizzata dalla sofferenza esistenziale e dalla disillusione verso il mondo. Tale riflessione mette in crisi il concetto stesso di suicidio, sottolineando come pensare e dibattere questo tema possa in realtà allontanarne l'esecuzione.

Attraverso un approccio interdisciplinare, che include filosofia, storia, religione e biopolitica la tesi analizza il suicidio non solo come un atto di libertà individuale, ma come un fenomeno che pone interrogativi profondi sull'esistenza umana, il rapporto tra individuo e società e la tensione tra autodeterminazione e vincoli morali e legali.

RESUMEN

Esta tesis aborda el tema del suicidio y la libertad individual a través de un análisis profundo de sus implicaciones históricas, filosóficas y biopolíticas, destacando las tensiones entre autodeterminación y responsabilidad colectiva. En una perspectiva diacrónica, se examina cómo, en las civilizaciones antiguas de Grecia y Roma, el suicidio se concebía como un acto de autonomía y dignidad personal, regulado por normas sociales y morales, y reconocido como una manifestación de libertad individual.

Sin embargo, con la llegada de las religiones monoteístas, el suicidio fue estigmatizado y condenado como pecado, en virtud del principio de la sacralidad de la vida y la subordinación al orden divino. Desde Epicuro hasta Schopenhauer y los pensadores modernos, la filosofía ha oscilado entre interpretaciones que enfatizan la autonomía personal y visiones que vinculan el suicidio al sufrimiento humano y a la absurdidad de la existencia.

En el contexto biopolítico contemporáneo, el debate sobre el suicidio, la eutanasia y el suicidio asistido se ha vuelto aún más complejo y controvertido. Las sociedades modernas intentan equilibrar el respeto por la libertad individual con la necesidad de proteger la vida y el bienestar de los individuos vulnerables. La legislación y la ética pública se enfrentan a cuestiones de gran relevancia, como la salud mental, las condiciones de vida y la posibilidad de garantizar decisiones libres e informadas.

Se presta especial atención a la visión filosófica de Emil Cioran, cuyo pensamiento arroja una luz nueva y radical sobre la cuestión del suicidio. Para Cioran, la vida está intrínsecamente marcada por la absurdidad y el dolor, y el pensamiento del suicidio representa, paradójicamente, un momento de esperanza dentro de la condición humana, caracterizada por el sufrimiento existencial y la desilusión con el mundo. Esta reflexión pone en crisis el concepto mismo de suicidio, subrayando cómo pensar y debatir este tema puede, en realidad, alejar su ejecución.

A través de un enfoque interdisciplinario, que incluye filosofía, historia, religión y biopolítica, la tesis analiza el suicidio no solo como un acto de libertad individual, sino como un fenómeno que plantea profundas preguntas sobre la existencia humana, la relación entre el individuo y la sociedad, y la tensión entre autodeterminación y restricciones morales y legales.

ABSTRACT

This thesis addresses the theme of suicide and individual freedom through an in-depth analysis of its historical, philosophical, and biopolitical implications, highlighting the tensions between self-determination and collective responsibility. From a diachronic perspective, it examines how, in the ancient civilizations of Greece and Rome, suicide was perceived as an act of autonomy and personal dignity, governed by social and moral norms, and recognized as a manifestation of individual liberty.

However, with the advent of monotheistic religions, suicide became stigmatized and condemned as a sin, due to the principle of the sanctity of life and subordination to divine order. From Epicurus to Schopenhauer and modern thinkers, philosophy has alternated between interpretations that emphasize personal autonomy and those that relate suicide to human suffering and the absurdity of existence.

In the contemporary biopolitical context, the debate on suicide, euthanasia, and assisted suicide has become increasingly complex and controversial. Modern societies strive to balance respect for individual freedom with the need to protect the lives and well-being of vulnerable individuals. Legislation and public ethics must grapple with critical issues, such as mental health, living conditions, and the ability to ensure free and informed choices.

Particular attention is given to the philosophical vision of Emil Cioran, whose thought sheds a new and radical light on the issue of suicide. For Cioran, life is intrinsically marked by absurdity and suffering, and the thought of suicide paradoxically represents a moment of hope within the human condition, characterized by existential suffering and disillusionment with the world. This reflection challenges the very concept of suicide, emphasizing how contemplating and debating this topic can, in fact, distance one from its execution.

Through an interdisciplinary approach, encompassing philosophy, history, religion, and biopolitics, the thesis analyzes suicide not only as an act of individual freedom but also as a phenomenon that raises profound questions about human existence, the relationship between the individual and society, and the tension between self-determination and moral and legal constraints.

Introduzione

La libertà individuale e l'autodeterminazione nella decisione del suicidio.

Nel vasto panorama delle tematiche connesse alla libertà individuale, una delle questioni più intime e complesse è rappresentata dal fenomeno del suicidio. Il suicidio, inteso come l'atto volontario di porre fine alla propria vita, è stato oggetto di dibattiti e riflessioni in tutte le epoche e culture. È un tema che attraversa le frontiere delle scienze sociali, della psicologia, della filosofia e della medicina, suscitando profonde considerazioni sulla libertà personale e sull'autodeterminazione.

La libertà individuale, come principio fondamentale delle società democratiche, sottolinea il diritto di ciascun individuo a prendere decisioni riguardo alla propria vita. Questo principio si estende anche alla sfera del suicidio, sollevando una serie di interrogativi etici e morali che mettono in discussione la capacità di un individuo di disporre liberamente del proprio destino. L'atto del suicidio, in questo contesto, diventa una manifestazione estrema della libertà individuale, in cui una persona sceglie consapevolmente di porre fine alla propria esistenza.

Tuttavia, la discussione sulla libertà individuale nel contesto del suicidio è complessa e intrisa di sfumature. Da un lato, sottolinea la necessità di rispettare la volontà autonoma di un individuo, mentre dall'altro solleva dubbi e preoccupazioni legati alla salute mentale, alle condizioni di vita e alle circostanze che possono influenzare la decisione di porre fine alla propria vita. L'equilibrio tra la tutela della libertà individuale e la protezione del benessere degli individui è una sfida costante nelle società contemporanee.

In questo contesto, il presente scritto si propone di approfondire il tema del suicidio, spaziando sui diversi tipi di suicidio, includendo anche il suicidio assistito e l'eutanasia, attraverso una lente focalizzata sulla libertà individuale. Esploreremo le implicazioni etiche e morali di tali questioni, cercando di comprendere come la società e la legge affrontino il difficile equilibrio tra il rispetto della volontà individuale e la protezione della vita umana. Questo viaggio analitico ci condurrà in un territorio intrinsecamente complesso, in cui la libertà individuale si scontra con le questioni più profonde relative all'autodeterminazione ed alla fine della vita.

La libertà individuale è un principio cardine nei dibattiti sul suicidio assistito e sull'eutanasia. Queste complesse questioni si concentrano sulla fondamentale domanda: chi dovrebbe avere il diritto di determinare il destino della propria vita, specialmente quando le condizioni di salute raggiungono livelli critici?

Le circostanze personali svolgono un ruolo cruciale in questo contesto. Non si può presunziosamente stabilire in anticipo che una vita sia degna o indegna di essere vissuta, e questa incertezza contribuisce a rendere il discorso sul suicidio, e sull'eutanasia, intricato e multiforme.

La necessità di affrontare sia il tema del suicidio che dell'eutanasia nel testo in questione deriva dalla loro intrinseca relazione concettuale e dalle implicazioni profonde che entrambi i concetti condividono in relazione all'autodeterminazione individuale in situazioni di fine della vita.

Entrambi il suicidio e l'eutanasia ruotano attorno alla questione fondamentale della libertà individuale di prendere decisioni sulla propria vita e sulla propria morte. Nel contesto del testo, questa libertà decisionale costituisce il filo conduttore che unisce questi due concetti. Il suicidio rappresenta l'estrema espressione di questa autonomia, in cui l'individuo decide in modo diretto di porre fine alla propria vita. D'altra parte, l'eutanasia coinvolge una terza parte, tipicamente un medico, ma mantiene l'elemento centrale della volontà individuale nel processo decisionale.

La discussione congiunta di suicidio ed eutanasia enfatizza l'importanza del rispetto per l'autodeterminazione in situazioni delicate legate alla fine della propria vita. Entrambi questi concetti mettono in evidenza che, indipendentemente dalla modalità o dalle circostanze specifiche, l'individuo dovrebbe avere il diritto di influenzare il corso della propria esistenza. Questo collegamento concettuale sottolinea quanto sia fondamentale rispettare la volontà dell'individuo in materia di fine vita, indipendentemente dalla scelta specifica tra suicidio o eutanasia.

Inoltre, includere entrambi questi aspetti consente una visione più completa e sfaccettata della questione, offrendo un'opportunità per esplorare le implicazioni etiche, morali e legali che sorgono quando si tratta di autodeterminazione riguardanti il proprio decesso. Questa analisi congiunta mira a sottolineare l'importanza di comprendere e rispettare la volontà individuale in

situazioni così sensibili e complesse, indipendentemente dalla forma specifica in cui questa volontà viene espressa.

La concezione di stabilire criteri rigidi che definiscono le condizioni sotto cui è accettabile continuare a vivere si scontra con la complessità della realtà umana. La decisione finale dovrebbe essere basata su una profonda comprensione delle circostanze, che richiede un accesso completo alle informazioni per coloro che ponderano l'opzione del suicidio.

La prospettiva a favore del suicidio assistito, persino per individui che non affrontano malattie irreversibili, si basa sulla dignità di permettere a ogni individuo di porre fine alla propria vita in un modo umano, come attraverso un farmaco letale, se lo desidera. Questo approccio sostiene che il diritto al suicidio dovrebbe essere accessibile tanto per coloro che sono ancora in grado di prendere decisioni autonome e tanto per chi, pur incapace di farlo autonomamente, desidera porre fine alle proprie sofferenze. Il rispetto per la volontà di quest'ultimo costituisce un principio fondamentale di questa prospettiva.

Spesso ci si immagina una situazione ideale in cui l'individuo è lucido e completamente informato quando si avvicina ad una circostanza simile. Tuttavia, è importante notare che la decisione di suicidarsi non implica danni diretti ad altri individui. Nonostante possa causare dolore emotivo, tali effetti non dovrebbero limitare la capacità di un individuo di prendere decisioni sulla propria vita. Pertanto, la situazione ideale è quella in cui il diritto di autodeterminarsi è rispettato, a meno che non si infliggano danni diretti agli altri.

Nel contesto delle decisioni sull'eutanasia, esiste la convinzione comune che quando una persona perde la capacità di muoversi e diventa inabile al compimento di qualsiasi azione, la società dovrebbe impegnarsi a preservare e rispettare il loro diritto decisionale, garantendo una parità di libertà rispetto al periodo in cui avevano piena autonomia fisica. Tuttavia, emerge una domanda intrigante: la maggior parte dei suicidi è il risultato di momenti temporanei di disagio. Se una persona decide di porre fine alla propria vita a causa di una situazione temporanea di sofferenza, dovrebbe avere il diritto di farlo senza interferenze esterne? La risposta potrebbe variare, ma in ogni caso, la volontà individuale dovrebbe essere quella che prevale.

L'idea di una cosiddetta "patente di suicidio", in cui un'autorità decide a nome di un individuo se può porre fine alla propria vita, è problematica. Come, ad esempio, la controversia riguardante le leggi sull'eutanasia. Nessuna entità,

all'infuori dell'individuo stesso, dovrebbe disporre della vita dell'altro da sé. Anche se alcune persone possono compiere scelte ingiuste o inconsapevoli, è importante che ognuno sia responsabile delle proprie azioni e possa in ogni momento poter decidere ogni aspetto della propria vita e financo sulle sorte della vita stessa che sta vivendo. Accettare una morale paternalistica in cui lo Stato o altre istituzioni decidono per gli individui è un modo per rinunciare alla propria libertà.

Così come, l'argomento basato sulla sacralità della vita è spesso evocato come controargomento al suicidio ed all'eutanasia. Questa prospettiva sostiene che la vita non sia soggetta alle decisioni individuali, ma appartenga a un'entità divina o ad una legge superiore. Tuttavia, la questione riguardante entità metafisiche rientra nella sfera privata dell'individuo, dato che la vita che conduce la persona in questione può essere già marcata da un sistema di credenze che egli decide di adottare. Per tale ragione, se la propria spiritualità condanna il togliersi la vita, la persona in questione si suppone essere già consapevole delle conseguenze che dovrebbe affrontare dopo tale gesto. Mentre, se la spiritualità di un'altra categoria di persone, condanna che un terzo possa togliersi la vita, questo andrebbe evitato in quanto vi sarebbe un problema di intromissione e di paternalismo.

Nel contesto del suicidio, un'altra discussione che si manifesta spesso si concentra sull'importanza di chiedere aiuto e sull'intervento da parte di professionisti della salute mentale o di familiari e amici. Tuttavia, è cruciale riconoscere che la decisione di chiedere o accettare aiuto deve rimanere una scelta personale, in linea con il principio fondamentale della libertà individuale.

Nel contesto della libertà individuale, l'idea di chiedere aiuto può variare notevolmente da persona a persona. Ciò che per alcuni rappresenta un atto di cura e supporto, potrebbe essere percepito da altri come un'ingerenza indesiderata o una limitazione della propria autonomia. Pertanto, è importante rispettare la diversità delle reazioni e delle prospettive delle persone in situazioni di crisi.

Il concetto chiave qui è che, se una persona non chiede esplicitamente aiuto o non desidera essere aiutata, non dovrebbe essere sottoposta ad una forte pressione sociale per ricevere assistenza contro la sua volontà.

Forzare una persona a ricevere aiuto potrebbe essere controproducente e addirittura dannoso, poiché potrebbe creare ulteriori tensioni, alienare la persona e minare il rapporto di fiducia tra l'individuo e chi sta cercando di aiutarlo.

Inoltre, la fornitura di strumenti adeguati a consentire a ciascun individuo di prendere decisioni consapevoli e ponderate sulla propria vita è essenziale per promuovere il rispetto della libertà individuale. Ciò significa garantire che le persone abbiano accesso a informazioni accurate, a risorse per la salute mentale ed a servizi di supporto, in modo che possano prendere decisioni basate su una comprensione completa delle loro opzioni e delle conseguenze potenziali.

Questo approccio mira a superare il paternalismo legale che potrebbe limitare la libertà di un individuo sulla propria vita. Invece di imporre decisioni da un punto di vista esterno, si tratta di mettere l'individuo al centro del processo decisionale e di rispettarne la capacità di autodeterminazione, anche nelle situazioni più delicate e complesse.

In questo modo, si promuove un equilibrio tra la protezione della vita umana e il rispetto per la libertà individuale, consentendo a ciascun individuo di esprimere la propria volontà in modo responsabile e informato.

All'interno del dibattito sulla libertà individuale nelle decisioni relative al fine della vita, il testamento biologico emerge come un elemento di fondamentale importanza. Esso rappresenta un documento legale che consente a un individuo di esprimere in anticipo le proprie volontà riguardo alle cure mediche e ai trattamenti desiderati quando si trova in una condizione in cui non è più in grado di prendere decisioni in modo autonomo. Questo strumento, se rispettato, assicura che le preferenze dell'individuo vengano prese in considerazione anche quando non è in grado di comunicarle direttamente.

Tuttavia, la complessità del dibattito emerge in modo acuto quando si tratta di malattie degenerative del cervello o condizioni che alterano profondamente la capacità cognitiva di un individuo.

In tali circostanze, può verificarsi un conflitto tra ciò che è stato indicato nel testamento biologico e la realtà attuale della persona. La persona potrebbe essere diversa rispetto a quanto previsto nel testamento biologico, anche se giuridicamente resta la stessa.

La decisione di rispettare o meno il testamento biologico in queste situazioni diventa quindi una questione complessa e delicata. È essenziale

considerare ogni caso individualmente, prendendo in considerazione le sfumature e le circostanze specifiche.

È importante riflettere sulla volontà originaria dell'individuo, ma anche sulle nuove condizioni fisiche e cognitive che potrebbero aver influito sulla sua prospettiva.

Inoltre, il rispetto del testamento biologico dovrebbe avvenire nel rispetto delle leggi e delle normative vigenti, garantendo un equilibrio tra la volontà dell'individuo e la necessità di proteggere il benessere delle persone coinvolte, compresi i medici e i familiari.

In definitiva, la capacità di prendere decisioni potrebbe essere limitata quando una persona è in una situazione di inabilità grave. Tuttavia, stabilire chi ha il diritto di decidere al suo posto è complesso. In tali circostanze, è fondamentale bilanciare il rispetto per la volontà dell'individuo con la protezione del suo benessere.

Nella complessità delle decisioni relative al fine vita, emerge chiaramente la responsabilità individuale nel contesto delle scelte personali. Le persone sono responsabili delle proprie azioni e delle decisioni che prendono, ma è altrettanto vero che devono affrontare circostanze che non possono controllare. La vita è intrinsecamente costellata di incertezze e casualità, e la nostra capacità di adattamento è essenziale per navigare tra le sfide che essa ci pone.

Allo stesso tempo, è fondamentale sviluppare una prospettiva stoica nell'affrontare le avversità. Quella che viene considerata comunemente malasorte e le sfide fanno parte inevitabile della vita umana, variando dalle situazioni minori, come una giornata di pioggia imprevista, ad eventi estremamente più gravi, come una malattia terminale. Affrontare ogni situazione nel vario spettro delle esperienze umane, soprattutto in situazioni di fine vita, può rivelarsi estremamente difficile, ma è un aspetto ineluttabile dell'esistenza umana.

Nel contesto delle decisioni relative al fine vita, l'incertezza e l'imprevedibilità degli eventi possono manifestarsi in modo particolarmente acuto, poiché le decisioni riguardano la sopravvivenza stessa di un individuo.

Tuttavia, è altresì importante riconoscere che alcuni avvenimenti possono portare cambiamenti inaspettati nella vita di un individuo, influenzando la validità delle sue volontà precedentemente espresse.

Pertanto, la riflessione sulle decisioni relative al fine vita richiedono una profonda considerazione delle sfumature e delle circostanze specifiche, insieme ad una dose di stoicismo nell'affrontare le sfide inaspettate che la vita ci presenta. In questo modo, si riconosce la responsabilità individuale nelle decisioni, ma si tiene anche conto delle inevitabili incertezze e casualità che caratterizzano l'esperienza umana.

Chi decide di suicidarsi non è solamente una vittima, ma anche l'autore dell'azione che porta alla morte. Il suicidio è un atto deliberato e autonomo, in cui l'individuo prende una decisione personale di porre fine alla propria vita.

Questo aspetto è importante da riconoscere quando si affronta il tema del suicidio, poiché mette in luce il fatto che le persone che scelgono questa via non sono semplicemente passive vittime delle circostanze, ma agiscono attivamente.

È altrettanto importante comprendere che, in un contesto più ampio, siamo tutti influenzati dalle circostanze esterne e dalle variabili impreviste che caratterizzano la vita.

Come scritto precedentemente, la vita è intrinsecamente caratterizzata da eventi al di fuori del nostro controllo. Questi eventi possono includere sfide, difficoltà e circostanze che possono influenzare profondamente le nostre vite.

In altre parole, sebbene l'individuo che sceglie il suicidio sia l'autore diretto di tale decisione, dobbiamo anche riconoscere che molte variabili, come la salute mentale, le esperienze personali, le pressioni sociali e le situazioni di vita, possono contribuire a creare un contesto in cui tale scelta diventa una possibilità.

Questo contesto spesso comprende fattori che possono sfuggire al nostro dominio e che possono avere un impatto significativo sulle nostre vite.

Per queste ragioni c'è la necessità di una visione equilibrata del suicidio, in cui riconosciamo sia la responsabilità individuale delle decisioni prese, sia il fatto che tutti noi siamo in un certo senso influenzati e plasmati dalle circostanze esterne che possono rendere alcune scelte più probabili o più difficili da evitare.

Le azioni delle persone sono il risultato di una complessa interazione tra fattori interni ed esterni. Le condizioni di vita, le esperienze passate, la salute mentale e fisica, e persino le relazioni interpersonali possono esercitare un'influenza significativa sulle decisioni individuali. Pertanto, attribuire la responsabilità individuale in modo assoluto può essere problematico.

Questo non significa che l'individuo non abbia alcuna responsabilità sulle proprie azioni. Al contrario, sottolinea l'importanza di considerare il contesto e le sfide che ciascun individuo può dover affrontare. La comprensione di queste sfide può portare ad un approccio più compassionevole e comprensivo nei confronti di coloro che considerano il suicidio come un'opzione.

Invece di continuare a guardare l'atto del suicidio come un tabù, dovremmo cercare di comprendere le motivazioni profonde e le circostanze che lo circondano. Questo approccio permette di affrontare il tema del suicidio in modo più completo, cercando soluzioni che promuovano la salute mentale, il supporto sociale e la consapevolezza.

Riconoscere la complessità delle circostanze umane può contribuire a una visione più compassionevole e solidale della società verso coloro che affrontano tali sfide.

Se ne conclude che il dibattito sul suicidio è intriso di complessità e sfumature che ruotano attorno alla libertà individuale, alla responsabilità personale e alle circostanze esterne che influenzano le nostre vite.

Mentre continuiamo a esaminare le questioni legate al suicidio, è essenziale mantenere una prospettiva equilibrata, riconoscendo sia l'autonomia individuale nella presa di decisioni sia il contesto più ampio in cui queste decisioni si formano.

Guardando avanti, possiamo trovare valore nell'approfondire la storia di come l'umanità ha affrontato il suicidio nelle diverse epoche. Tale analisi può offrire preziosi approfondimenti su come le società e le culture hanno compreso e reagito al suicidio nel corso del tempo, inclusi gli approcci legali, etici e morali adottati.

Questa indagine storica può aiutarci a contestualizzare meglio il dibattito contemporaneo e ad informare le nostre future discussioni sulla libertà individuale, la responsabilità e il diritto alla vita.

In ultima analisi, il tema del suicidio continuerà a richiedere un dialogo aperto e riflessivo, con l'obiettivo di bilanciare il rispetto per l'autonomia individuale con una consapevolezza delle sfumature e delle complessità che permeano questa delicata questione umana.

PRIMA PARTE: Il suicidio visto nell'antichità

1.1 I Greci

In questa fase, ci sarà un'analisi della visione contemporanea del suicidio, esaminando le sue radici e le influenze che provengono dall'antica Grecia. L'obiettivo principale è comprendere come le percezioni e le valutazioni culturali sviluppatesi in epoche passate abbiano contribuito a modellare la nostra attuale comprensione dell'atto suicida, delle considerazioni etiche ad esso associate e delle sue implicazioni nella società moderna. Allo stesso tempo, si esplorerà come nel corso del tempo siano avvenuti cambiamenti significativi nel modo in cui la società affronta e discute la questione del suicidio. Questo approccio permetterà non solo di gettare luce sulle origini di alcune delle idee e delle preoccupazioni contemporanee legate al suicidio, ma anche di evidenziare come queste siano state plasmate e trasformate nel corso della storia, riflettendo le mutevoli dinamiche sociali, culturali e filosofiche.

1.2 Il suicidio di Socrate

Nonostante il fatto che molti studiosi abbiano sostenuto che la morte di Socrate non fosse un suicidio, ci sono diversi autori che supportano la tesi per cui Socrate abbia commesso suicidio.

L'approccio sfumato di Platone al suicidio, che permette il suicidio solo in circostanze limitate, potrebbe costituire un punto di partenza utile per le discussioni moderne sull'etica del suicidio.

Le posizioni di Platone riguardo al suicidio sono intricate e sfaccettate, caratterizzate da diversi argomenti chiave. In linea generale, sembra che Platone consenta il suicidio solamente in circostanze molto specifiche, ad esempio quando la vita di un individuo diviene insopportabile a causa di malattie gravi o altre situazioni eccezionali.

Tuttavia, egli argomenta che il suicidio sia moralmente sbagliato nella maggior parte dei casi poiché implica un rifiuto del valore intrinseco della vita e un inadempimento dei doveri nei confronti della società e degli dèi.

Socrate riveste un ruolo di rilievo nelle concezioni di Platone sul suicidio poiché viene spesso considerato un esempio paradigmatico del tipo di individuo che potrebbe essere moralmente giustificato nel compiere il gesto estremo del

suicidio. Nell'opera di Platone, Socrate è dipinto come un filosofo profondamente devoto all'adozione di uno stile di vita virtuoso e disposto a fronteggiare la morte anziché compromettere i suoi principi etici. In tal senso, Socrate incarna il prototipo dell'individuo che potrebbe essere giustificato nel compiere il suicidio qualora si trovasse di fronte a una sofferenza insostenibile o fosse chiamato a soddisfare un obbligo nei confronti delle divinità.

Ciò nonostante, Platone rappresenta altresì Socrate come una figura profondamente impegnata nella difesa della giustizia e disposta ad accettare le conseguenze delle sue azioni, anche se ciò comportasse la morte. Questa tensione intrinseca tra l'aderenza di Socrate alla virtù ed il suo intransigente impegno per la giustizia costituisce l'elemento centrale delle concezioni di Platone sul suicidio.

Tale contrapposizione tra virtù e giustizia contribuisce a spiegare la complessità e l'articolazione delle opinioni di Platone sull'argomento del suicidio. Attraverso l'analisi della vita e degli insegnamenti di Socrate, Platone si prefigge di esplorare in modo meticoloso e profondo le implicazioni etiche e filosofiche del suicidio, proponendo un approccio critico e stimolante all'argomento.

Socrate era fermamente convinto che fosse preferibile la morte piuttosto che tradire i propri principi, ed il suo eventuale atto suicida può essere visto come un mezzo per rimanere coerente con le sue convinzioni più profonde.

La filosofia di Socrate si impennava sull'idea centrale secondo cui la ricerca della saggezza e della virtù costituisce il fine supremo della vita umana e che non si dovesse mai derogare da questi valori, nemmeno di fronte alla minaccia della morte. Optando per la morte anziché tradire le proprie convinzioni, Socrate dimostrò il suo saldo impegno verso tali principi e la sua determinazione a seguirli fino alle estreme conseguenze¹.

Tuttavia, è opportuno evidenziare che non tutti gli studiosi condividono tale prospettiva. Alcuni argomentano che il suicidio non sia mai una scelta saggia e che la morte di Socrate rappresenti una tragica perdita. Altri ritengono che il suicidio di Socrate possa essere stato determinato da altri motivi, come il desiderio di sfuggire ai turbolenti eventi politici del suo periodo storico o la paura di invecchiare e subire una declinazione delle sue facoltà mentali.

¹ Christensen, 2017: 28-34.

Il suicidio di Socrate solleva interrogativi sulla sua saggezza, poiché gli interlocutori di Platone nel Fedone e nel Critone argomentano che la sua scelta di morire possa essere stata avventata ed ingiusta. Cebete nel Fedone suggerisce che Socrate agisce irrazionalmente, poiché dovrebbe desiderare di rimanere in vita con gli dèi che si prendono cura degli esseri umani.

Simmia nel Fedone implica che Socrate agisce in modo vizioso, poiché il suicidio potrebbe comportare ingiustizia verso gli dèi e gli amici. Nel Critone, Critone obietta che Socrate tradisce i principi di virtù che ha professato per tutta la vita se sceglie di morire anziché vivere².

Queste obiezioni si basano sulla virtù, in particolare sulla pietà e la giustizia, e suggeriscono che il suicidio di Socrate potrebbe minare la sua eudemonia se compiuto in modo vizioso. Curiosamente, nessun interlocutore obietta che la morte sia intrinsecamente negativa, suggerendo che, per Socrate, la valutazione della morte è influenzata dalla moralità delle circostanze del suo suicidio.

Platone offre due distinte risposte alla questione della saggezza del suicidio di Socrate. Nella versione presentata nel Fedone, Socrate argomenta che il suicidio è una scelta ragionevole poiché consentirà a lui di conseguire i suoi obiettivi nell'aldilà, dove prevede di interagire con dèi superiori e acquisire saggezza. Questa risposta si basa sull'implicito presupposto che sia razionale abbandonare qualcosa di positivo per ottenere qualcosa di superiore.

Tuttavia, emergono due principali preoccupazioni riguardo a questa risposta. Innanzitutto, essa potrebbe essere considerata una dichiarazione di fede fondata sulla speranza di Socrate riguardo ad un aldilà migliore, senza una certezza effettiva. Inoltre, questa risposta non affronta l'accusa di Simmia che Socrate agisce in modo vizioso morendo ora, senza considerare il modo in cui ha trattato gli dèi e gli amici in questa vita.

La seconda preoccupazione sollevata è che Socrate afferma di agire in conformità ad una necessità divina nel suicidio, ma questa affermazione non è difesa in modo esplicito o approfondito. Pertanto, rimane incerto se Socrate abbia affrontato adeguatamente l'accusa di agire in modo vizioso nei confronti degli dèi e degli amici terreni.

² Ibidem.

Nel dialogo Critone di Platone, Socrate risponde a un'accusa di Critone, in cui quest'ultimo suggerisce che la decisione di Socrate di accettare la morte è irragionevole e ingiustificata. La risposta di Socrate è strutturata attorno alla priorità degli ideali etici rispetto ai beni materiali e alle circostanze di vita.

Socrate pone l'accento sull'importanza dei beni etici, come la virtù e l'agire giustamente, rispetto ai beni non etici come la salute o la ricchezza. Egli sostiene che quando si tratta di scegliere tra beni etici e non etici, la giustizia dovrebbe sempre prevalere e orientare la scelta, senza ulteriori considerazioni. La perdita di beni non etici, secondo Socrate, non può mai compensare la perdita di beni etici.

Socrate afferma che può agire in modo virtuoso solo se sceglie di morire secondo le leggi della sua città, Atene, e seguendo la volontà divina. In sua opinione, la continuazione della sua vita comporterebbe un comportamento ingiusto, poiché non potrebbe rispettare le leggi della città e sarebbe escluso dalla partecipazione alla vita cittadina.

Questo gli impedirebbe anche di perseguire la filosofia in modo virtuoso, poiché non potrebbe parlare convincentemente di virtù se avesse violato le leggi della sua città.

Inoltre, Socrate argomenta che la sua decisione di morire è prudenzialmente giustificata, sia per lui che per i suoi cari. Se scegliesse di sfuggire alla condanna a morte, dovrebbe vivere come esule in un'altra città, privato di molti benefici che contribuirebbero a una vita buona e virtuosa. Inoltre, la sua sopravvivenza potrebbe comportare danni sia per lui che per i suoi amici e familiari, poiché essi potrebbero essere perseguitati per averlo aiutato a fuggire.

Nel dialogo filosofico Gorgia di Platone, emerge un concetto centrale: la qualità della vita è più significativa della sua durata. Platone sottolinea l'importanza di perseguire una vita di virtù e saggezza anziché prolungare passivamente l'esistenza. Questo approccio enfatizza che il valore fondamentale risiede nella bontà della vita vissuta, piuttosto che nella mera longevità.

Tuttavia, Platone riconosce l'esistenza di situazioni in cui la virtù diventa irraggiungibile o insostenibile. In tali circostanze, egli sostiene che il ricorso al suicidio potrebbe essere una scelta moralmente giustificabile. Questo concetto trova eco nella decisione di Socrate di affrontare la morte piuttosto che subire

una vita che avrebbe compromesso la sua virtù e, di conseguenza, la sua eudemonia³.

In conclusione, Platone ammette che ci sono contesti in cui la morte può rappresentare una scelta preferibile rispetto alla persistenza in una vita che non consente di mantenere o raggiungere uno stato di eudemonia, ovvero realizzazione e benessere in senso profondo.

Un'argomentazione più robusta che sostiene la responsabilità di Socrate per la sua morte dovrebbe tenere conto delle vedute di Platone sulla responsabilità. Secondo Platone, Socrate può essere considerato responsabile della sua morte solo se la sua morte è avvenuta in modo volontario. In altre parole, Socrate deve aver compiuto una scelta consapevole di morire. Questo è essenziale per determinare la responsabilità.

Nel contesto delle opere di Platone, emerge chiaramente che Socrate ha avuto un ruolo attivo nel suo processo e nella sua condanna a morte. Ha accettato di rimanere in carcere e di bere il veleno nonostante nel Critone si legge come gli fosse stato offerto di scappare ed evitare la pena. Inoltre, Socrate ha costantemente affermato di fare ciò che gli sembra migliore per sé. Questo dimostra che le sue azioni erano frutto di scelte consapevoli e ponderate. La sua responsabilità è confermata da queste affermazioni e azioni.

Una possibile obiezione è che Socrate non ha scelto di morire, come fatto in sé, ma ha scelto di agire in modo giusto, e la morte è stata una conseguenza inevitabile. Tuttavia, Platone suggerisce che Socrate ha scelto ciò che gli sembrava giusto, incluso il corso delle azioni che ha portato alla sua morte. Anche se la morte era una conseguenza, Socrate ha scelto volontariamente di seguire questo percorso come la scelta migliore per sé.

Un'altra possibile obiezione è che Socrate è stato costretto dalle circostanze a fare questa scelta, e quindi la sua responsabilità è compromessa. Tuttavia, secondo Platone, anche in situazioni costrittive, una persona può essere responsabile delle proprie scelte se sceglie ciò che sembra giusto per sé. Pertanto, Socrate può essere considerato responsabile delle sue azioni, compresa la scelta di bere il veleno, anche se agiva sotto una sorta di pressione da parte della città o della giustizia.

³ *Ibidem.*

Inoltre, Platone suggerisce che Socrate potesse essere guidato da una sorta di potere o abilità divina, il daimonion, che lo aiutava a prendere decisioni corrette anche in assenza di conoscenza diretta del bene. Questo dimostrerebbe ulteriormente la sua responsabilità⁴.

In conclusione, secondo Platone, Socrate può essere considerato responsabile delle sue azioni, compresa la scelta di morire, in quanto queste azioni sono state il risultato di scelte consapevoli, guidate da ciò che Socrate riteneva essere giusto per sé. Anche in situazioni costrittive, la responsabilità di Socrate rimane valida.

In definitiva, si può affermare che Platone delineasse una distinzione chiara tra il suicidio accettabile e quello inaccettabile. Egli considerava moralmente accettabile il suicidio motivato da un desiderio di onore o dal senso di sacrificio per il bene della società o dello Stato, definendolo nobile e lodevole. Tuttavia, condannava il suicidio dovuto alla codardia, considerandolo una fuga dalla responsabilità o dalle difficoltà⁵.

1.3 Aristotele

I testi di Aristotele rivelano che Aristotele fosse contrario al suicidio apparentemente incondizionatamente, senza tener conto delle motivazioni sottostanti. Tuttavia, l'approccio di Aristotele alla questione si discosta da quello di altri filosofi dell'epoca, come i pitagorici, che basavano la loro opposizione al suicidio su ragioni religiose, mentre Aristotele cerca di fondare filosoficamente la sua posizione.

Nel contesto della sua teoria etica, Aristotele formula principalmente due accuse contro il suicidio: quella di codardia e quella di ingiustizia. La prima accusa di codardia, inizialmente espressa in modo categorico, sembra essere più sfumata alla luce delle evidenze testuali indirette. Queste evidenze suggeriscono che Aristotele riconosca la possibilità di casi di suicidio in cui il comportamento dell'agente potrebbe essere interpretato come un'istanza di incontinenza, anziché come un segno di un carattere moralmente vizioso. Tuttavia, questa

⁴ Christensen, 2017: 25.

⁵ Christensen, 2017: 19.

qualificazione non esonera moralmente l'atto del suicidio in sé, poiché quest'ultimo violerebbe comunque i principi fondamentali della giustizia.

La seconda accusa, quella di ingiustizia, potrebbe non essere altrettanto evidente per il lettore moderno. Tuttavia, è possibile formulare un'interpretazione plausibile del modo in cui il suicidio possa danneggiare la comunità cittadina. Tale interpretazione si basa sulla concezione originale di Aristotele riguardo alla natura e alla funzione principale della comunità politica. Il suicida viene paragonato a un disertore dall'esercito, e ciò sottolinea il danno arrecato alla struttura e al bene comune della polis.

Aristotele, all'interno dell'Etica Nicomachea, esplora la possibilità di commettere ingiustizia verso sé stessi. Argomentando che le azioni giuste sono regolate dalla legge in base alle diverse virtù. Ad esempio, la legge proibisce l'atto di uccidersi, implicando che il suicidio costituirebbe una trasgressione legale. Quando un individuo danneggia intenzionalmente un altro in violazione della legge, si configura un atto di ingiustizia nei confronti dell'altro.

Tuttavia, Aristotele sostiene che quando un individuo si infligge danno da solo, potrebbe sembrare che stia commettendo ingiustizia verso sé stesso. Egli sottolinea che, in realtà, tale azione è contraria alla ragione e, quindi, in contrasto con la legge stessa. Di conseguenza, l'ingiustizia è commessa non verso sé stessi, ma piuttosto verso la comunità o la città nel suo insieme.

Aristotele distingue tra coloro che commettono ingiustizia in modo sporadico, ma non sono completamente malvagi, e coloro che sono completamente perversi. Egli argomenta che il primo gruppo non commette ingiustizia verso sé stesso poiché non è completamente malvagio, mentre il secondo potrebbe farlo, ma questa è una categoria differente.

Inoltre, egli enfatizza che commettere ingiustizia è più grave che subirla, poiché è associato al vizio e al biasimo, mentre subire ingiustizia non implica vizio o ingiustizia.

Queste visioni erano influenzate dalla cultura dell'onore e della vergogna dell'antica Grecia, e riflettevano la complessità delle opinioni sulla moralità del suicidio in quel periodo. Sebbene le leggi o le prescrizioni potessero variare, era evidente che una distinzione tra suicidio onorevole e codardo era ampiamente riconosciuta, con il primo considerato accettabile e persino lodevole, ed il secondo soggetto a condanna sociale.

In effetti, il suicidio menzionato nell'ultimo capitolo dell'ultima opera citata sembra essere un aspetto marginale della discussione di Aristotele. Il suo interesse principale è rivalutare se un individuo possa trattarsi ingiustamente, e l'idea del suicidio emerge come il caso più plausibile di ingiustizia verso sé stessi, dato che gli altri scenari di autolesionismo sono scarsamente realistici.

Aristotele sottolinea che nessuno può commettere adulterio con la propria moglie o violare la propria casa o rubare dalla propria proprietà, sottolineando l'irrealismo di tali situazioni.

Pertanto, risulta utile citare integralmente il passaggio pertinente per ottenere una comprensione più approfondita:

"La legge non ordina ad un individuo di togliersi la vita, e ciò che la legge non ordina esplicitamente vieta. Quando un individuo viola volontariamente la legge danneggiando un altro individuo (tranne che in caso di legittima difesa), agisce ingiustamente [...] e chi, spinto dall'ira (δι' ὀργῆν), si pugnala volontariamente va contro la ragione corretta (ὀρθὸν λόγον), e la legge non lo permette; quindi, sta agendo ingiustamente. Ma verso chi? Certamente verso lo stato (πόλις), non verso sé stesso. Poiché lui subisce volontariamente, ma nessuno subisce volontariamente ingiustizia. Questa è anche la ragione per cui lo stato punisce; un certo degrado dei diritti civili (ἀτιμία) è associato a chi si toglie la vita, con l'argomento che sta trattando ingiustamente lo stato." ⁶

Il giudizio di Aristotele afferma che il suicidio costituisce una violazione nei confronti dello stato, ed è quindi colpevole di una trasgressione legale e, di conseguenza, razionale. Questo completa il suo punto precedente secondo cui chiunque metta la propria vita nelle proprie mani dimostra un carattere codardo, sebbene tale punto richieda alcune qualifiche.

L'impressione iniziale è che Aristotele prenda una svolta legalistica in questo punto, sostenendo che chiunque si uccida violi non solo i requisiti della virtù, ma anche le norme legali accettate da una polis. Tuttavia, sarebbe affrettato concludere che Aristotele concepisse i domini legale e morale come separati, come comunemente li concepiamo oggi.

I requisiti della moralità sono quasi universalmente sovrapponibili ai requisiti della legge, che siano le leggi effettive di una certa polis o la loro versione idealizzata.

⁶ Aristotele, *Etica nicomachea* III 7, 1116a12-15; V 11, 1138a6-14.

Tuttavia, il passaggio citato presenta molte sfide interpretative. L'argomento principale contro il suicidio si basa fortemente sul principio generale "ciò che la legge non ordina esplicitamente vieta", il quale appare immediatamente discutibile. Molti commentatori hanno trovato difficile conciliare questa affermazione con l'opera di Aristotele, spesso ricorrendo a spiegazioni aggiuntive.

Inoltre, diversi manoscritti esistenti dell'Etica Nicomachea escludono completamente la frase chiave, portando a diverse interpretazioni tra i traduttori. Ad esempio, Terence Irwin, contrariamente a Ross e agli studiosi precedenti, opta per una lettura alternativa e traduce la frase come:

"Ci è legalmente vietato di toglierci la vita". Rackham, pur mantenendo la frase controversa, suggerisce una lettura più plausibile del principio: "ogni forma di omicidio che [la legge] non permette esplicitamente, essa vieta".

Quest'ultima interpretazione è coerente con il contesto della discussione e potrebbe essere vista come un riferimento indiretto al precedente di Socrate⁷.

Queste difficoltà testuali non ci consentono di respingere facilmente l'accusa di Aristotele riguardo all'ingiustizia del suicidio. Tuttavia, il fatto che Aristotele dedichi la maggior parte del capitolo a dimostrare che un suicida commette un'offesa contro la polis piuttosto che contro sé stesso, e parli molto poco a difesa dell'assunto di base che sia stata commessa un'ingiustizia, è piuttosto peculiare.

Aristotele presume che il suicidio abbia arrecato danno a qualcuno e la domanda principale riguarda chi dei due sia stato danneggiato. Tuttavia, poiché nessuno agirebbe volontariamente in modo ingiusto verso sé stesso ed il giusto e l'ingiusto coinvolgono sempre più di una persona, deve essere lo stato a subire l'ingiustizia a causa del suicidio di un cittadino⁸.

1.4 Stoici

Lo Stoicismo includeva il concetto dell'accettazione del suicidio come parte del suo sistema di pensiero. Questa accettazione si basava sulla loro

⁷ Zavaliy, 2019: 319–336.

⁸ *Ibidem*.

visione della vita in conformità con la natura, in cui la virtù era l'unico bene, e il vizio era l'unico male, mentre tutto il resto era considerato indifferente.

Tra queste cose indifferenti, c'erano quelle cosiddette preferite che erano in accordo con la natura, come la vita stessa, e quelle non preferite che andavano contro la natura, come la morte.

Gli Stoici ritenevano che gli esseri umani avessero un impulso innato verso l'autopreservazione e che cercassero naturalmente ciò che era preferito. Questo comportamento virtuoso era chiamato *kathêkonta* o doveri adeguati.

Gli Stoici distinguevano tra doveri che non dipendevano dalle circostanze e doveri che potevano variare a seconda delle circostanze straordinarie. Il suicidio rientrava nella seconda categoria⁹.

Gli Stoici credevano che, in circostanze eccezionali e con le giuste motivazioni, il suicidio potesse essere un atto virtuoso e in accordo con la natura.

Questa visione era in contrasto con la visione prevalente dell'antichità sulla morte come una fuga dalla vita, ma rifletteva la loro enfasi sulla virtù e sulla preservazione dell'integrità morale e dell'onore personale. Questa posizione era dimostrata anche da esempi stoici come Zenone e Cleante, che morirono per suicidio¹⁰.

Nella filosofia stoica, il concetto del suicidio era affrontato con una particolare prospettiva, che si articolava in tre categorie distinte:

La prima categoria si riferiva agli obblighi verso gli altri. Gli Stoici sostennero che se un individuo fosse chiamato a sacrificare la propria vita a causa dei propri doveri verso la patria o gli amici, ciò costituiva un atto virtuoso. Ad esempio, nel contesto storico, si registrano casi in cui un saggio stoico accettò il proprio dovere di sacrificare la propria vita se la patria richiedeva tale sacrificio per il bene comune.

La seconda categoria era conosciuta come lo squilibrio degli indifferenti. Gli Stoici ritennero che il suicidio potesse essere una decisione razionale quando un individuo si trovava in situazioni estreme, caratterizzate da estrema povertà, dolore insopportabile o malattie gravi e incurabili.

⁹ Herrero Llorente, 2010: 138.

¹⁰ Englert W., 1990:1-4.

Questa scelta non aveva lo scopo di fuggire dal dolore in sé, ma piuttosto di preservare la possibilità di praticare la virtù, che sarebbe stata compromessa da tali condizioni. Ad esempio, Epitteto, un noto filosofo stoico, aveva subito la schiavitù e aveva una gamba rotta, circostanze che avrebbero potuto giustificare il suicidio se avesse ritenuto impossibile perseguire la virtù in quelle condizioni.

La terza categoria verteva sull'evitare di essere costretti a compiere o dire cose immorali o vergognose. Gli Stoici sostennero che fosse accettabile, forse persino un obbligo, per un individuo che si trovasse costretto a compiere azioni moralmente riprovevoli o vergognose, compiere il suicidio per evitare di compiere tali atti contrari alla dignità e all'integrità morale.

Ad esempio, in contesti storici, si afferma che gli Stoici considerarono l'atto del suicidio come un mezzo legittimo per evitare di essere costretti da tiranni a compiere azioni contrarie ai principi morali.

Gli Stoici, inoltre, discussero rispetto ad un'ipotetica situazione nella quale sia il saggio che il folle dovessero compiere il suicidio in determinate circostanze. Secondo Diogene Laerzio, gli Stoici affrontarono principalmente la questione del suicidio nel contesto dei doveri che si applicavano a tutti gli individui, compresi coloro che lui considerava folli.

Quando Diogene Laerzio si riferisce ai folli lo fa nel contesto storico e filosofico degli stoici, intendendo coloro che non adottano il comportamento razionale e virtuoso promosso dalla filosofia stoica.

Questi individui venivano considerati tali poiché agivano in contrasto con la natura e con i principi della ragione e della virtù. Gli Stoici che vedevano il comportamento razionale e virtuoso come essenziale per condurre una vita felice e in armonia con la natura consideravano le azioni irrazionali e immorali come indicative di follia.

Quindi, definendo certe persone come folli, gli Stoici intendevano sottolineare il contrasto tra il comportamento virtuoso dei saggi e il comportamento irrazionale dei non saggi.

Essi dunque ritenevano che, in circostanze appropriate, tanto coloro che potevano essere definiti come folli, tanto i saggi, dovessero essere disposti a sacrificarsi per il bene comune, come la patria o gli amici.

Inoltre, credevano che il suicidio fosse giustificabile quando le avversità superavano le situazioni favorevoli e impedivano ad una persona di vivere in accordo con la natura o di agire in coerenza con la propria integrità morale.

Tuttavia, solo il saggio stoico, grazie alla sua perfetta virtù e conoscenza, sarebbe stato in grado di discernere con precisione quando il suicidio fosse il dovere virtuoso da compiere¹¹.

Difatti, Crisippo argomentò che esistono occasioni in cui il saggio commetterà suicidio, mentre il folle rimarrà in vita. Crisippo voleva dimostrare che la decisione di rimanere in vita, o meno, non fosse determinata dalla virtù, e che in tal caso il saggio non compirebbe mai il suicidio, mentre il folle lo farebbe sempre, ma dipendesse dalla prevalenza delle circostanze esterne e dalle condizioni di vita.

In questo contesto, Crisippo approfondisce ulteriormente la sua prospettiva sull'idea del suicidio. Egli stabilisce cinque diverse situazioni in cui mettere fine alla propria vita possa essere una risorsa legittima.

Nel primo caso, si tratta della percezione che l'individuo deve compiere il gesto estremo per perseguire un bene superiore, spesso sacrificando la propria vita per il bene altrui o per un fine nobile. È un atto motivato da un senso profondo di dovere e altruismo.

Nel secondo caso, si fa riferimento a situazioni in cui l'individuo si sente costretto da individui malvagi o dalla sua stessa coscienza a compiere azioni immorali o a rivelare segreti che potrebbero comportare vergogna e disonore. Il suicidio, in questa ottica, rappresenta un'uscita da un dilemma morale insostenibile.

Le altre tre circostanze riguardano le sfide poste dalla malattia, dalla povertà estrema e dalla perdita delle facoltà mentali. Il prolungarsi di una malattia che rende la vita insopportabile può spingere l'individuo a cercare la via del suicidio come liberazione dal dolore e dalla sofferenza. Analogamente, la povertà estrema può condurre a una condizione di disperazione così profonda da rendere il suicidio un'opzione.

¹¹ Button, 2016: 140.

Infine, la perdita delle facoltà mentali, come nel caso del delirio, può portare all'idea che la propria esistenza sia diventata intollerabile, spingendo l'individuo a considerare il suicidio come l'unica soluzione.

In sintesi, Crisippo esplora le diverse sfumature del suicidio, enfatizzando l'importanza di comprendere le molteplici motivazioni che possono spingere un individuo a compiere un atto così estremo¹².

L'altro aspetto interessante della posizione stoica riguarda il ruolo che il suicidio dovrebbe avere come possibilità di disporre della propria vita per i "vili" (phaûloi), il secondo gruppo di esseri umani distinto dagli Stoici nella loro radicale divisione dell'umanità.

Se per il saggio stoico il suicidio autoinflitto può essere, in certe circostanze, un atto razionale o addirittura il più razionale di tutti, per il vile, colui il cui stato epistemico è sempre l'opinione o la credenza doxastica (dóxa), mai la conoscenza (epistéme), il suicidio non può mai essere una via possibile, nemmeno quando l'individuo è afflitto da una malattia incurabile o da qualche altra calamità simile.

Se infatti il saggio è l'unico assolutamente razionale, ne consegue che il vile non solo non è assolutamente razionale, ma la sua condizione è vicina a quella dell'irrazionale.

La disgiunzione in questo caso è esclusiva: si è saggi o non si è, non c'è una terza possibilità. Se il saggio possiede phrónesis, e se questa è la conoscenza di ciò che bisogna fare e di ciò che non bisogna fare; e se il saggio, virtuoso o prudente stoico è colui che è teorico e pratico di ciò che bisogna fare, allora, il saggio o virtuoso possiederà una conoscenza teorica e pratica di ciò che bisogna fare.

Il vile, al contrario, colui il cui stato epistemico è sempre dóxa, non ha conoscenza, né teorica né pratica, di ciò che deve fare. Infine, se il suicidio, quando considerato un atto giustificato, può essere solo l'espressione di un atto veramente razionale, ne consegue che il vile non dovrebbe mai suicidarsi.

In altre parole, data la sua condizione epistemica, il vile non potrebbe mai essere in grado di offrire una giustificazione razionale della sua decisione di togliersi la vita.¹³

¹² *Ibidem.*

È certamente interessante la forza prescrittiva e la radicalità di questa conclusione che, sebbene discussa, si basa su un sistema morale che, visto nel suo insieme, presenta una coerenza ammirevole; naturalmente, il suo ambito ha un carattere normativo astratto perché in nessun modo impedisce che un soggetto, la cui condizione sia quella di un cosiddetto vile, si suicidi.

Prescrive solo l'illegittimità dell'atto come tale da un punto di vista razionale. È importante notare che il suicidio come atto ragionevole è sempre qualificato con l'aggettivo eúlogos o l'avverbio eulógos, che si applica anche alla ragionevolezza o giustificazione dei cosiddetti "atti dovuti", ossia quelli che costituiscono una certa coerenza nella vita e che, una volta compiuti, comportano una giustificazione razionale.

Inoltre, il suicidio può essere considerato un atto dovuto intermedio, poiché la vita e la morte sono indifferenti scelti, uno per mezzo di un atto dovuto secondo natura, l'altro, la morte, è un indifferente scelto contro natura.

Tuttavia, ciò non spiega sufficientemente perché l'agente dovrebbe scegliere qualcosa che è contro natura se l'obiettivo è vivere in coerenza con la natura e scegliere sempre le cose secondo natura.

La risposta potrebbe essere che ci sono circostanze in cui il bene per l'individuo può essere selezionare un indifferente contro natura perché, se non lo fa, non solo è condannato a non esercitare una vita virtuosa, ma anche a non esercitare la propria razionalità.

Il fatto che il vile non debba mai suicidarsi nonostante viva una vita miserabile, sia dal punto di vista fisico che psicologico, potrebbe trovare una parte della sua risposta nell'idea di atto dovuto intermedio, poiché in quella circostanza specifica l'indifferente contro natura e l'atto dovuto contro natura corrispondente potrebbero diventare secondo natura.¹⁴

1.5 Storici e drammaturghi nell'antica Grecia

Va notato che, nonostante le posizioni dei filosofi, la società greca poteva ospitare una gamma di atteggiamenti verso il suicidio, e le reazioni pratiche potrebbero differire dalle posizioni teoriche. In generale, questa discussione

¹³ Boeri, 2002: 46.

¹⁴ Boeri, 2002:47.

mirava a chiarire la comprensione della visione del suicidio nell'antica Grecia, mostrando come l'onore, la virtù e la responsabilità sociale fossero centrali nell'etica dell'epoca.

Un esempio di questo tipo viene fornito da *Le Fenicie*, una tragedia del drammaturgo greco Euripide, composta nel V secolo a.C, in cui emergono diverse prospettive sulla questione del suicidio, che riflettono le complesse dinamiche sociali e morali dell'antica Grecia.

La trama si sviluppa attorno a un gruppo di donne fenicie che, dopo essere giunte a Tebe per raggiungere il santuario di Apollo a Delfi, sono testimoni degli eventi che si svolgono nella città.

La storia principale si concentra sui due fratelli, Eteocle e Polinice, che avevano precedentemente concordato di governare Tebe alternandosi annualmente. Tuttavia, quando è arrivato il momento del passaggio di potere da parte di Eteocle a Polinice, quest'ultimo è stato rifiutato, portando Polinice a radunare un esercito proveniente da Argo, essendo lui il marito di Argia e il figlio del re di Argo. Questo conflitto è il nucleo centrale della tragedia.

La madre dei fratelli, Iocasta, fa un tentativo di mediazione per risolvere la situazione pacificamente, ma i loro dissidi sfociano in un duello mortale in cui entrambi perdono la vita. Successivamente, Tiresia, il veggente cieco, suggerisce che l'unica via per salvare Tebe sia il sacrificio del figlio di Creonte, Meneceo, che accetta il destino e si toglie la vita.

Dopo la morte dei fratelli, Iocasta è sopraffatta dalla tragedia che ha colpito la sua famiglia e decide di porre fine alla propria vita attraverso il suicidio. Creonte assume il ruolo di sovrano di Tebe e condanna Edipo e Antigone all'esilio. Questi ultimi, profondamente colpiti dalla situazione, sono costretti a lasciare Tebe.

Quest'opera rappresenta bene la distinzione tra sacrificio di sé e suicidio. Personaggi come Meneceo sceglievano di sacrificarsi per il bene sociale, e il suicidio poteva essere istituzionalizzato, richiesto da un'autorità superiore. Questi atti venivano spesso motivati da un senso di onore e dovere verso lo Stato, mettendo in evidenza l'importanza dell'adesione alle norme sociali.

Vi è un'altra opera che descrive un'altra situazione di suicidio nell'antica Grecia ed è la tragedia *Trachinie* di Sofocle che esplora le conseguenze delle azioni umane, in particolare i risultati inaspettati e tragici delle decisioni prese da

Deianira. Rappresenta anche il conflitto tra l'amore, l'inganno e la responsabilità, e come questi elementi possano portare a una catena di eventi ineluttabili.

La storia è incentrata sulla figura di Deianira, la moglie di Eracle, l'eroe mitologico, e si sviluppa in modo da portare alla morte di entrambi i protagonisti.

Il nucleo del dramma ruota attorno a un evento cruciale. Deianira, preoccupata per l'infedeltà di Eracle, invia un abito intriso del sangue di un centauro chiamato Nesso al suo sposo. Questo gesto è mosso dalla convinzione di Deianira che il sangue del centauro avrebbe reso Eracle fedele a lei.

Tuttavia, il centauro era stato precedentemente ferito mortalmente da Eracle, e il suo sangue conteneva un veleno che provocava una morte dolorosa. Di conseguenza, quando Eracle indossa l'abito intriso di sangue di Nesso, il veleno lo consuma, causandogli atroci sofferenze e condannandolo alla morte.

Quando Deianira scopre che il suo gesto ha portato alla morte di Eracle, è sopraffatta dalla colpa e dalla disperazione. Si rende conto che il suo tentativo di proteggere il loro amore ha avuto l'esatto effetto opposto. In preda alla disperazione e incapace di affrontare le conseguenze della sua azione, decide di porre fine alla sua vita. Deianira sceglie il suicidio come atto di redenzione e per sfuggire al peso della colpa.

Tuttavia, il suicidio di Deianira non è condannato apertamente all'interno del dramma, e il suo stato d'animo tormentato è compreso e simpatizzato dai personaggi, inclusi il coro e la nutrice.

La visione del suicidio nell'opera *Trachinie* può essere interpretata come un riflesso della comprensione antica dei conflitti interiori e delle tragedie personali che potevano portare al desiderio di mettere fine alle proprie sofferenze. Sebbene il suicidio non fosse necessariamente promosso come una soluzione, veniva rappresentato con compassione come il risultato di una condizione umana difficile e di un'intensa lotta interiore.

Erodoto, nell'ambito delle sue opere storiche, menziona vari episodi di suicidio, fornendo un quadro complesso delle diverse motivazioni che potevano spingere gli individui a compiere tale atto nell'antichità.

Uno dei casi menzionati da lui riportati riguarda la figura di Adrasto, il quale si tolse la vita in un atto di profonda vergogna a causa della sua sfortunata azione. Adrasto, incaricato da Creso di proteggere Atys, involontariamente causò

la morte di quest'ultimo. In questa vicenda, il suicidio di Adrasto è intrinsecamente legato a sentimenti di profonda vergogna e rimorso derivanti dalla sua azione che portò alla morte di un altro individuo.¹⁵

Un altro episodio significativo coinvolge Mycerinus, il re d'Egitto, che desiderò e violò sua figlia, il che la spinse a porre fine alla propria vita per sfuggire all'atroce oltraggio subito. Questo particolare evento evidenzia la vergogna e l'orrore provocati da un atto così atroce, portando la giovane donna a compiere il suicidio come una via onorevole per evitare ulteriori sofferenze.

L'analisi delle testimonianze storiche e delle concezioni culturali sull'atto del suicidio nell'antica Grecia rivela quindi un ulteriore livello di complessità di motivazioni e sfumature culturali che contribuiscono a una migliore comprensione del fenomeno in quell'epoca.

In particolare, emerge chiaramente il ruolo centrale della vergogna e dell'infamia nell'incoraggiare il suicidio come una via per evitare la punizione e preservare l'onore. La reputazione personale e il ristabilimento dell'onore rappresentavano motivi primari dietro molti suicidi registrati nell'antica Grecia, come nel caso di Aristodemo, o nel tragico suicidio dei prigionieri messeni a Corcira¹⁶.

La storia del suicidio di Aristodemo è un episodio interessante e complesso che si svolge nell'antica Grecia. Aristodemo era uno dei 300 spartani che parteciparono alla celebre battaglia delle Termopili, un evento cruciale durante le Guerre Persiane nel V secolo a.C. Durante questa battaglia, Leonida, il comandante spartano, scelse di rimanere con i suoi uomini per difendere l'imbocco delle Termopili contro le forze persiane, nonostante la prospettiva della morte imminente.

Aristodemo, insieme a un altro spartano di nome Eurito, era stato escluso dalla lotta a causa di un'infezione agli occhi. Tuttavia, mentre Eurito decise di unirsi ai suoi compagni per combattere, Aristodemo scelse invece di evitare il conflitto e di sopravvivere.

La sua decisione di rimanere indietro fu vista con disprezzo dai suoi concittadini spartani, poiché andava contro il loro codice di onore, che

¹⁵ Garrison, 1991: 13-15.

¹⁶ *Ibidem*.

valorizzava la morte eroica in battaglia piuttosto che la sopravvivenza con la macchia della codardia.

Quando Aristodemo sopravvisse alla battaglia e ritornò a Sparta, fu oggetto di vergogna e disonore. La sua decisione di non unirsi alla lotta era stata interpretata come un atto di codardia e debolezza morale. A causa di questo disonore, Aristodemo si sentì umiliato e infelice.

Anche se in seguito si distinse in un'altra battaglia, cioè la battaglia di Platea, dove si comportò in modo valoroso, i suoi concittadini spartani non riuscirono a perdonare il suo precedente atto di autoconservazione.

Questo stato di profonda disgrazia e il peso dell'infamia che lo perseguitava portarono Aristodemo a prendere la tragica decisione del suicidio. Sperava forse che la sua morte potesse in qualche modo riparare l'onore perduto e cancellare la vergogna associata al suo nome.

Tuttavia, anche la sua morte fu oggetto di controversia, poiché alcuni, come lo storico Erodoto, lo considerarono meritevole di perdono, mentre i suoi concittadini spartani continuarono a giudicarlo severamente.

Questo episodio rappresenta una chiara dimostrazione di quanto fosse profondo il legame tra l'onore, il coraggio e la morte nella società spartana dell'epoca, e come la violazione di tali valori potesse portare a conseguenze tragiche come il suicidio di Aristodemo.

Come accennato in precedenza, Tucidide menziona un episodio in cui dei prigionieri messenici scelgono di compiere il suicidio anziché essere giudicati dai loro carcerieri.

Questa scelta è descritta come tragica, in quanto questi individui preferiscono porre fine alle proprie vite piuttosto che affrontare ulteriori punizioni e la vergogna associata. Tucidide sottolinea inoltre che questi suicidi avvengono in situazioni di anarchia e caos che solitamente accompagnano le rivoluzioni.

Inoltre, la percezione tragica del suicidio, enfatizzata da termini come tragico e vergogna, illustra come questo atto estremo fosse considerato non solo un evento personale, ma anche una questione sociale e culturale di rilevanza significativa.

Questo contesto culturale ha influenzato la visione dell'atto suicida come qualcosa di profondamente carico di significato e conseguenze, come nei casi di Adrasto e Mycerinus.

In aggiunta, Erodoto riporta situazioni in cui il suicidio veniva considerato come un atto di sfida all'autorità o di protesta contro un regime oppressivo. Un esempio di ciò è il caso di Boges, la cui storia è quella di un individuo che ha rifiutato di arrendersi agli Ateniesi e ha scelto il suicidio come via per preservare il suo onore¹⁷.

La decisione di Borges di porre fine alla propria vita è stata preceduta dall'esecuzione della sua famiglia e dei suoi servitori. Questo atto estremo è stato influenzato dalla profonda convinzione, radicata nell'antica società, che un leader sconfitto avrebbe dovuto compiere il gesto supremo del suicidio per preservare la sua dignità e onore.

La scelta di Borges di seguire questa tradizione è stata vista come un atto di coraggio e integrità da parte dei Persiani, che lo hanno lodato giustamente per questa decisione. La storia di Borges dimostra come il suicidio, in alcune circostanze e in determinati contesti culturali, possa essere considerato un atto di nobiltà e un mezzo per preservare l'onore in situazioni di sconfitta e disonore.

Va notato che gli storici non emettono giudizi morali diretti riguardo ai casi di suicidio da loro descritti, ma creano un contesto tragico attorno a tali eventi, suscitando compassione e rispetto per le vittime. In generale, sembra che per quanto riguarda gli storici nell'antichità il suicidio non fosse percepito con un senso di repulsione morale, ma piuttosto come una via d'onore per sfuggire ad una vita insopportabile, spesso caratterizzata da profonda vergogna o disonore, o come una forma di protesta contro una società o un governo che venivano percepiti in modo negativo.

Un elemento chiave da considerare è anche il cambiamento nel tempo delle percezioni e delle risposte sociali al suicidio. Mentre alcune concezioni e motivazioni per il suicidio rimangono coerenti attraverso il tempo, le dinamiche sociali, culturali e filosofiche hanno potuto portare a diverse interpretazioni e valutazioni dell'atto suicida nel corso della storia.

¹⁷ Garrison, 1991: 13-15.

In sintesi, l'analisi delle fonti antiche e delle concezioni culturali sull'atto del suicidio nell'antica Grecia ci offre una prospettiva preziosa per comprendere le radici delle percezioni e delle reazioni contemporanee nei confronti del suicidio.

Ci mostra come il suicidio fosse intriso di significato culturale e come fosse influenzato da una complessa rete di valori, onore e vergogna che ha plasmato le percezioni dell'epoca e contribuito a delineare la visione moderna di questo delicato argomento.

2. Il suicidio nell'antica Roma

2.1 L'etimologia della parola "suicidio"

L'origine del termine che utilizziamo al giorno d'oggi "suicidio" è stata erroneamente considerata un'eredità derivante dalla parola "suicidium" dell'epoca romana, ma in realtà si tratta di un termine di origine ben più moderna. La sua paternità e la sua creazione sono ancora oggetto di dibattito.

L'origine del termine "suicidium" è difficile da stabilire con precisione. Un verbo con un significato simile è attestato ancor prima che dal latino in un trattato in ebraico del III o IV secolo a.C., il Semahôt, con l'espressione 'ibéd 'açemô lâda'at, che si può comprendere come "far perire le proprie ossa con consapevolezza". Tuttavia, il teologo Caramuel preferisce sottolineare l'aspetto criminale dell'atto e definisce il suicidio come un'autodistruzione punita. (Grisé, 1982: 25).

L'autore sostiene che se gli antichi Romani avessero percepito il suicidio come omicidio, avrebbero probabilmente creato un termine specifico con la terminazione "-cidium" per sottolineare l'aspetto criminale dell'atto, come ad esempio "parricidium", "homicidium", "matricidium" e "perenticidia". Tuttavia, ciò non è avvenuto, ed il termine "suicidium" è una formazione moderna parallela ad "homicidium".

Il termine moderno "suicidium" si divide quindi in due parole latine: "sui" (sé stesso) e "cidium", derivato da "caedere/caedes" (uccidere/omicidio), ossia "uccidere sé stesso" o "commettere un omicidio contro sé stesso". Tuttavia, il latino classico non riconosceva l'uso dei pronomi come prefisso, e il verbo

"caedere" veniva utilizzato preferibilmente per sottolineare l'idea di uccidere o sacrificare un animale.

La parola "suicidium" e il suo derivato, suicidio, risultano quindi etimologicamente estranei alla lingua latina classica. Al contrario, il termine "euthanasia" era conosciuto dai Romani, ma non veniva utilizzato per descrivere i suicidi, che occupavano una posizione più importante nella letteratura antica.

I Romani utilizzavano una moltitudine di espressioni per designare il suicidio. Tra le più comuni, si possono citare, ad esempio, "mortem sibi consciscere" ("risolversi alla propria morte"), "mors uoluntaria" (morte volontaria) e "sibi consciscere" (uccidersi). Tuttavia, una serie di altre espressioni erano altrettanto utilizzate dagli autori antichi. Nel contesto militare e per la letteratura in latino, sono stati identificati oltre sessanta modi diversi per descrivere un suicidio attraverso le fonti¹⁸.

La ragione di questa diversità risiede nell'esistenza di un gran numero di verbi per esprimere l'azione di uccidere, un ampio spettro di mezzi per dar vita alla morte. Pertanto, è preferibile classificare queste numerose espressioni in categorie. In questo contesto, la suddivisione effettuata da Yolande Gris  sembra del tutto appropriata per i suicidi avvenuti in contesto militare.

Il suo raggruppamento distingue due gruppi. Nel primo, Y. Gris  include le parole e i verbi che mettono in risalto la volont  del soggetto di agire. Si tratta della fase decisionale dell'azione. Tra queste espressioni troviamo "mortem sibi consciscere", "mors uoluntaria", "mortem quaerere" ("chiedere la morte"), "mortem oppetere" ("andare incontro alla morte"), e cos  via.

Il secondo gruppo mette in luce la fase attiva del gesto, l'esecuzione materiale del suicidio. Questo gruppo   di gran lunga il pi  importante, poich  comprende tutti i mezzi che venivano utilizzati per porre fine a s  stessi.

Per quanto riguarda il contesto militare, il ferro ("se ferro corrumpere"), il fuoco ("se igne corrumpere"), il veleno ("se uenenare"), il suicidio reciproco o collettivo ("mutuis ictibus procumbere"), il salto ("se praecipitare") e l'attacco-suicidio sono i casi pi  comunemente riscontrati¹⁹.

Nella letteratura latina, l'uso frequente dell'espressione "mortem sibi consciscere" per descrivere il suicidio indica una chiara consapevolezza e

¹⁸ Gris , 1982: 32-37.

¹⁹ Gris , 1982: 30.

riflessione del soggetto nel prendere la decisione di terminare la propria vita. Questo termine, con radici nel linguaggio del diritto pubblico, suggerisce un processo decisionale ponderato.

Un'altra espressione comune, "mors uoluntaria", sottolinea ulteriormente la volontarietà e la libertà del soggetto nell'atto del suicidio. L'utilizzo dell'aggettivo "uoluntaria" evidenzia la libertà e la consapevolezza con cui il soggetto compie l'azione.

L'utilizzo di queste espressioni nella lingua latina nel trattare il suicidio, come ad esempio, "mors uoluntaria" non porta con sé giudizi di valore e l'utilizzo di verbi come "cogere" (costringere) in connessione con "ad mortem" suggerisce che, nonostante possa sembrare una costrizione, il soggetto resta comunque l'attivo decisore di intraprendere l'azione che conduce alla morte.

Complessivamente, il vocabolario latino riflette chiarezza e consapevolezza nel trattare il suicidio, suggerendo un'attitudine razionale e concentrata sulla libertà individuale e sulla volontà di gestire la propria vita senza introdurre giudizi di valore sulla moralità dell'atto.

Nell'antica Roma, dunque, il suicidio non era un evento raro. Gris  describe 314 casi di suicidio tra personaggi di spicco romani avvenuti a partire del periodo della fondazione di Roma fino alla fine del II secolo d.C.²⁰

In generale, durante questi secoli gli uomini liberi potevano scegliere di suicidarsi senza problemi. Infatti, oltre ai suicidi di politici che si trovavano in situazioni sfavorevoli, si possono riscontrare casi di suicidio di diverso tipo; spaziando da vedove che seguivano i loro mariti dopo la morte, donne che erano state violentate e volevano preservare il proprio onore, fino ad arrivare a casi di uomini che volevano evitare il disonore o che non accettavano di star invecchiando.

Nonostante alcune eccezioni, l'atteggiamento generale verso il suicidio nell'antica Roma era relativamente tollerante, ed il suicidio era considerato legittimo in molte circostanze, specialmente quando la vita non era pi  ritenuta degna di essere vissuta, basandosi su principi filosofici o persino sul giudizio individuale.

Per dimostrare quale fosse concretamente l'atteggiamento durante l'epoca romana, successivamente si possono osservare numerose storie di

²⁰ Gris , 1982: 193).

suicidio narrate da autori di spicco del periodo, tra cui Seneca, Lucano, Tacito, Plinio o Marziale.

2.2. Gli Annales di Tacito

Negli Annales di Tacito troviamo vari riferimenti a casi di suicidio nel corso della storia romana.

Il primo suicidio di cui si parla riguarda Libone Druso, membro della famiglia degli Scriboni nell'antica Roma, fu il risultato di una serie di complesse cause e comportò significative conseguenze politiche e sociali.

La morte di Libone, come descritta nel testo di Tacito, avvenne in circostanze drammatiche. Le accuse che gli furono mosse riguardavano la presunta congiura che, insieme a suo fratello, stava ordendo ai danni dell'imperatore Tiberio.

Inizialmente, Libone si era rivolto al senato, probabilmente cercando di risolvere la questione delle accuse di congiura che gli erano state rivolte, attraverso l'istituzione politica. Nei giorni successivi, casa sua fu circondata da soldati, suggerendo potesse esserci un certo controllo nei suoi confronti.

Libone, ormai privo di ogni speranza, prese l'iniziativa di chiedere che qualcuno lo uccidesse. In effetti, supplicò affinché la sua vita fosse messa fine. Nel tentativo di ottenere ciò che desiderava, cercò di costringere i suoi servi ad ucciderlo, cercando di mettere loro in mano una spada. Tuttavia, i servi, presi dal panico, rifiutarono di obbedire alle sue richieste. In un momento di oscurità, causato dal rovesciamento accidentale di un lume, Libone si inflisse due colpi al ventre, portando così la sua vita ad una tragica fine.

I liberti ed i soldati si precipitarono al suo fianco quando sentirono i suoi gemiti, ma purtroppo era troppo tardi. La sua morte pose fine al processo che stava affrontando, ma il senato decise comunque di continuare ad esaminare il suo caso.

L'imperatore Tiberio, in seguito disse che era intenzionato a salvarlo dalle accuse che gli erano state rivolte, se solo non avesse compiuto questo gesto figlio della disperazione del momento.

In seguito, la memoria di Libone Druso fu oggetto di un tentativo di cancellazione da parte del Senato, che discusse la rimozione delle sue effigi dalle esequie dei suoi discendenti e vietò agli Scriboni di utilizzare il nome Druso. Questi atti testimoniano probabilmente l'effetto duraturo del suo suicidio sulla reputazione della sua famiglia.²¹

Un'altra storia contenuta negli Annales riguarda la vicenda del suicidio di Narcisso, il liberto di Claudio. La sua morte fu il risultato di una dura prigionia e profonda disperazione. La chiave per comprendere questa parte della storia è il contesto e le circostanze.

Nerone, ancora relativamente giovane e che arrivò al potere attraverso un'ascesa controversa, non aveva inizialmente voluto la morte di Narcisso.

Tuttavia, quest'ultimo, pur essendo un liberto, rappresentava un personaggio il cui comportamento aveva stretti legami con gli stessi vizi di cui Nerone era sospettato. La sua avidità e prodigalità, in particolare, rispecchiavano i vizi dell'imperatore, sebbene questi fossero ancora nascosti o latenti.

La storia del suicidio di Narcisso sottolinea quanto il potere e le dinamiche di corte potessero portare alla rovina le persone, anche in assenza di un diretto coinvolgimento dell'imperatore.

Il contesto di lotta per il potere e l'instabilità politica possono spingere individui come Narcisso a mettere fine alla propria vita come un atto di disperazione, indipendentemente dalla volontà o dalle intenzioni del principe regnante.

Un ulteriore esempio riguardante un suicidio avvenuto durante gli anni del regno di Nerone è senza dubbio quello di Seneca. Le premesse di questa storia si svolgono quando membri delle classi sociali superiori ed ufficiali militari si unirono per pianificare l'uccisione dell'Imperatore, cercando di sostituirlo con Gaio Calpurnio Pisone, un nobile romano di antica stirpe.

Seneca, noto filosofo stoico, era stato un confidente di Nerone, prima come precettore e poi come consigliere. Tuttavia, fu accusato di complicità in questo complotto a causa della sua stretta relazione con Pisone, anche se egli negò quest'accusa.

²¹ Tacito, 2017: 90-91.

Il racconto della vicenda ci viene tramandato da Tacito ed inizia quando un ufficiale pretoriano sollevò la questione riguardante Seneca e se stesse riflettendo sul suicidio. A ciò, il tribuno affermò che non aveva rilevato segni di paura in Seneca e non aveva notato tristezza nelle parole o nell'aspetto di Seneca. A questo punto, il tribuno ricevette l'ordine di tornare indietro ed annunciare la condanna a morte di Seneca.

Nonostante la terribile prospettiva, Seneca rimase impassibile e chiese delle tavolette su cui poter redigere il suo testamento. Quando il centurione rifiutò la sua richiesta, Seneca si rivolse ai suoi amici, lamentando il fatto che, essendo impedito a ricompensarli, stesse loro lasciando l'unica cosa che gli era rimasta, eppure la più preziosa: l'esempio della sua vita. Successivamente, rimproverò i suoi amici per le lacrime versate, chiedendo loro: "Dov'è finita la vostra filosofia?"

Il cronista racconta poi come Seneca e sua moglie abbiano deliberatamente messo fine alle proprie vite aprendo le proprie vene, dopo che Seneca non era riuscito a dissuadere sua moglie dal seguirlo nella morte.

Ancora una volta, Seneca dimostrò il suo impeccabile eloquio anche in quest'ultimo momento, convocando i suoi segretari e dettando loro una serie di pensieri e riflessioni.

Durante il lento e doloroso processo di morte, Seneca chiese al suo medico di procurargli un veleno che aveva precedentemente ottenuto, lo stesso veleno utilizzato da coloro condannati a morte dal popolo di Atene, ossia la cicuta. Quando gli fu portato il veleno, lo bevve, ma senza successo, poiché ormai le sue membra erano diventate insensibili al veleno.

Alla fine, fu immerso in una vasca d'acqua calda, dalla quale spruzzò i suoi schiavi più vicini, dichiarando: "Offro questo liquido come libazione a Giove Liberatore". Successivamente, fu trasportato in una stanza con vapori, dove alla fine morì per soffocamento.

Inoltre, vi sono ancora diverse storie di suicidio all'interno dell'opera di Tacito, alcuni casi sono raccontanti con certezza mentre altri sono considerati sospetti.²²

Ciò che più risalta è come effettivamente durante l'epoca storica in e di cui parla Tacito, il suicidio non viene accompagnato da giudizi morali negativi ma,

²² Tacito, 2017: 97-98.

nella maggior parte dei casi, semplicemente aggiungendo le motivazioni che hanno portato a questo gesto.

2.3. Casi di morte volontaria

In questo apartado va fatta una premessa riguardante un caso di morte volontaria che, come visto precedentemente nella parte dedicata all'etimologia, veniva considerata come un'azione simile al suicidio ma non un vero e proprio suicidio.

Come spiegato precedentemente, Yolande Gris  fa chiarezza sulla differenza che vi era fra morte volontaria e suicidio, spiegando che quando viene dato risalto alla volont  del soggetto si parla di morte volontaria.

Strabone fornisce un esempio di quest'antica pratica riguardante la morte volontaria risalente al IV secolo a.C. sull'isola di Ceo nell'Egeo, in cui le persone di et  superiore ai 60 anni erano obbligate a consumare cicuta, un veleno, al fine di garantire abbastanza cibo per gli altri membri della comunit .

A tal proposito,   degno di nota il fatto che Valerio Massimo, un autore antico, affermi di aver assistito personalmente alla morte volontaria di una donna di 90 anni a Ceo durante il regno di Augusto.

Questo suggerisce che la tradizione di tale pratica fosse ancora in uso anche quando la legge non la richiedeva pi  e che i singoli soggetti decidevano autonomamente di compiere quest'atto.²³

Un ulteriore esempio breve e significativo risale alla fine del primo secolo d.C. (97-98 d.C.) e riguarda la morte di Cornelio Rufo, pianta nel corso di una lettera del giovane Plinio. Cornelio, un anziano senatore, aveva sofferto per molti anni a causa di una dolorosa forma di gotta.

Con l'aggravarsi progressivo della sua condizione, decise di porvi fine. Dopo aver preso questa decisione passarono due giorni, poi tre, poi quattro, ma egli rifiut  categoricamente di cibarsi. A questo punto, Plinio fu chiamato dalla

²³ Griffin, 1986: 192-193.

moglie e dagli amici di Cornelio per cercare di dissuaderlo, ma Cornelio divenne sempre più irremovibile nella sua decisione.

Plinio commenta: "È vero che Cornelio fu spinto a prendere questa decisione dalla sovranità della ragione, che per i filosofi sostituisce la necessità; ma aveva molte ragioni per vivere: una buona coscienza, una reputazione rispettata e grande influenza, oltre a una moglie, sorelle, una figlia e un nipote viventi. Oltre a tutti questi stretti parenti, aveva molti veri amici.

Tuttavia, soffrì a lungo a causa di una malattia così dolorosa che le sue ragioni per morire superarono ogni altra considerazione per la vita.²⁴

2.4 Casi di suicidi esemplari

Dopo aver preso in considerazione questa antica pratica di morte volontaria, prendiamo di nuovo in esame i casi per cui si considera che il suicidio, all'interno dell'epoca romana, venisse considerata una pratica più comune di quanto si possa credere.

Di fatti, per alcuni il suicidio si trattava proprio di un atto pubblico in cui mostrare fieramente come si giungeva a conclusione della propria vita con onore.

Il primo caso preso in esame il noto intellettuale ed esteta Tito Pomponio Attico, la cui notorietà deriva principalmente dalla corrispondenza intrattenuta con Cicerone. Nonostante la sua attività e rilevanza nella tarda Repubblica romana, Tito Pomponio Attico riuscì a sopravvivere a gran parte del tumultuoso periodo delle guerre civili che portarono alla dissoluzione della Repubblica.

Tuttavia, la sua esistenza giunse ad una conclusione definitiva nel 32 a.C. L'episodio della sua morte è stato tramandato dal suo giovane amico e biografo Cornelio Nepote.

Attico era tormentato da una prolungata malattia, la quale, giorno dopo giorno, lo vedeva subire crescenti sofferenze e l'aggravarsi di crisi febbrili. In questo contesto, decise di convocare suo genero Agrippa, oltre a Cornelio Balbo e Sesto Peduceo. Rivolgendosi a costoro, mentre si reggeva sull'avambraccio, pronunciò il seguente discorso:

²⁴ Griffin, 1986: 67.

"Siete stati testimoni dell'incessante dedizione che ho profuso per il mio stato di salute in questo periodo. Non ritengo necessario ricordarvi dettagliatamente tutti gli sforzi che ho compiuto al riguardo. Spero che le mie azioni abbiano dimostrato inequivocabilmente il mio inesauribile impegno nel ricercare ogni possibile rimedio. Ora, però, è giunto il momento di dedicare la mia attenzione a me stesso. Desidero comunicarvi la mia decisione di non protrarre ulteriormente il nutrimento al mio corpo malato. Infatti, negli ultimi giorni, ogni cibo assunto ha soltanto contribuito a prolungare la mia esistenza, aggravando in tal modo le mie sofferenze senza offrire alcuna speranza di guarigione. Pertanto, vi prego in primo luogo di condividere e approvare la mia risoluzione, ed in secondo luogo di astenervi da inutili tentativi di dissuasione".²⁵

Subito dopo il suo discorso, come riferisce Nepote, pronunciato con straordinaria fermezza di tono ed espressione, quasi a suggerire che Attico stesse abbandonando una dimora per trasferirsi in un'altra piuttosto che lasciare la vita, Agrippa lo supplicò con lacrime e baci, esortandolo a non affrettare ciò che la natura avrebbe comunque presto portato a compimento. Tuttavia, Attico accolse ogni supplica con risoluto silenzio.²⁶

Infine, un episodio rilevante nel contesto della storia dei suicidi in epoca romana riguarda certamente quello commesso da Lucrezia. La storia iniziando quando durante un accampamento militare, alcuni giovani nobili, tra cui Collatino e Sesto Tarquinio, discutono della virtù delle loro mogli. Collatino propone un piano per verificare la fedeltà delle loro mogli, che consiste nell'andare inaspettatamente a casa e osservare il comportamento delle mogli.

Nel contesto della narrazione di Tito Livio, si sottolinea l'importanza della virtù femminile, rappresentata da Lucrezia. Quando Collatino e i suoi compagni giungono inaspettatamente a casa di Collatino a Collazia, trovano Lucrezia impegnata in un compito virtuoso, ovvero il lavoro al telaio, durante le ore notturne, in contrasto con l'immagine di altre donne nobili che si abbandonano a lussuosi banchetti. Questo dettaglio serve a enfatizzare la superiorità morale di Lucrezia.

Successivamente, Sesto Tarquinio sviluppa un desiderio ossessivo per Lucrezia, il che porta a un tragico evento. In un secondo momento, ritorna da

²⁵ Cornelio Nepote, *Vita di Attico*, XXI-XXII

²⁶ Griffin, 1986: 65.

Lucrezia quando Collatino è assente e tenta di costringerla con minacce e ricatti a cedere alle sue avances, minacciando di diffamare la sua onorabilità. La paura del disonore prevale sulla ferma virtù di Lucrezia, portandola a cedere alle richieste di Tarquinio.

Lucrezia, devastata dalla vergogna e desiderosa di preservare il suo onore, manda messaggeri a suo padre e a suo marito, Spurio Lucrezio e Collatino, chiedendo loro di tornare immediatamente. Una volta arrivati, rivela loro l'accaduto e giura che il colpevole non rimarrà impunito. Successivamente, si infligge una ferita mortale e muore di fronte a loro, scegliendo il suicidio come modo di preservare la sua virtù e gettare maggior colpa nei riguardi di Tarquinio.²⁷

La storia di Lucrezia, così come narrata da Tito Livio, rappresenta un episodio emblematico di come la protagonista sentisse di dover dare un esempio di virtù, dà monito per tutte le donne di Roma, ed anche della sua tragica lotta per la preservazione dell'onore personale.

2.5 Il suicidio di Catone

Il suicidio di Catone viene spesso utilizzato come esempio per illustrare l'atteggiamento di disprezzo del saggio stoico verso la morte. Catone fu un politico e filosofo stoico che si suicidò piuttosto che vivere sotto il governo tirannico di Giulio Cesare. La sua morte è spesso vista come un atto di virtù e ribellione contro l'ingiustizia. Anche se Catone avrebbe potuto scegliere il martirio o l'opposizione passiva, ha scelto di porre fine alla propria vita in modo coerente con i suoi principi stoici in accordo con il terzo tipo di ragione permesso dalla filosofia stoica.

La sua morte nel 46 a.C. rappresenta un complesso intreccio di motivazioni politiche, filosofiche e personali. Catone, fervente difensore della repubblica romana, si oppose con determinazione a Giulio Cesare, considerando la sua ascesa al potere come una minaccia alla libertà politica di Roma.

Dopo la sconfitta di Pompeo, alleato di Catone, per mano delle forze cesariane, Catone si trovò a Utica in una situazione senza speranza. Il suo suicidio fu, pertanto, un atto di protesta e disprezzo nei confronti del potere

²⁷ Livio T., *Ab Urbe condita*, libri, lib. I, capoverso 58.

cesariano, esprimendo apertamente la sua opposizione al declino della repubblica.

Trascorse le ultime ore serenamente, dopo essersi auto inferto una ferita che l'avrebbe portato alla morte, discutendo filosofia e leggendo il Fedone di Platone, che tratta della sopravvivenza dell'anima dopo la morte.

Successivamente, si trafisse ancora il ventre con una spada ed è interessante notare che Plutarco riferisce che quando Catone si rese conto che la sua spada era stata rimossa, suggerì a suo figlio di ricorrere a metodi alternativi, come trattenere il respiro, in accordo con il metodo di Zenone. Questo suggerisce che Catone aveva in mente anche il Socrate delle opere Apologia e Critone, cioè Socrate il martire.

Benché i suoi amici cercassero di curare la ferita, Catone, strappate le bende, volle morire infierendo contro le sue viscere. Il suo gesto, sebbene fosse un atto di suicidio, fu visto come un'ultima dimostrazione di libero arbitrio e di resistenza contro il dominio cesariano.²⁸

In base a questa dottrina, secondo Cicerone, in un passo che sviluppa le idee di Panezio, Catone fece la scelta giusta di agire come fece, ma questa scelta non sarebbe stata appropriata per i suoi compagni.

La constantia di Catone era tale che non poteva, come gli altri, adeguarsi alla nuova situazione politica. Tuttavia, Plutarco ci mostra che Catone stesso dovette dissuadere alcuni dei suoi compagni dall'imitarlo sul momento; molti, come Cicerone, si sentirono costretti a giustificare la loro decisione di non farlo. Ci furono anche molti imitatori successivi che Catone non riuscì a dissuadere.

La morte di Catone, che richiese un notevole impegno, divenne l'esempio principale di suicidio razionale nel senso stoico, nonché un esempio di martirio politico. In effetti, la sua morte rappresentava una fusione completa tra ideali morali e politici, tanto da conferire ai suicidi compiuti per altre ragioni una parte della gloria del martire politico.

Questa rappresentazione del martirio politico ebbe un'influenza non solo sul comportamento dei filosofi, ma anche su individui come Marco Aurelio, che condannava la *iactatio*, ossia la vanità associata ai suicidi dei filosofi. Marco

²⁸ Griffin, 1986: 196-199.

Aurelio sottolineava che la liberazione dalla vita dovrebbe avvenire con riflessione e dignità, senza gesti teatrali.²⁹

2.6 Eredità e confronti riguardanti il suicidio di Catone

La morte di Catone fu ricordata dopo un secolo e mezzo da Marziale, il poeta, che confrontò la morte di Catone con quella dell'Imperatore Otone.

Otone fu, per l'appunto, un imperatore romano che regnò per tre brevi mesi nel 69 d.C., dopo un'ascesa al potere turbolenta, Otone dovette affrontare Vitellio, un comandante militare rivale, in una dura battaglia. In un gesto di sacrificio per porre fine alla guerra civile ed al versamento di sangue, Otone decise di togliersi la vita.

La sua morte sottolinea la drammaticità di quel periodo tumultuoso, caratterizzato da ribellioni e scontri di potere all'interno dell'Impero Romano. Otone credeva che il suo atto avrebbe contribuito a porre fine al conflitto, anche se significava la fine della sua vita.

Nella sua opera, Marziale afferma:

“Le sorti della guerra civile erano ancora incerte e probabilmente il flebile Otone stava per diventare il vincitore; ma egli vide con orrore dei combattimenti che avrebbero fatto scorrere fiumi di sangue e, con mano ferma, trafisse il proprio petto nudo. Sia pure Catone, durante la sua vita, anche più grande di Cesare; ma, alla sua morte, fu più grande di Otone?”³⁰

Questo confronto fatto dal poeta Marziale riflette l'immagine di Catone come figura di grande stoicismo e virtù, anche di fronte alla morte.

La morte di Catone non venne associata solamente a quella di Otone, vi furono vari riferimenti anche a quella di Socrate. Tale associazione non è stata basata sull'atto fisico del suicidio in sé, vale a dire l'ingestione di cicuta nel caso di Socrate e l'uso di una spada nel caso di Catone, ma piuttosto sulla condivisione del concetto di martirio.

Entrambi questi uomini hanno dimostrato coraggio nelle loro convinzioni fino alla morte. È importante ricordare che, come visto nel capitolo precedente,

²⁹ Griffin, 1986: 201-203.

³⁰ Marziale, *Epigrammi*, VI, 32.

non è chiaro se Socrate considerasse la sua morte come un atto di suicidio, e questa prospettiva veniva ben compresa da individui come Cicerone e Seneca.

Plutarco ci informa che il nipote di Catone, Bruto, inizialmente considerava il gesto di Catone come sacrilego, ma in seguito cambiò opinione dopo l'omicidio di Cesare.

Cicerone fa notare che non dovremmo abbandonare la vita senza una chiamata divina, e afferma che sia Catone che Socrate erano felici di agire in base a una giusta causa ispirata da Dio. In effetti, l'associazione tra Catone e Socrate viene resa esplicita da Cicerone nella sua opera *Tusculanae disputationes*.

In questo contesto, Cicerone afferma proprio che non dovremmo abbandonare la vita senza un preciso ordine divino e sottolinea che sia Catone che Socrate erano felici di essere mossi da una giusta causa divina.³¹

Un altro esempio interessante del potere dell'esempio di Catone si trova in un altro poema di Marziale, in cui un amico affetto da una malattia incurabile si suicida sotto il regime di Domiziano. Questo amico viene elogiato come superiore persino a Catone, in quanto Cesare era suo amico.

Il fatto che un uomo che stava morendo di una malattia si sia suicidato e sia stato elogiato come migliore di Catone a causa delle sue motivazioni politiche è un fenomeno che l'influenza della filosofia stoica da sola non può spiegare.

Per continuare a comprendere perché la morte di Catone abbia avuto un impatto così profondo sulla vita dell'élite romana, anche al di fuori dei circoli stoici, è importante notare che gli stessi fattori politici che rendevano lo Stoicismo così attraente portavano anche a enfatizzare il morire nobilmente.

Una spiegazione plausibile di questa enfasi risiede nella limitazione delle tradizionali opportunità per acquisire gloria, imposta dal sistema di governo autocratico. L'élite romana trovava sempre più difficile emulare l'esempio dei loro antenati nell'acquisizione di gloria militare e civica, ma poteva ancora morire in modo nobile e memorabile.

³¹ Griffin, 1986: 196-97.

Il suicidio aveva un vantaggio particolare in questo contesto, poiché poteva essere pianificato e messo in scena. Era possibile assicurarsi un pubblico e pronunciare discorsi memorabili.

Catone dimostrò come il ragionamento stoico potesse adornare e prolungare una fine di questo genere, e la sua lettura del Fedone suggeriva che la morte in questione potesse diventare un tema letterario di grande risonanza. La sua morte iniziò quasi immediatamente ad essere oggetto di scritti, e non solo da parte di simpatizzanti stoici come Cicerone.

2.7 Tratti distintivi del suicidio in epoca romana

Vi sono diversi elementi comuni che emergono da queste morti, nonostante le loro differenze. Innanzitutto, colpisce la teatralità di queste scene, caratterizzate dalla loro durata e dalla presenza di un numeroso pubblico.

Nel caso di Seneca, va notato che la sua idoneità per essere oggetto di una futura elaborazione letteraria era stata già prevista dalla vittima stessa, che chiaramente sapeva che le sue ultime parole sarebbero state pubblicate.

In secondo luogo, è evidente il carattere sociale di questi eventi: gli amici presenti partecipano attivamente, offrendo argomenti, conforto e cercando di dissuadere il protagonista dal compiere il gesto estremo.

In terzo luogo, i protagonisti di questi suicidi si distinguono per la loro calma. La mancanza di paura ostentata di fronte alla morte emerge dalla razionalità dimostrata, dalla preoccupazione per il benessere degli altri e, nel caso di Seneca, dall'attenzione dettagliata data alla questione pratica del suo testamento.

Questi tratti contraddistinguono nettamente ciò che, ancora oggi, riteniamo essere il tipico suicidio nelle società civili moderne: un atto solitario che esprime disperazione e miseria, con al massimo un breve messaggio d'addio a testimoniare la coscienza sociale ed a fungere da memoria della vittima.

Naturalmente, anche a Roma c'erano suicidi di questo tipo. Ad esempio, circa trent'anni prima della morte di Seneca, un giovane di una delle famiglie più rispettate si gettò dalla finestra perché sua madre lo aveva sedotto. Tacito descrive questo evento come una fine improvvisa e indegna. Tacito deplora sia la

rapidità che il metodo utilizzati, ma rispetta il genere di morte che ha contraddistinto Seneca.³²

Una possibile spiegazione dell'atteggiamento romano emerge da una quarta caratteristica comune a molti suicidi romani, che possiamo riscontrare anche nella morte di Seneca, vale a dire la loro connotazione filosofica. L'allusione di Seneca ai principi della filosofia e la dettatura di riflessioni per la pubblicazione sono indizi evidenti.

In effetti, l'ultimo discorso, la libazione e, soprattutto, l'allusione alla cicuta, mostrano l'influenza di un modello filosofico ben definito: la morte di Seneca rappresentava una rievocazione della morte di Socrate, per la quale Platone, nel suo dialogo Fedone, aveva fornito una precisa sceneggiatura.

2.8 Il ruolo della filosofia

La filosofia, soprattutto attraverso l'esempio di Catone, ha svolto un ruolo significativo nel modellare il comportamento e l'approccio al suicidio. Tuttavia, è importante sottolineare che non possiamo essere sicuri che i suicidi descritti nei testi antichi rispecchino esattamente la realtà, e potrebbe esserci stata una distorsione letteraria delle rappresentazioni del suicidio.

Ad esempio, nel Fedone di Platone, la descrizione del progressivo intorpidimento sperimentato da Socrate durante l'avvelenamento con la cicuta sembra discostarsi notevolmente dai sintomi effettivi di tale avvelenamento, che erano piuttosto disgustosi.

Tuttavia, va notato che nella rappresentazione letteraria del suicidio, la vita e la letteratura potrebbero aver esercitato una reciproca influenza, con la letteratura che, da un lato, migliorava la vita reale attraverso rappresentazioni più nobili del suicidio e, dall'altro, ispirava esibizioni più coraggiose.

Ad esempio, i giuristi romani, noti per la loro razionalità, credevano che i motivi alla base dei suicidi potessero essere facilmente classificati, anche se le ragioni elencate includevano anche il *taedium vitae*, la stanchezza della vita, che era considerato inaccettabile da un punto di vista filosofico.

³² Griffin, 1986: 197.

La pratica di dare motivi e dimostrare coraggio di fronte alla morte era di moda, e la filosofia svolgeva un ruolo importante nel diffondere questa pratica.

Ad esempio, Seneca dedica una lettera ad una scena di non-suicidio basata su un approccio epicureo. In questa scena, l'anziano storico Aufidio Basso era morente, ed il suo corpo era così debilitato che avrebbe potuto giustificatamente abbandonarlo secondo i principi stoici.

Tuttavia, affrontò il suo destino inevitabile con coraggio e indifferenza e discusse a lungo la morte in accordo con gli insegnamenti di Epicuro. In questo modo, un epicureo ortodosso poteva seguire la moda senza compiere il suicidio effettivo.

Tuttavia, alcuni potenziali suicidi potevano reagire negativamente all'approccio filosofico, poiché ritenevano che la lunga dissertazione filosofica e l'imitazione di Socrate e Catone comportassero un elemento di auto-glorificazione. In risposta a ciò, si sviluppò una tradizione anti-filosofica che sottolineava il coraggio e la razionalità non solo nei discorsi filosofici, ma anche in aspetti banali della vita quotidiana.

Ad esempio, Tacito racconta del suicidio di Valerio Asiatico, vittima di Claudio, che, prima di aprirsi le vene, controllò la posizione della sua pira funebre per evitare che le fiamme danneggiassero i suoi alberi.

Tuttavia, il trionfo in questo stile è rappresentato dalla morte di Petronio, che, su ordine di Nerone, affrontò la morte con indifferenza, evitando discorsi filosofici e ascoltando invece leggere liriche e poesie frivole. Questa tradizione si sviluppò come reazione all'auto-glorificazione presente nei discorsi filosofici.

È importante notare che, nonostante la frequenza del suicidio come tema letterario nell'Impero Romano possa farci effettivamente pensare che fosse un atto comune, la realtà potrebbe essere diversa. Non abbiamo dati statistici affidabili sull'effettiva frequenza dei suicidi in questo periodo.

Inoltre, gran parte dei suicidi documentati nei testi antichi coinvolgevano membri delle classi sociali più elevate; quindi, potremmo non avere una visione completa della frequenza dei suicidi nelle classi sociali inferiori.

Ritornando all'esempio riguardante Attico, che era anch'esso interessato alla filosofia, specificamente a quella di Epicuro, nel compiere il suicidio, egli non seguiva l'orientamento principale della sua scuola di pensiero. Ciò potrebbe

spiegare perché Attico non abbia fatto esplicito riferimento alla filosofia nel suo atto, sebbene non possiamo escludere che la sua biografia, che non aveva simpatia per la filosofia, abbia influenzato la sua narrazione.

Tuttavia, il suo atteggiamento calmo e razionale era in armonia con gli insegnamenti epicurei, i quali sottolineavano che la morte non fosse motivo di terrore, ma piuttosto il ritorno all'inesistenza.

È lo Stoicismo, invece, che solitamente viene associato all'accettazione del suicidio, non solo tra i membri della scuola stoica ma anche nella società in generale. La Stoa, come precedentemente già esaminato, ammetteva il suicidio in determinate circostanze. Attico era un vero rappresentante del suo tempo, poiché l'epicureismo era molto popolare alla fine della Repubblica, ma sotto l'Impero fu lo Stoicismo a dominare la scena.

La sua attitudine di mantenere un contegno era più consona alla morale tradizionale romana, che il primo imperatore, Augusto, si impegnò a promuovere. Un altro fattore in gioco era il fatto che lo Stoicismo dava dignità ed un senso di superiorità morale agli individui, il che compensava i membri delle classi superiori per il prestigio politico che avevano inevitabilmente perso, dato che ora il potere e la gloria erano monopolizzati dal Principe.

Nelle classi superiori dell'Impero, la filosofia stoica svolgeva lo stesso ruolo dell'etica cristiana nelle società occidentali, fornendo un vocabolario morale ed una guida per coloro che non erano credenti o conoscevano solo una versione banalizzata della filosofia. Cicerone e Publio Clodio Trasea Peto erano famosi martiri stoici, e la ricerca della gloria che sono qui menzionate erano comuni tra i seguaci stoici.

Il suicidio era un'occasione in cui queste qualità venivano particolarmente evidenziate. È probabile, infatti, che il giurista romano Ulpiano avesse in mente particolarmente gli stoici quando identificò una categoria separata di suicidio come propria dei filosofi. Egli elenca i motivi del suicidio come: consapevolezza di colpa criminale, disgusto per la vita, incapacità di sopportare la cattiva salute, e infine, “*iactatio ut quidam philosophi*”, ovvero “ostentazione, come avviene con certi filosofi”.³³

L'idea di un culto stoico del suicidio ha quindi una qualche validità, ma sorgono notevoli difficoltà se si accetta l'idea che la filosofia abbia contribuito a

³³ Griffin, 1986: 65.

cambiare l'atteggiamento degli intellettuali nei confronti del suicidio, da una condanna preponderante ad una concezione più permissiva.

Nessuna delle filosofie popolari a Roma in quel periodo, compreso lo Stoicismo, offriva più di un consenso severamente condizionato riguardo al suicidio ed inoltre che fosse già evidente che molti tipi di suicidio erano già ampiamente tollerati a Roma nel III secolo a.C. e nei primi anni del II secolo a.C., prima del periodo di massima influenza filosofica.

In conclusione, la filosofia, attraverso il suo impatto sulla cultura e la letteratura, ha contribuito a definire l'etichetta e lo stile del suicidio nell'Impero Romano. Tuttavia, le rappresentazioni letterarie potrebbero non riflettere completamente la realtà, e l'effettiva frequenza dei suicidi rimane un argomento aperto ad ulteriori ricerche e considerazioni.

3.1 Il suicidio attraverso le diverse religioni e culture

3.1.1 Fine della visione precristiana del suicidio

Come si è visto nel capitolo precedente, il suicidio veniva ampiamente accettato all'interno della società romana. Nel I secolo d.C., esistono prove più solide dell'accettazione generale del suicidio. Durante il regno di Tiberio, la legge riconosceva ai suicidi in attesa di condanna gli stessi diritti concessi a coloro che morivano naturalmente. In altre parole, il suicidio impediva la pronuncia di una sentenza legale, evitando la confisca dei beni e garantendo il diritto a una sepoltura appropriata.

Una delle ragioni di questa crescente accettazione del suicidio potrebbe essere stata la diminuzione della superstizione legata all'aldilà, come menzionato da Cicerone nel *Tusculanae Disputationes*.³⁴

Il cristianesimo, che in realtà avrebbe successivamente offerto un incentivo a porre fine alla vita, basato sulla dottrina dell'aldilà, a causa della disapprovazione della Chiesa nei confronti del suicidio avrebbe gettato man mano uno stigma attorno all'atto del togliersi la vita.

³⁴ Griffin, 1986: 65.

La religione romana precristiana non offriva significative ricompense nell'aldilà. Inoltre, la visione tradizionale dell'aldilà romano si concentrava più su un luogo oscuro e tormentato, come il Tartaro, piuttosto che su un luogo di riposo e beatitudine, come i Campi Elisi. A tal riguardo, il naturalista Plinio il Vecchio, ha più volte sottolineato come il suicidio fosse il più grande dono concesso all'umanità tra le sofferenze della vita ed attaccava l'idea dell'aldilà proprio perché rovinava il più grande bene offerto dalla natura, ossia la morte.

3.1.2 Cristianesimo

Il cristianesimo si diffuse facilmente, specialmente tra i più miseri, offrendo speranza per una vita migliore, almeno nell'aldilà. Allo stesso tempo, doveva resistere al raggiungimento del prossimo mondo troppo presto per evitare di perdere troppi credenti troppo rapidamente. Inizialmente, l'attrattiva dell'aldilà portò a una propensione verso la morte.

Per diversi secoli, gli scritti religiosi raccontarono storie entusiastiche dei martiri fino a quando Sant'Agostino proibì il suicidio nella sua Città di Dio (circa 420 d.C.), considerandolo un atto contro Dio come estensione del quinto Comandamento a Mosè: Non uccidere. La sofferenza, piuttosto che essere considerata un motivo per commettere suicidio, divenne un valore positivo che aumentava solo il merito di coloro che lo avrebbero sopportato (Manson 1899).

Questa posizione sul suicidio fu successivamente ampliata da San Tommaso d'Aquino, che descrisse il suicidio come un peccato contro sé stessi, il prossimo e Dio.³⁵

Con l'Imperatore romano Costantino, nel IV secolo, il cristianesimo divenne la religione ufficiale dell'Impero Romano, con il sostegno di leggi in evoluzione. Le sanzioni della chiesa e dello stato contro il suicidio divennero gradualmente sempre più rigorose e punitive, includendo il sequestro dei beni se il suicidio era un mezzo per evitare un processo legale (interpretato come un'ammissione di colpa).

È probabile che i ragionamenti fatti in ambito legale e religioso fossero molto simili, probabilmente meno spirituali e più pratici, soprattutto quando

³⁵ Gearing e Lizardi 2009; Kennedy 2000; Phipps 1985: 111.

riguardava la natura economica. Era importante, anche per il potere civile di Roma, incoraggiare l'interesse per la vita, data l'alta mortalità dei tempi, con una speranza di vita di meno di 40 anni e preoccupazione per il mantenimento della popolazione di un vasto impero che aveva bisogno di un'enorme quantità di lavoro.

Infatti, nel 374 d.C. il neonaticidio fu vietato dalla legge romana, che poco dopo condannò il suicidio da parte di servi o schiavi e militari, considerati proprietà dei loro proprietari o dello stato. Nei secoli successivi, il sequestro di proprietà su larga scala fu stabilito sia dai poteri temporali che religiosi, con vantaggi per entrambi, anche senza un effetto punitivo diretto sul defunto.

Tuttavia, emerse un problema di non poca importanza: come punire i suicidi criminali dopo la loro morte. Oltre al sequestro dei beni, gradualmente si diffusero forme sempre più immaginative e drammatiche di brutalità verso i corpi dei suicidi, non solo per un effetto punitivo simbolicamente diretto, ma anche per un effetto deterrente spettacolare sugli spettatori.

Le autorità legali raccoglievano le ricchezze dei suicidi e la Chiesa cercava di evitare la perdita dei fedeli scoraggiando la pratica del martirio volontario. Non è certo un caso che, nella stessa era, la Chiesa enfatizzasse la sacralità del matrimonio, la benedizione della procreazione di molti figli, così come la repressione di tutta la sessualità non procreativa come peccato.

Oggi vi sono 2,3 miliardi di cristiani in tutto il mondo³⁶ e la visione attuale del suicidio tra le varie denominazioni cristiane (ad esempio, cattolici, battisti, protestanti) rimane coerente con la prospettiva storica che considera il suicidio come un peccato.

Il suicidio è equiparato ad altri peccati che comportano la morte, come l'omicidio e l'aborto.³⁷ Tuttavia, secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica (1994), un individuo deve essere mentalmente competente affinché l'atto in cui egli/ella partecipa sia considerato un peccato.

Pertanto, se si considera il suicidio come un atto di malattia mentale, ciò potrebbe attenuare l'interpretazione di questo atto come un peccato.³⁸ Ad esempio, uno studio su membri del clero di varie denominazioni cristiane ha scoperto che una risposta compassionevole al suicidio era comunemente

³⁶ Hackett e McClendon 2017: 11-13.

³⁷ Maris et al. 2000; Wogaman 1990: 44-46

³⁸ Gearing e Lizardi 2009: 77

condivisa dai membri del clero che attribuivano più spesso l'atto alla malattia mentale.³⁹

Secondo la dottrina cristiana, quando un individuo muore, affronta il giudizio di Dio e solo Dio può decidere se l'individuo entrerà in paradiso o andrà all'inferno o al purgatorio (Chiesa Cattolica 1994). Storicamente, coloro che commettevano suicidio non potevano essere sepolti nei cimiteri cattolici (Phipps 1985); tuttavia, questa è una pratica meno diffusa oggi nel cattolicesimo. Più comune oggi è chiedere perdono per il defunto durante i servizi funebri e confortare i sopravvissuti.⁴⁰

I risultati della ricerca tra le principali correnti cristiane (cattolici, battisti e protestanti) mostrano che i tassi di suicidio più elevati si trovano tra coloro che aderiscono alla fede protestante, mentre il tasso di suicidio più basso si trova tra cattolici e battisti evangelici.⁴¹ Risultati simili sono stati trovati a livello nazionale, con i paesi cattolici che riportano tassi di suicidio più bassi rispetto a quelli protestanti.

Inoltre, nei paesi protestanti, le aree con una predominanza di cattolici hanno tassi di suicidio più bassi.⁴² Ci sono tassi significativamente più alti di suicidio negli uomini e negli anziani nei paesi cattolici e cristiani ortodossi, rispetto ai tassi nei paesi non cattolici e ortodossi.⁴³

La ricerca ha dimostrato che cattolici e battisti hanno livelli più alti di partecipazione religiosa e sono più propensi ad essere attivamente coinvolti nelle attività della chiesa.⁴⁴ Possono quindi trarre maggior beneficio da reti di supporto sociale più ampie a causa del loro maggiore livello di partecipazione.⁴⁵

Tuttavia, altri hanno trovato tassi di suicidio più bassi tra i cattolici rispetto ai protestanti anche dopo aver controllato per la quantità e la qualità delle reti sociali e religiose.⁴⁶ Altri ancora propongono che i tassi di suicidio più bassi

³⁹ Leavey et al. 2011: 62-65.

⁴⁰ Gearing e Lizardi 2009; Turner 1998: 14.

⁴¹ (Panczak et al. 2013; Pescosolido e Georgianna 1989: 46

⁴² Gearing e Lizardi 2009; Hood-Williams 1996: 55.

⁴³ Pritchard e Amanullah 2007; Spoerri et al. 2010: 30-31).

⁴⁴ Pescosolido e Georgianna 1989: 15.

⁴⁵ Pescosolido e Georgianna 1989: 16.

⁴⁶ Torgler e Schaltegger 2014: 13

riscontrati tra i cattolici conservatori possano essere dovuti ai loro minori tassi di consumo di alcol e di coinvolgimento in altri comportamenti a rischio.⁴⁷

In uno studio prospettico che esaminava il rischio di suicidio in base all'affiliazione religiosa cristiana, più di circa un milione di individui in un'età compresa tra 16 e 74 anni nel Regno Unito sono stati seguiti per 9 anni e confrontati per livello di attività religiosa e grado di impegno. Si ipotizzava che se la frequenza in chiesa fosse più elevata, il rischio sarebbe stato più basso per i cattolici romani e più alto per coloro che non hanno religione.

Al contrario, se la religiosità fosse più importante, allora i cristiani "conservatori" avrebbero presentato un rischio inferiore. I risultati hanno indicato che i cattolici romani, i protestanti e coloro che non professano nessuna religione avrebbero registrato rischi simili. Tuttavia, il rischio associato ai cristiani conservatori era inferiore a quello dei cattolici.⁴⁸

È interessante notare che la ricerca ha trovato che i tassi di suicidio diminuiscono avvicinandosi al Natale, per poi tornare ai livelli normali con l'arrivo del nuovo anno.⁴⁹ Ciò potrebbe indicare l'importanza della partecipazione religiosa piuttosto che il grado di aderenza alla dottrina religiosa, poiché il Natale è una festa ampiamente praticata a tutti i livelli di individui religiosamente impegnati.

Complessivamente, la ricerca degli ultimi dieci anni continua a dimostrare una grande varietà nei tassi di suicidio tra le varie denominazioni cristiane. Ulteriori ricerche sono necessarie per esaminare il ruolo della partecipazione religiosa rispetto all'aderenza alla dottrina religiosa al fine di comprendere meglio la discrepanza nei tassi tra questi gruppi. Inoltre, è necessaria una ricerca più approfondita su come i fattori protettivi identificati con il cristianesimo influenzino vari individui, gruppi e aree e la loro intersezione con malattie mentali e stigma.

⁴⁷ Rosato e O'Reilly 2015: 32.

⁴⁸ Rosato e O'Reilly 2015: 36.

⁴⁹ Ploderl et al. 2015: 11.

3.1.3 Cultura induista

Ci sono circa 1,1 miliardi di induisti nel mondo, principalmente nel subcontinente indiano.⁵⁰ A differenza delle altre religioni dominanti, gli scritti induisti sono meno categorici sull'argomento del suicidio come atto inaccettabile.⁵¹ Il termine sanscrito per suicidio si riferisce alle parole Pranatyaga o Atmahatya che indicano un abbandono della forza vitale, cosa scoraggiata nella fede induista.⁵²

Secondo le filosofie induiste della reincarnazione e del karma, la vita non finisce con la morte di una persona; *piuttosto la morte porterà alla sua rinascita*.⁵³ Questo principio della reincarnazione ha portato alcuni studiosi a suggerire che, sebbene scoraggiato, potrebbe esserci una maggiore tolleranza al suicidio all'interno della religione induista.⁵⁴

Una pratica induista molto rivelante in quest'ambito è quella del Sati, l'atto rituale di suicidio in cui le vedove si auto-immolano sul rogo funebre dei loro mariti. Attualmente illegale, questo rituale continua comunque ad essere praticato in alcune aree del subcontinente indiano.⁵⁵

I casi di sati non sono considerati motivati religiosamente o correlati ad una malattia psichiatrica; piuttosto questa forma di suicidio sembra essere più legata a fattori sociali, di genere e culturali.⁵⁶ Più recentemente, Roye (2011) ha messo in discussione se il focus dovrebbe semplicemente concentrarsi sul fatto che il sati sia solo una dolorosa vittimizzazione femminile o se possa anche riflettere un potente agire femminile correlato al potere che esercita la devozione.

Ricerche future in questo ambito potrebbero offrire ulteriori approfondimenti su questo fenomeno. Complessivamente, l'ultimo decennio ha portato a una ricerca minima nel settore della suicidabilità e della religione induista o dei suoi praticanti.

⁵⁰ Hackett e McClendon 2017: 41.

⁵¹ Ineichen 1998: 16.

⁵² Agoramoorthy e Hsu 2017: 23.

⁵³ Hassan 1983; Ineichen 1998: 46-49.

⁵⁴ Agoramoorthy e Hsu 2017; Gearing e Lizardi 2009; Hassan 1983; Ineichen 1998; Kamal e Loewenthal 2002: 9-14.

⁵⁵ Kumar 2003; Roye 2011: 13.

⁵⁶ Bhugra 2005: 23.

Tali studi che hanno comparato la religione induista con l'islam hanno identificato un tasso più elevato di suicidi tra gli induisti rispetto ai musulmani.⁵⁷ Questo risultato suggerisce come gli induisti hanno meno obiezioni morali e motivazioni di sopravvivenza ed adattamento rispetto ai musulmani.⁵⁸

Uno studio più concreto ha indagato l'influenza della religione sulle opinioni dei suoi praticanti rispetto al suicidio ha trovato tassi più elevati di tentativi di togliersi la vita e di pensieri correlati tra i familiari di induisti rispetto ai partecipanti musulmani.⁵⁹ Un altro studio condotto da Maniam et al. (2013) ha evidenziato che le idee di suicidio erano più elevate tra gli indiani in Malaysia con fede induista rispetto a coloro che erano praticanti di altre fedi religiose (come ad esempio, cristianesimo, buddhismo, islam).⁶⁰

Per quanto riguarda le caratteristiche sociodemografiche e cliniche associate al suicidio tra gli induisti, la ricerca indica che i maschi hanno tassi di suicidio più elevati delle femmine.⁶¹ La ricerca dimostra anche che la maggioranza dei tentativi di suicidio studiati aveva ricevuto precedentemente una diagnosi psichiatrica.⁶²

3.1.4 L'Islam

Come nelle altre religioni monoteiste, anche per l'Islam il suicidio è uno dei peggiori peccati possibili. Maometto insegnò che è necessario sottomettersi alla volontà divina in qualsiasi circostanza. Per lo stesso motivo, l'Islam non permette alcuna forma di eutanasia. Il suicidio è così peccaminoso nei paesi islamici che spiegherebbe perché i dati ufficiali su di esso mancano o sono estremamente bassi, anche se si osserva un aumento sostanziale tra i musulmani che vivono nei paesi occidentali.

Per i circa 1,8 miliardi di musulmani⁶³, il Sacro Corano proibisce espressamente il suicidio nella Surah 4, versetti 29 e 30, che affermano: "Non uccidere o distruggere te stesso".

⁵⁷ Ineichen 1998.

⁵⁸ Kamal e Loewenthal 2002: 74.

⁵⁹ Thimmaiah et al. 2016: 65.

⁶⁰ Maniam et al. 2013: 48.

⁶¹ Latha et al. 1996: 44

⁶² Latha et al. 1996: 62.

⁶³ Hackett e McClendon 2017: 51.

Il Corano si riferisce al suicidio come auto-omicidio (qatl-al-nafs) e lo proibisce fermamente; anche desiderare la morte viene esplicitamente respinto.⁶⁴ La vita non dovrebbe solo essere valutata⁶⁵, ma gli insegnamenti profetici all'interno dell'Islam vietano il suicidio e condannano successivamente l'individuo che si suicida ad una retribuzione eterna di costanti ripetizioni dell'atto suicida.⁶⁶

Il Corano, come accade alla Bibbia cristiana, viene interpretato in modo diverso tra vari paesi, regioni e sette religiose prevalentemente islamiche.⁶⁷ Inoltre, molti paesi islamici hanno incorporato la Sharia (legge islamica) nel loro sistema legale, come in Arabia Saudita, Pakistan o Kuwait, dove il suicidio e i tentativi di suicidio rimangono reati penali.⁶⁸ Sebbene limitata, la ricerca ha costantemente riscontrato tassi più bassi di suicidio associati alla fede islamica.

La ricerca all'interno della comunità musulmana rimane limitata non solo nei dati complessivamente riportati, ma anche tra i sottogruppi religiosi. L'Islam non è una religione unificata; piuttosto, è composto da molte correnti interne.⁶⁹ Tuttavia, vi è poca indagine o dati empirici tra le varie sette islamiche dei sunniti o sciiti, o delle sette minori degli Ahmadi, Alawai, Drusi, Islaili, Qadiani, Sufi o Yezidi.⁷⁰

Anche se la ricerca potrebbe essere sotto-investigata, gli studi hanno identificato che la religione islamica è spesso associata ad una minore accettazione del suicidio e che i bassi tassi di prevalenza possono essere attribuiti allo stile di vita più religioso dei musulmani.⁷¹

È stato ipotizzato che la scarsità di ricerca sul suicidio nel mondo islamico abbia limitato la nostra conoscenza dei fattori di rischio predisponenti e precipitanti.⁷²

Tuttavia, uno studio ha riscontrato che il numero di tentativi di suicidio era più elevato nei giorni di festa religiosa, il che potrebbe essere associato a cambiamenti nel ritmo quotidiano e ad aumenti delle interazioni familiari e dei

⁶⁴ Shah e Chandia 2010: 41.

⁶⁵ Shomali 2008.

⁶⁶ Al-Harrasi et al. 2016: 13.

⁶⁷ Pritchard e Amanullah 2007.

⁶⁸ Al-Jahdali et al. 2004; Khan e Hyder 2006; Sarfraz e Castle 2002; Suleiman et al. 1989 :11.

⁶⁹ Lester, 2006.

⁷⁰ Lester, 2006: 16.

⁷¹ (Stack e Kposowa, 2011: 32.

⁷² Al-Harrasi et al. 2016; Morad et al. 2005: 31.

conflitti.⁷³ Un altro studio condotto da Shaheen Al Ahwal et al. (2016) ha esaminato il ruolo della religione come fattore per predire il rischio di depressione che può condurre al suicidio.

Tra un campione di pazienti oncologici musulmani, i risultati hanno indicato che quei pazienti che hanno riportato un maggiore grado di affiliazione religiosa (misurato dal livello di coinvolgimento nella preghiera, volte in cui hanno recitato il Corano, digiuno durante il Ramadan ed il grado in cui l'approccio della persona alla vita era religiosamente motivato, ecc.) hanno riportato meno sintomi depressivi. Inoltre, secondo l'analisi di Pritchard e Amanullah (2007) che confrontava il suicidio e le morti indeterminate in 17 paesi islamici, sono stati trovati schemi di suicidio simili a quelli nei paesi occidentali (ad esempio, aumento del rischio con l'età).

La religiosità intrinseca all'Islam è stata dimostrata essere un ruolo protettivo contro i tentativi di suicidio.⁷⁴ Inoltre, la ricerca ha dimostrato che l'adesione a forti convinzioni religiose è un fattore protettivo anche quando l'individuo sta affrontando un alto numero di eventi stressanti della vita e sintomi psichiatrici gravi; specialmente quando riferiscono di avere un forte sostegno familiare e buone capacità di risoluzione dei problemi.⁷⁵

Tuttavia, negli studi che si sono concentrati su disturbi psicologici e tratti come depressione, ansia, ossessioni compulsive, pessimismo e ossessione per la morte, i campioni provenienti dai paesi islamici hanno ottenuto punteggi più alti rispetto ai campioni occidentali.⁷⁶

Alcune ricerche hanno indicato una tendenza al suicidio in aumento nei paesi islamici.⁷⁷ Altre ricerche in Iran hanno esaminato l'associazione tra tassi di suicidio femminile e controllo sociale delle donne, con tassi attesi più alti nelle aree con maggiore regolamentazione sociale della vita delle donne e quelle che hanno culture tribali tradizionali più forti.⁷⁸

I risultati di questo studio hanno dimostrato che le province in cui le donne hanno livelli più bassi di istruzione, partecipazione al mercato del lavoro e

⁷³ Akkaya-Kalayci et al. 2015: 16.

⁷⁴ Akkaya-Kalayci et al. 2015: 19.

⁷⁵ Baneshi et al. 2017.

⁷⁶ Abdel-Khalek, 2004; Lester, 2006 :96-99.

⁷⁷ Al-Jahdali et al. 2004; Cosar et al. 1997; Khan, 2007; Khan e Hyder, 2006; Khan e Reza, 2000; Khokher e Khan, 2005: 18-22.

⁷⁸ Aliverdinia e Pridemore, 2009: 16.

urbanizzazione hanno tassi più alti di suicidio femminile. Un altro studio ha anche indicato che nei paesi del Medio Oriente a predominanza islamica i tassi di suicidio stanno aumentando tra le giovani donne.⁷⁹

Alcuni hanno suggerito che l'aumento dei tassi di suicidio possa essere dovuto in parte al processo di modernizzazione che può portare ad una minore adesione religiosa e ad una fede indebolita.⁸⁰ Questa ricerca ha trovato significative correlazioni negative tra i tassi di suicidio della popolazione generale e la percentuale di persone aderenti all'Islam nei maschi e nelle femmine, anche controllando lo status socioeconomico e l'ineguaglianza economica.⁸¹

La ricerca suggerisce che tra alcune sottoculture delle popolazioni musulmane, il suicidio possa essere considerato un atto onorevole in situazioni specifiche. Ad esempio, le donne che subiscono uno stupro o si trovano in una situazione in cui credono che lo stupro sia imminente a volte scelgono di uccidersi piuttosto che sottoporsi loro stesse e alle loro famiglie al disonore ed alla vergogna associati a questo atto.⁸²

È stato identificato all'interno della letteratura diffusa negli ambienti islamici che il suicidio è notevolmente sottostimato in questi paesi.⁸³ La forte condanna islamica del suicidio come culturalmente inaccettabile porta spesso le famiglie degli individui deceduti a non segnalare la morte come suicidio, ma piuttosto come incidente per evitare vergogna e stigma.⁸⁴

Gli individui che hanno tentato il suicidio e le loro famiglie eviteranno generalmente di recarsi negli ospedali pubblici ogni volta che possibile per paura che l'ospedale segnali l'evento come un crimine alla polizia.⁸⁵

I sopravvissuti ad un suicidio che appartengono a delle comunità musulmane tradizionali si trovano spesso emarginati⁸⁶, mentre i familiari di una persona che ha commesso suicidio sono ulteriormente emarginati poiché i

⁷⁹ Rezaeian, 2010: 43.

⁸⁰ Shah e Chandia, 2010: 45.

⁸¹ Shah e Chandia, 2010: 31-33.

⁸² Aijaz e Ambareen, 2014: 65.

⁸³ Al-Harrasi et al. 2016: 87.

⁸⁴ Al-Harrasi et al. 2016; Pritchard e Amanullah, 2007: 32-33.

⁸⁵ Khan, 2007; Khan e Hyder, 2006: 56.

⁸⁶ Rassool 2015; Sarfraz e Castle 2002: 45.

cimiteri musulmani spesso esitano a seppellire un individuo dopo un suicidio, che è considerato una morte haram o proibita.⁸⁷

Inoltre, ci sono pochi servizi di salute mentale o servizi sociali nei paesi a prevalenza islamica per le persone che stanno attraversando un momento simile ed ancora meno risorse per i sopravvissuti ed i familiari di un suicida.⁸⁸

Date queste circostanze, alcuni hanno suggerito che il suicidio musulmano potrebbe non essere così raro e la presunta rarità dell'evento potrebbe riflettere la scarsa segnalazione di tali eventi a causa dello stigma sociale.⁸⁹

Sebbene la ricerca che esamina l'intersezione tra suicidabilità e Islam sia aumentata negli ultimi dieci anni, offrendo una comprensione sempre più sfumata del fenomeno, i dati esistenti sono limitati. Gli studi continuano a trovare l'Islam un fattore protettivo molto forte contro il suicidio; l'influenza non sembra uniforme tra le popolazioni, le demografie, il livello di religiosità di un individuo e le condizioni di salute e di salute mentale.

La ricerca ha progredito nell'indagare sui fattori protettivi specifici, ma il potenziale effetto dello stigma merita ulteriore attenzione scientifica. Inoltre, sono necessarie ulteriori ricerche per comprendere più a fondo il ruolo protettivo che l'Islam offre all'interno del suo credo, più che all'interno della sua comunità, contro il suicidio in una vasta gamma di individui praticanti.

3.1.5 L'ebraismo

In tutto il mondo, 15 milioni di persone si identificano come ebrei. Il giudaismo sanziona rigorosamente l'omicidio e percepisce il suicidio come auto omicidio, che è un atto criminale. La dottrina ebraica condanna il suicidio poiché un individuo non ha il diritto di ferire il proprio corpo, tanto meno di togliersi la vita.⁹⁰

Contrariamente alla dottrina cattolica storica, la legge ebraica non considera il quinto comandamento del "Non uccidere" come applicabile al

⁸⁷ Sarfraz e Castle 2002: 35.

⁸⁸ Khan e Hyder, 2006; Sarfraz e Castle, 2002: 48.

⁸⁹ Gearing e Lizardi, 2009; Lester e Akande, 1994; Sarfraz e Castle, 2002: 97.

⁹⁰ Bailey e Stein, 1995; Schwartz e Kaplan, 1992: 19-22.

suicidio; tuttavia, l'opposizione al suicidio deriva più dalla preservazione della vita umana sopra ogni altra cosa.⁹¹

Tuttavia, il giudaismo contiene esempi di suicidio che sono stati riconosciuti e venerati, anche se spesso spiegati come un atto accettabile finalizzato al bene supremo. Ad esempio, Sansone è spesso interpretato come una figura eroica che esemplifica l'eroe ebreo supremo che si è ucciso per aiutare il suo popolo.⁹²

Inoltre, la storica Battaglia di Masada tra gli ebrei e i Romani si è conclusa con il suicidio di massa di centinaia di uomini, donne e bambini ebrei, noti come gli Zeloti, e si dice rappresenti la continua lotta ebraica per la libertà, poiché scelsero di compiere suicidio piuttosto che essere catturati e schiavizzati dai Romani.⁹³

Inoltre, i principi giudaici attribuiscono una conseguenza spirituale al suicidio. Quando un individuo si suicida, l'anima entra in uno stato di limbo, che è molto doloroso perché non ha un luogo in cui essere.⁹⁴ L'anima non può tornare nel corpo, poiché è stato distrutto; tuttavia, non può entrare in nessuno dei mondi delle anime, poiché il suo tempo non è arrivato. Pertanto, un individuo che percepisce il suicidio come un'uscita potrebbe in realtà essere intrappolato in una situazione molto peggiore.

Di conseguenza, in questo mondo dove i problemi possono essere risolti, dopo la morte non ci sono più opportunità, solo conseguenze. Nel rigido credo giudaico, gli individui che commettono suicidio non possono ricevere riti post-mortem tradizionali come una sepoltura adeguata e benedizioni.

Il Comitato del 1998 sulle Leggi e gli Standard Ebraici affermò il divieto di suicidio, raccomandando l'obbligo di comprendere perché alcune persone pensano al suicidio e di migliorare tali circostanze. Anche per i pazienti terminali viene suggerito di fornire maggior controllo del dolore e farmaci.⁹⁵

⁹¹ Jacobs, 1995: 27-29.

⁹² Shoenfeld e Strous, 2008: 33-36.

⁹³ Ngo, 2014: 56.

⁹⁴ Kaplan e Schoenberg, 1988.

⁹⁵ Kaplan e Schoenberg, 1988: 63.

I tassi di suicidio tra gli individui ebrei negli Stati Uniti e in Israele sono storicamente risultati bassi⁹⁶ con tassi di suicidio in Israele inferiori rispetto agli Stati Uniti.⁹⁷

Tuttavia, i tassi di suicidio ebraici sono risultati inferiori rispetto ai tassi di prevalenza dei cristiani e dei protestanti negli Stati Uniti.⁹⁸ Tra gli adolescenti ebrei negli Stati Uniti, il livello di religiosità è stato associato inversamente a pensieri e comportamenti autolesivi, riducendo la probabilità di occorrenza del 55%. Questi risultati persistono anche dopo i cambi effettuati per depressione e caratteristiche sociodemografiche.⁹⁹

I tassi di suicidio complessivi in Israele per la popolazione ebraica sono tra i più bassi al mondo¹⁰⁰, ma sono più alti per gli individui ebrei rispetto ai musulmani.¹⁰¹

I suicidi risultano essere più alti per i maschi ebrei che per le femmine, ed i tassi di prevalenza del suicidio aumentano con l'età.¹⁰² La ricerca ha inoltre dimostrato che in alcune sottopopolazioni di ebrei israeliani vi potrebbe essere un rischio maggiore rispetto ad altre.

Ad esempio, è stato riscontrato un rischio suicidario elevato tra i soldati israeliani maschi, gli immigrati dall'ex URSS e dall'Etiopia, gli adolescenti immigrati, i sopravvissuti anziani dell'Olocausto e le giovani donne arabe israeliane.¹⁰³

La ricerca ha dimostrato che sebbene la religione crei un cuscinetto contro il suicidio, in Israele il grado di religiosità ha avuto un impatto relativamente basso sul coping ed i partecipanti allo studio hanno riferito che era difficile accedere alla loro religiosità durante situazioni di vita dure.¹⁰⁴

Nel complesso, la ricerca degli ultimi dieci anni riguardo al giudaismo ed alla suicidabilità non è cresciuta significativamente con i dati esistenti che supportano tassi di suicidio inferiori associati a questa religione rispetto agli altri.

⁹⁶ Dublin, 1963; Levav e Aisenberg, 1989; Miller, 1976: 48.

⁹⁷ Levav e Aisenberg, 1989: 56.

⁹⁸ Maris et al. 2000.

⁹⁹ Amit et al. 2014: 46.

¹⁰⁰ Kohn et al. 1997.

¹⁰¹ Levav e Aisenberg, 1989; Lubin et al. 2001: 22.

¹⁰² Lubin et al. 2001; Nachman et al. 2002: 286.

¹⁰³ Witztum e Stein, 2012: 12-13.

¹⁰⁴ Band et al. 2011: 46.

Sono necessarie ulteriori ricerche per comprendere meglio il ruolo protettivo unico che il giudaismo esercita contro il suicidio, in particolare come potrebbe essere moderato dalle caratteristiche demografiche (ad esempio, genere, età e appartenenza a specifici sottogruppi) e grado di religiosità (ad esempio, partecipazione a attività religiose).

3.1.6 Ricerche conclusive su religiosità e suicidio

La religiosità è stata spesso associata ad un ridotto rischio di suicidio (Caribe´ et al. 2012). Tuttavia, è importante notare che le prove empiriche sono in parte inconsistenti, con alcuni studi che riportano la religiosità come fattore di rischio¹⁰⁵, e altri che la considerano non correlata al rischio di suicidio.¹⁰⁶

Ciò potrebbe essere dovuto, in parte, a una mancanza di universalità nella definizione e nel comprendere la religiosità tra gli studi, con alcuni che misurano il grado di affiliazione ed altri che includono misure del livello di partecipazione e adesione alla dottrina.

Nel complesso, i tassi di suicidio nei paesi religiosi sono inferiori rispetto ai tassi di suicidio nei paesi secolarizzati.¹⁰⁷ Inoltre, l'intensità dell'impegno religioso e delle credenze è stata dimostrata essere correlata ai comportamenti suicidi.¹⁰⁸ Queste scoperte non sono specifiche per particolari denominazioni religiose.¹⁰⁹

Un'analisi transnazionale recente sulla religione e il suicidio ha scoperto che gli individui che sono impegnati religiosamente, coinvolti nella rete della loro comunità religiosa e che risiedono in paesi con alti livelli di religiosità sono meno inclini ad accettare il suicidio.¹¹⁰

Inoltre, uno studio su circa 5000 individui ha scoperto che mentre i tassi di ideazione suicidaria erano simili tra partecipanti non credenti, parzialmente praticanti e religiosi (rispettivamente 9,4%, 6,7% e 6,2%), i tassi di tentativi di

¹⁰⁵ Colucci and Martin 2008; Jia and Zhang 2012; Zhao et al. 2012: 23.

¹⁰⁶ Colucci and Martin 2008; Sisask et al. 2010: 24.

¹⁰⁷ Breault 1993; Colucci and Martin 2008; Dervic et al. 2004: 18.

¹⁰⁸ Caribe´ et al. 2012; Chen et al. 2014; Nelson 1977: 16.

¹⁰⁹ Dervic et al. 2004; Lizardi et al. 2007; Stack 1983: 45.

¹¹⁰ Steven Stack and Kposowa 2011: 56.

suicidio erano significativamente inferiori tra i soggetti religiosi (2,4%, 2,5% e 0,4% rispettivamente per non credenti, parzialmente praticanti e religiosi).¹¹¹

Altri hanno anche scoperto che un aumento della frequenza di partecipazione religiosa è associato ad un minore rischio di tentativo di suicidio.¹¹² Inoltre, la ricerca ha scoperto che tra i pazienti affiliati religiosamente c'erano meno suicidi nei parenti di primo grado.¹¹³

Le obiezioni morali e religiose al suicidio hanno un'associazione unica con il comportamento suicida. Le convinzioni salvavita associate all'impegno religioso possono servire a proteggere dal suicidio.¹¹⁴ Gli studi indicano che gli individui con scarse obiezioni morali e religiose al suicidio sono più inclini ad avere una storia di tentativi di suicidio.¹¹⁵

Gli individui con obiezioni morali e religiose più elevate al suicidio percepiscono più motivi per vivere. Un altro studio che esaminava la fede religiosa come motivo per vivere ha scoperto che, tra gli studenti con ideazione suicidaria grave e/o un precedente tentativo di suicidio, la predizione maggiore veniva fornita agli studenti dalla forza della fede religiosa.¹¹⁶

Un altro studio su laureandi ha scoperto che il coinvolgimento nelle pratiche religiose pubbliche, ma non private, era associato a livelli inferiori sia di ideazione suicidaria che di storia di tentativi di suicidio e che il supporto sociale mediava queste relazioni, ma le convinzioni religiose no.¹¹⁷

Il ruolo protettivo della religiosità include diversi meccanismi. La maggior parte delle religioni ha forti sanzioni contro il suicidio; quindi, gli individui che riferiscono un maggiore impegno in quelle religioni sarebbero meno inclini a ricorrere al suicidio.

Inoltre, si è suggerito che tutte le principali religioni scoraggiano la violenza di qualsiasi tipo, che includerebbe il suicidio, e promuovono la pace e l'unità che possono essere considerate valori di vita, proteggendo così dal suicidio.¹¹⁸

¹¹¹ Burshtein et al. 2016: 41.

¹¹² Price and Callahan 2017; Rasic et al. 2009: 32.

¹¹³ Dervic et al. 2011: 26.

¹¹⁴ Dervic et al. 2004; Koenig et al. 2001; Lizardi et al. 2007; Neeleman et al. 1997; Stack 1983: 56.

¹¹⁵ Dervic et al. 2004; Lizardi et al. 2007; Neeleman et al. 1997; Stack 1983: 43.

¹¹⁶ Rieger et al. 2015: 16.

¹¹⁷ Robins and Fiske 2009: 42.

¹¹⁸ Agoramoorthy and Hsu 2017: 101-102.

Oltre a scoraggiare il suicidio, il coinvolgimento nelle religioni organizzate offre l'opportunità di sviluppare una rete di supporto estesa tra i membri della congregazione ed il clero, il che è stato dimostrato essere un fattore protettivo contro il suicidio.¹¹⁹

La religiosità è stata anche associata a livelli inferiori di aggressività e ostilità¹²⁰, che sono stati costantemente correlati al comportamento suicida. Inoltre, molte religioni proscrivono comportamenti illeciti come l'abuso di sostanze¹²¹, che hanno anch'essi una relazione stabilita con il suicidio.

Pertanto, livelli elevati di religiosità potrebbero avere un effetto protettivo indiretto sul suicidio attraverso il divieto di uso di sostanze.¹²² Inoltre, la motivazione al suicidio comporta un'ambivalenza considerevole, e gli individui suicidi spesso vivono una lotta interna tra il voler vivere e il voler morire.¹²³

Dato che le obiezioni morali al suicidio sono fondate sulle convinzioni religiose tradizionali¹²⁴, i valori religiosi e l'ottimismo possono essere considerazioni importanti per molti individui che contemplan il suicidio (Linehan et al. 1983) e possono contribuire positivamente a influenzare l'autostima e la decisione di vivere.¹²⁵ Sono necessari ulteriori studi con una valutazione e definizione più completa della religiosità per chiarire la relazione tra suicidio e religiosità.

Ricerche recenti hanno scoperto che la natura protettiva della religione può variare in base alla dimensione della pericolosità del suicidio esaminata (ideazione, comportamenti, compimento). Ad esempio, una revisione sistematica volta a identificare le dimensioni specifiche della religione (partecipazione, affiliazione, dottrina) che sono associate a specifici aspetti del suicidio (ideazione, tentativo, compimento) ha trovato che l'affiliazione religiosa non protegge necessariamente contro l'ideazione suicidaria, ma protegge contro i tentativi di suicidio.

Ha inoltre scoperto che la partecipazione al servizio religioso non è protettiva contro l'ideazione suicidaria, ma protegge contro i tentativi di suicidio e

¹¹⁹ Benute et al. 2011; Caribe' et al. 2012; Cheng et al. 2000; Gould et al. 1996; Greening and Stoppelbein 2002; Koenig et al. 2001; Mann 2002; Szanto et al. 2003: 56.

¹²⁰ Koenig et al. 2001; Malone et al. 1995; Mann et al. 2005; Oquendo et al. 2000.

¹²¹ Hilton et al. 2002: 13) e il fumo (Martin et al. 2003: 46).

¹²² Hilton et al. 2002.

¹²³ Shneidman and Farberow 1957: 31.

¹²⁴ Linehan et al. 1983: 45.

¹²⁵ Benute et al. 2011; Pinto et al. 1998: 42.

potrebbe anche avere un effetto protettivo contro il suicidio compiuto.¹²⁶ Allo stesso modo, Price and Callahan (2017) hanno scoperto che gli effetti protettivi della partecipazione religiosa contro l'ideazione suicidaria non rimanevano significativi una volta considerato il supporto sociale.

Un altro ostacolo al potenziale effetto protettivo dell'affiliazione religiosa contro il suicidio è che una grande proporzione del clero tende a riferire di sentirsi impreparati ad affrontare i parrocchiani che vivono la suicidabilità.

In particolare, uno studio qualitativo sul clero e il suicidio ha identificato che i membri del clero riferivano di avere scarsa fiducia nella loro capacità di identificare e valutare il rischio di un singolo individuo nel togliersi la vita.¹²⁷

Inoltre, è stato trovato che il 25-30% dei membri del clero intervistati ha riferito un suicidio nella propria congregazione nell'anno precedente, e solo un terzo ha dichiarato di aver ricevuto una formazione adeguata sulle strategie di intervento in caso di suicidio.¹²⁸

La maggior parte (85%) ha riferito di ritenere che fosse loro compito fornire educazione sul suicidio e sulla salute mentale alle loro congregazioni; tuttavia, il 32% ha dichiarato di non avere o avere poche capacità per farlo.

La maggior parte dei membri del clero intervistati (70%) ha dichiarato che, se preoccupati per la salute mentale di un parrocchiano, chiederebbe della presenza di pensieri suicidari, ma meno della metà (59%) ha dichiarato che chiederebbe specificamente l'intenzione suicidaria.¹²⁹ Uno studio ha scoperto che solo il 10% dei membri del clero successivamente ha indirizzato coloro che cercavano aiuto con problemi suicidari a operatori sanitari mentali.¹³⁰

Cap. 3.2.1 Suicidio in Giappone: Harakiri

Questa parte tratta le tradizionali e le attuali attitudini culturali sul suicidio in Giappone attraverso i conosciuti termini di Hara-kiri e Seppuku in Giappone.

¹²⁶ Lawrence et al. 2016: 22.

¹²⁷ Mason et al. 2011; 41.

¹²⁸ Hedman 2016; Mason et al. 2011: 62.

¹²⁹ Hedman, 2016.

¹³⁰ Mason et al. 2011: 36-39.

Ogni termine chiave sul suicidio riflette contesti culturali giapponesi. Dopo aver discusso ogni termine relativo al suicidio, vengono analizzate le somiglianze e le differenze tra le culture giapponesi e occidentali. Questa ricerca comparativa sul suicidio rivelerà alcune differenze di valori culturali sulla morte e sulla vita.

Seppuku (Hara-kiri): "Hara-kiri" è conosciuto dai non giapponesi come un suicidio temibile e incomprensibile specifico del Giappone.¹³¹ Il Seppuku, chiamato anche hara-kiri, è una forma tradizionale di suicidio in Giappone. Il Seppuku è scritto in Kanji come 切腹 (seppuku), e hara-kiri è scritto in Kanji come 腹切り (harakiri) in giapponese.

Il Seppuku è un composto di Kanji di 切 (setsu che significa "tagliare") e 腹 (fuku che significa "addome"). Anche l'hara-kiri è una parola composta, ma l'ordine dei Kanji è invertito, e riflette la sintassi giapponese di "hara (un addome = oggetto) + wo (una particella di caso che segna l'oggetto) + kiru (tagliare = verbo)"; 腹 (hara che significa addome) e 切り (kiri che significa tagliare).

Anche se i due Kanji, 腹 (fuku/hara) e 切り (setsu/kiri), sia nel seppuku che nell'hara-kiri hanno letture diverse, sia il seppuku che l'hara-kiri significano letteralmente "tagliare l'addome". Il significato di hara-kiri è "un atto di uccidere sé stessi aprendo il proprio stomaco con una spada, eseguito soprattutto dai samurai in Giappone in passato, per evitare di perdere l'onore", come indicato in un dizionario inglese.¹³²

In un dizionario giapponese-giapponese¹³³, il seppuku è definito con la descrizione storica. Questa definizione giapponese di seppuku è tradotta come "1. Morire tagliandosi l'addome da soli. Il seppuku era considerato una determinazione personale del samurai dopo l'era Heian attraverso l'età medievale e moderna. 2. una delle pene capitali per eseguire samurai nel periodo Edo per proteggere il suo onore. Passò solo attraverso un movimento di eviscerazione, ma un assistente lo decapitò".

Il primo seppuku giapponese pare essere avvenuto nel 989 d.C. Il Seppuku divenne popolare tra i samurai guerrieri che apprezzavano il coraggio e il potere mentale. Facendo l'eviscerazione che causa un dolore grave rispetto agli altri modi di suicidio, un samurai poteva dimostrare la propria forte potenza

¹³¹ Okuma, 1973: 5.

¹³² Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, 2005: parola chiave "hara-kiri.

¹³³ Daijirin, 2006: parola chiave "切腹.

mentale. Il suicidio usando una spada, che solo i samurai erano autorizzati a portare, soddisfaceva lo spirito del samurai guerriero.

Per rappresentare il coraggio di un samurai, alcuni samurai gettavano persino i loro organi interni fuori dai loro corpi dopo essersi tagliati.¹³⁴ Dal periodo Kamakura (1192-1333), il seppuku si è affermato come metodo di suicidio. Il seppuku è descritto come un metodo per espiare la colpa, per chiedere scusa per gli errori, per evitare lo stigma, per espiare per gli amici e per dimostrare la propria onestà. Il seppuku era, quindi, considerato un suicidio compiuto adatto ai samurai imperturbabili.

Nel periodo Edo (1603-1867), il seppuku si è affermato come forma di punizione capitale anche se il seppuku veniva commesso volontariamente prima di allora.¹³⁵ Il seppuku come punizione capitale è stato abolito nel 1873 dopo la fine del periodo Edo quando i samurai furono spodestati dalla cima della gerarchia di classe.

Tuttavia, Yamamoto (2003) insiste sul fatto che l'idea di seppuku è stata mantenuta nella cultura aziendale giapponese attuale. Fuse (1985) si concentra su questo tipo di suicidio per assumersi la responsabilità di errori sociali, politici o aziendali nei tempi moderni.

Poiché la responsabilità legale e la responsabilità morale sono strettamente correlate nella cultura giapponese, il suicidio continua ad essere un mezzo per gli individui per fare espiazione per lo stigma legale. Questo tipo di suicidio viene anche commesso per proteggere il gruppo a cui gli individui appartengono.

D'altra parte, responsabilità morale e legale sono divise nella cultura nordamericana. Pertanto, l'aspettativa culturale riguarda solo la responsabilità legale in caso di errori sociali.¹³⁶ Il 28 maggio 2007, il suicidio del Ministro Toshikatsu Matsuoka durante la sessione della Dieta ha sorpreso il popolo giapponese.

Era in corso un caso di corruzione che lo coinvolgeva, e la sua mancanza di responsabilità riguardo alla corruzione ha suscitato gravi critiche prima del suo suicidio. Il motivo del suo suicidio è ancora sconosciuto, ma sembrava al popolo

¹³⁴ Okuma, 1973: 7-28.

¹³⁵ Yamamoto, 2003: 18-38.

¹³⁶ Fuse, 1985: 43.

giapponese che il ministro si sia suicidato per assumersi la responsabilità del caso di corruzione.

La verità sulla corruzione non è mai venuta alla luce a causa del suo suicidio. Il suicidio dopo uno scandalo sociale è chiamato 引責自殺 (inseki-jisatsu = suicidio per assumersi la responsabilità di uno scandalo) in Giappone, ma l'引責自殺 (inseki-jisatsu) si verifica indipendentemente dal fatto che la persona sia colpevole o innocente. 引責自殺 (inseki-jisatsu) è causato da un senso di vergogna.

Coloro che commettono 引責自殺 (inseki-jisatsu) pensano che uno scandalo legato a loro influenzi negativamente una comunità alla quale appartengono, e che lo scandalo disonori i loro nomi indipendentemente dalla verità dello scandalo. Accade talvolta che i seguaci che detengono le informazioni chiave su uno scandalo causato dai loro capi si suicidino per nascondere la verità e proteggere i capi e le comunità.

引責自殺 (inseki-jisatsu) si verifica in Giappone perché i giapponesi tendono a possedere un forte senso di appartenenza alla propria comunità, e non possono immaginare di perdere la comunità che forma la loro identità. Dopo l'引責自殺 (), di solito le persone non biasimano coloro che si sono suicidati per nascondere la verità perché biasimare i morti è considerato mancanza di rispetto in Giappone.¹³⁷

Un ulteriore concetto di suicidio che esiste sia nella cultura occidentale che in quella giapponese è il suicidio di gruppo, ma le differenze culturali portano a diverse interpretazioni e manifestazioni del fenomeno.

In Giappone, il "shinju" (doppio suicidio), così come l'hara-kiri, è conosciuto come metodo di suicidio particolare al paese.

Il termine "shinju" è scritto in Kanji come "心中", che significa letteralmente "cuore-dentro", e nel XVII secolo è stato utilizzato per mostrare quanto fossero fedeli l'uno all'altro e che non avevano "doppio cuore". Anche in tempi moderni, viene fatto uno sforzo per rimanere insieme nell'aldilà attraverso il doppio suicidio.

In Occidente, esistono sia casi di omicidio-suicidio, dove una persona si suicida dopo aver ucciso i propri cari, sia casi di suicidio concordato all'interno di

¹³⁷ Takahashi, 2003.

famiglie. Tuttavia, l'atteggiamento sociale nei confronti di questi eventi differisce tra Giappone e Paesi occidentali.

Questa ondata di suicidi è iniziata a metà degli anni '90, in mezzo a un prolungato periodo di recessione economica. In particolare, dal 1997 al 1998, il numero di suicidi è aumentato del 34,73 per cento. Nonostante il recente recupero economico, il tasso di suicidi del Giappone rimane ad un livello record. In risposta, le compagnie di assicurazione giapponesi hanno esteso, dal 2000, il periodo di esenzione dal suicidio dal secolo di vecchia norma industriale di un anno, a due o tre anni.

Come ultimo passo nello sforzo del governo per ridurre il tasso di suicidi, la "Legge Fondamentale per la Prevenzione del Suicidio" è stata promulgata nel giugno 2006; l'Ufficio del Governo ha anche delineato linee guida complete per la prevenzione del suicidio nel giugno 2007, stabilendo un obiettivo di riduzione di almeno il 20 per cento entro il 2016.

Sulla base dei dati pubblicati dal Ministero della Salute, del Lavoro e del Welfare giapponese, il numero totale di morti per suicidio in Giappone ha raggiunto un record nel 2003, e i numeri negli anni successivi sono stati altrettanto deprimenti. Guardando attraverso le categorie di cause di morte, nel 2006, il suicidio si è classificato al sesto posto, più alto del numero di persone morte di vecchiaia ed inferiore al numero di persone morte per incidenti.

Nonostante il Giappone sia un'anomalia per quanto riguarda i suoi tassi di suicidio, finora non è stata condotta alcun rigoroso studio empirico che spieghi come ed in che misura il suicidio in Giappone differisca dai suicidi in altri paesi. In questo studio, analizziamo i tassi di suicidio tra i paesi dell'OCSE e facciamo uno sforzo particolare per ottenere una visione di come il suicidio in Giappone sia diverso dai suicidi negli altri paesi dell'OCSE.

Sebbene utilizzare le variazioni trasversali nelle variabili socioeconomiche per spiegare i tassi di suicidio non sia una novità, questo studio è il primo ad utilizzare dati recenti da tutti i paesi membri dell'OCSE e quindi fornisce una visione di come i suicidi in Giappone siano diversi da quelli negli altri paesi dell'OCSE.

Per tener conto del caso particolare del Giappone e rispondere a questa differenza nel suicidio tra il Giappone e gli altri paesi dell'OCSE, sono state riscontrate diverse cause che potrebbero spiegare tale fenomeno.

Primo, gli impatti delle variabili socioeconomiche variano tra i diversi gruppi di genere ed età.

Secondo, in generale, migliori condizioni economiche, come livelli di reddito elevati ed una maggiore crescita economica, riducono il tasso di suicidio, mentre la disuguaglianza di reddito aumenta il tasso di suicidio.

Terzo, il tasso di suicidio è più sensibile ai fattori economici rappresentati dal PIL reale pro capite, il tasso di crescita del PIL reale pro capite e l'indice di Gini rispetto ai fattori sociali rappresentati dal tasso di divorzio, il tasso di natalità, il tasso di partecipazione femminile alla forza lavoro e il consumo di alcol.

Quarto, i suicidi femminili e degli anziani sono più difficili da spiegare rispetto agli altri. Infine, in conformità con la convinzione generale, il problema del suicidio in Giappone è molto diverso da quello degli altri paesi dell'OCSE.

L'impatto delle variabili socioeconomiche come la partecipazione femminile alla forza lavoro, il PIL pro capite, il tasso di natalità e il tasso di disoccupazione è maggiore in Giappone che negli altri paesi dell'OCSE. Inoltre, il coefficiente positivo e significativo dell'indice di Gini, specialmente in Giappone, suggerisce l'avversione degli individui all'ineguaglianza e alla privazione relativa, come discusso nella recente letteratura.¹³⁸

Ad esempio, un caso di omicidio-suicidio a Los Angeles ha portato alla persecuzione penale della madre in quanto omicida negli Stati Uniti, mentre in Giappone la società è stata più comprensiva nei confronti della madre, trattandola come un'espressione di altruismo.¹³⁹ Le madri che uccidono i loro figli e poi tentano il suicidio di solito non vengono punite severamente in Giappone, mentre negli Stati Uniti queste madri sono punite pesantemente per l'omicidio dei loro figli.

Ueda et al. (2005) hanno riportato che diversi casi di "ネット自殺" (net jisatsu = suicidio su internet), anche chiamato "ネット心中" (net = suicidio di gruppo su internet), hanno avuto un impatto sulla società giapponese nel 2003.

Utilizzando i "suicide bulletin board" su cui i sollecitanti si riunivano attivamente con persone che avevano vaghi pensieri suicidi, estranei suicidi venivano a conoscenza l'uno dell'altro e commettevano suicidio di gruppo

¹³⁸ Frey e Stutzer, 2002; Easterlin, 2001; Luttmer, 2005; Fafchamps e Shilpi, 2008: 43.

¹³⁹ Ueda et al., 2005.

insieme. Dal novembre 2000 al febbraio 2005, sono stati riportati 40 casi di "Internet group suicide" sui giornali.

Secondo un giornalista, Shibui (2004), il suicidio di gruppo su Internet è caratterizzato dal fatto che i partecipanti non interagiscono con sentimenti personali l'uno con l'altro, l'incontro è un caso fortuito, lo scopo dell'incontro è il suicidio di gruppo, e non si trovano connessioni psicologiche tra i membri del gruppo. I post sui "suicide bulletin boards" di solito non contengono storie personali, come il motivo per cui vorrebbero commettere suicidio o quali sono i loro problemi.

Per i membri del suicidio di gruppo su internet, le persone suicide che appaiono su internet fungono da "strumento" per aiutarsi a vicenda nel suicidio. Le persone suicide usano altre persone suicide come mezzo per aiutarle a commettere suicidio, e le persone suicide fungono da "macchina del suicidio" l'una per l'altra.

Quando i membri hanno una comprensione più profonda delle storie personali l'uno dell'altro, quando la loro filosofia del suicidio differisce, o quando si chiedono se vorrebbero commettere suicidio durante lo scambio di informazioni, il suicidio di gruppo su internet non viene realizzato.

Il problema del suicidio di gruppo su internet non sono i "suicide bulletin boards", perché è possibile per le persone suicide scambiarsi i loro sentimenti e comunicare in modo di sostegno su Internet. Una chiave per prevenire il suicidio di gruppo su internet è utilizzare i "suicide bulletin boards" per sostenere le persone suicide e prendersi cura delle persone suicide individualmente in modo che si adattino ai loro diversi background personali.

Takahashi (1998) ha analizzato alcuni dei suicidi di massa commessi da gruppi religiosi in tempi moderni. Uno dei suicidi di massa ben noti legati alle religioni di culto è il caso del Tempio del Popolo che è avvenuto in Guyana in America del Sud nel 1978. L'intera comunità religiosa del Tempio del Popolo, che è stata fondata da Jim Jones nel 1956, emigrò in America del Sud per evitare conflitti con i vicini negli Stati Uniti e per stabilire il loro mondo ideale.

In una comunità isolata, i membri del *Tempio del Popolo* erano convinti che una varietà di fonti li perseguitassero. Dopo aver attaccato un gruppo degli Stati Uniti che investigava sul trattamento disumano nel Tempio del Popolo, Jim

Jones, il leader, ordinò ai membri della comunità di commettere suicidio di massa perché disperava per il futuro della sua comunità di culto.

Il suicidio di massa ha causato la morte di 913 membri, anche se alcuni sono stati uccisi dagli altri membri. Takahashi (1998) ha anche discusso il suicidio di massa di Heaven's Gate che è avvenuto in California nel 1997. Heaven's Gate era guidato da Marshall H. Applewhite che credeva negli UFO.

Quando la cometa Hale-Bopp si avvicinò alla terra, il leader convinse 38 seguaci a commettere suicidio con lui per salire su una navicella spaziale dietro la cometa, che credevano esistere, per andare nel Regno di Dio.

Takahashi (1998) ha proposto tre caratteristiche del suicidio di massa legate alle convinzioni religiose. 1. Un leader di un gruppo religioso si considera un salvatore, e le attività del gruppo religioso sono spesso basate sulla convinzione del salvatore. 2. La comunità religiosa è isolata dalle società esterne, e il leader ed i seguaci sono collegati strettamente. 3. La convinzione delirante del leader lega strettamente i seguaci.

Alcuni punti di vista di Fuse (1985) sollevano diverse questioni riguardanti le differenze culturali tra la cultura occidentale e quella giapponese in termini di suicidio. In Europa, l'auto-distruzione è causata da sentimenti come l'isolamento e l'alienazione basati su un eccesso di individualismo. In America del Nord, un conflitto è causato tra il desiderio e la soddisfazione dell'individuo basato su tradizioni sociali non integrate e regolamenti nell'ambiente di un crogiolo razziale.

Il suicidio in Giappone è legato alla consapevolezza collettiva dalla pressione della società o dalla disperazione di essere emarginati dalla società perché il popolo giapponese possiede un forte senso di identità nella propria comunità. Questa identità giapponese comporta un forte senso di comportamento cooperativo. Il suicidio giapponese è anche caratterizzato dal suicidio per assumersi la responsabilità di un fallimento in un gruppo a cui appartengono le persone.

Secondo Fuse (1985), le persone occidentali e giapponesi possiedono concetti diversi della loro coscienza pubblica e privata. Le persone giapponesi non distinguono tra la loro responsabilità pubblica e la loro responsabilità privata; quindi, i suicidi compensano per l'onore del gruppo a cui appartengono con le loro morti. Per i giapponesi, il volto pubblico è profondamente legato alla

personalità individuale, e la distruzione del volto pubblico può essere un motivo per commettere suicidio.

In Occidente, la responsabilità pubblica è chiaramente distinta dall'individualità privata, e la rottura dell'individualità privata nel rapporto privato può essere un motivo per commettere suicidio. Fuse (1985) ha menzionato che, in Giappone, nel caso del suicidio madre-figlio, o del suicidio di persone anziane, costui commettono suicidio per non arrecare disagio a nessuno.

Il popolo giapponese non ha l'abitudine di prendersi cura di terze parti per periodi prolungati. Pertanto, accettare il supporto a lungo termine può essere un motivo per commettere suicidio perché i suicidi sperano di smettere di arrecare disagio alle terze parti.

Il modo di pensare occidentale è dualistico, come la demarcazione tra bene e male. Basandosi sul pensiero dualistico, le persone vengono giudicate se sono buone o cattive. Questa cultura rigida di giudizio può spingere le persone al suicidio nei paesi occidentali.

Riguardo l'hara-kiri ed il suicidio di gruppo in Giappone, il popolo giapponese è molto sensibile riguardo alle proprie relazioni o al modo in cui appartengono alla propria comunità. Poiché la comunità forma la loro identità, la perdita della comunità o il desiderio di preservarla dalla distruzione possono essere ragioni per il suicidio nella cultura giapponese.

3.3 Suicidio nell'antico Egitto

Come si è visto le persone hanno sempre avuto la possibilità di uccidersi eppure ben poco si sa riguardo a sé le malattie mentali abbiano mai indotto le persone a suicidarsi nei primi giorni della civiltà, e raramente si ha l'opportunità di conoscere lo stato mentale di una vittima prima che tenti il suicidio.

Un antico documento egiziano che potrebbe essere probabilmente la più antica nota di suicidio esistente, e ci offre anche un'interessante intuizione sullo stato clinico dell'autore. La storia proviene da un papiro che ora si trova nel Museo di Berlino ed è stata tradotta al meglio da Erman, un egittologo, nel 1896. La traduzione è stata pubblicata in inglese nel 1966. Il papiro è stato anche discusso in dettaglio da Breasted, uno archeologo e storico statunitense.

Purtroppo, non c'è dato conoscere il nome o il rango dell'autore. Il papiro stesso non è l'originale ma è stato copiato da uno scriba, che dice alla fine: "È finito dall'inizio alla fine come quello che è stato trovato scritto". La copia è datata circa al tempo del Medio Regno dell'antico Egitto (1991-1786 a.C.), ma sia Erman che Breasted ritengono che l'originale fosse stato datato in precedenza. La Disputa con la Sua Anima di Uno Stanco della Vita è il titolo che Erman ha dato al papiro.

La prima parte del papiro consiste in una narrazione, ma purtroppo gran parte di essa è mancante e quindi è difficile seguire esattamente la narrazione. La seconda parte consiste in quattro poesie che sono più complete e danno un'idea dello stato mentale dell'autore. Nella narrazione c'è una discussione tra il soggetto e la sua anima.

Gli Egizi credevano che l'anima avesse una esistenza separata dal corpo e che dopo la morte l'anima lasciasse il corpo fisico e continuasse a vivere nella tomba. Pertanto, l'anima dipendeva dai parenti del defunto per mantenere la tomba in buono stato e fornire cibo e altri beni essenziali. Inizialmente in questa storia sembra che l'anima abbia persuaso il proprietario a togliersi la vita.

Tuttavia, quando l'autore finalmente acconsente e sta per suicidarsi, la sua anima si ritira, argomentando che mentre la morte potrebbe essere la risposta per il corpo fisico, sarebbe disastrosa per sé stessa perché nessun sopravvissuto sarebbe disposto a costruire e mantenere una tomba e nessuno desidererebbe fare offerte ad una persona così infelice.

L'anima sostiene che la morte dovrebbe essere dimenticata e che tempi migliori potrebbero essere in arrivo. L'autore continua a descrivere come si sente ora che persino la sua anima lo ha abbandonato. Anche se il contenuto della sua narrazione è pieno di antiche credenze religiose e filosofiche egiziane, la forma che assume - il soggetto che sembra essere in uno stato di umore depressivo - è simile a quella riscontrata nei pazienti depressi che descrivono i conflitti che hanno con le loro coscienze rispetto a sé commettere il suicidio.

Come questo egiziano sconosciuto, molte persone religiose che sono depresse e desiderano mettere fine alle loro vite sono incerte sull'aldilà. L'eterna dannazione che le persone gravemente depresse occasionalmente temono deve essere l'equivalente di un'anima senza tomba, non curata per un antico egiziano.

L'autore descrive quindi i suoi sentimenti in quattro poesie che sono piene di profonde emozioni e quindi ci danno ulteriori intuizioni sul suo stato mentale. Sono troppo lunghi per essere riprodotti interamente, ma certi versi esprimono alcune caratteristiche essenziali. Nella prima poesia ci sono otto versi di tre righe ciascuno che iniziano tutte con "Il mio nome è detestato"

*Ecco, il mio nome è detestato,
Ecco, più dell'odore della carogna
Nei giorni estivi quando il cielo è caldo.
Ecco, il mio nome è detestato,
Ecco, più dell'odore dei coccodrilli,
Più che sedersi sotto la riva dei coccodrilli.
Ecco, il mio nome è detestato,
Ecco, più di una donna contro la quale viene detta una bugia al marito.*

Gli altri versi sono simili, questa poesia sembra esprimere sentimenti estremamente depressivi. Contiene un elemento di marcata paranoia, mostrando che gli altri lo paragonerebbero a odori cattivi e mogli infedeli. I pazienti oggi con gravi psicosi depressive talvolta credono di emanare odori cattivi e marcescenti e hanno idee di auto-denigrazione. È plausibile ipotizzare che questo egiziano nutra delusioni simili.

La seconda poesia ha 16 versi di tre righe ciascuno che iniziano tutti con "A chi parlo oggi?"

*A chi parlo oggi? Colui che ha un contegno soddifatto è cattivo,
Il bene è trascurato in ogni luogo.
A chi parlo oggi? I fratelli sono malvagi,
Un uomo è trattato come un nemico nonostante una disposizione giusta.
A chi parlo oggi? Non ci sono giusti,
La terra è consegnata ai lavoratori dell'iniquità.
A chi parlo oggi? Il peccato che colpisce la terra non ha fine.*

Anche questa poesia esprime depressione. Sia Erman che Breasted credevano che l'autore potesse descrivere uno stato di cose genuino nel paese al momento della scrittura. Non c'è dubbio che il periodo tra il Vecchio e il Medio Regno in Egitto (2181-1991 a.C.) fosse un periodo di agitazione politica e turbolenze, ed è possibile che la storia originale provenga da quel periodo. Questo potrebbe indicare che il soggetto fosse sull'orlo di un suicidio "anomico".

Personalmente, credo che dalle informazioni che abbiamo già, sembra che il soggetto possa essere gravemente depresso. Le opinioni espresse in questa poesia potrebbero riflettere fantasie interiori piuttosto che realtà esterna. Un uomo così depresso, allora come oggi, potrebbe ben nutrire certe delusioni paranoiche sullo stato del mondo intorno a lui, che nessuno lo amasse e che il mondo fosse pieno di peccato.

Nella poesia successiva l'autore si allontana dai dolori della vita e, in sei versi di tre righe ciascuno, esalta i piaceri della morte. Anche qui tutti i versi iniziano con la stessa frase.

*La morte è davanti a me oggi come l'odore della mirra,
come quando uno si siede sotto la vela in una giornata ventosa.*

*La morte è davanti a me oggi come l'odore dei fiori di loto,
come quando uno si siede sulla riva dell'ebbrezza.*

*La morte è davanti a me oggi come un uomo che desidera vedere la sua casa
dopo aver trascorso anni in prigionia.*

L'autore sembra ora sull'orlo del suicidio. La morte rappresenta solo dolcezza e gioia per lui. Non c'è alcun accenno di paura; è diventata una fuga gradita. Anche qui, il contenuto di questa poesia non è dissimile dalle opinioni espresse dai pazienti suicidi oggi. Molti vedono la morte come una piacevole liberazione dalla disperazione della vita e le note suicidarie lo indicano occasionalmente.

L'ultima poesia ha tre versi di tre righe ciascuno e per la prima volta la religione entra nella poesia. Gli antichi Egizi erano religiosi. Credevano che dopo la morte entrassero nel mondo dei morti e tenessero compagnia agli dei. Ogni verso inizia con "Colui che è laggiù...". Gli Egizi usavano questa espressione per

il mondo dei morti, e in questa poesia l'autore ci racconta come, quando sarà morto, sarà pensato diversamente.

*Colui che è laggiù afferrerà il colpevole come un dio vivente
infliggendo punizione di malvagità a chi la fa.
Colui che è laggiù sarà un saggio che non è stato respinto,
Pregando Re [re degli dei] quando parla.*

Così nella morte l'autore si aspetta di trovare una vita migliore dove non sarà più respinto e potrà vendicarsi della malvagità del mondo.

Credo che questa storia, e in particolare le quattro poesie, possano essere considerate le scritture di un uomo gravemente depresso con sentimenti di persecuzione ed auto-deprecazione che mostra anche indubbiamente forti tendenze suicide. Se così fosse, dato che la storia risale a circa 4000 anni fa, potrebbe essere la descrizione più antica di malattia depressiva e probabilmente anche la più antica nota suicida esistente.

È interessante notare che, sebbene il contenuto non sia del tutto simile a quello scritto dalle persone in stati depressivi oggi, la forma della malattia è straordinariamente simile. Non abbiamo modo di sapere se questo sfortunato individuo alla fine abbia messo fine alla sua vita, ma possiamo sperare che il suo ottimismo per l'aldilà sia stato fondato.¹⁴⁰

3.4 Visione del suicidio all'interno del medioevo

Nei paesi scandinavi, al termine dei banchetti, occasionalmente si verificavano suicidi di massa come mezzo per guadagnare l'ingresso a Valhalla, forse vicino al seggio di Odino, una concessione concessa solo a coloro che erano morti violentemente ma coraggiosamente in battaglia e poi estesa a tutti coloro che si erano uccisi.¹⁴¹

¹⁴⁰ La fonte di questa storia si trova nella rivista *Medical History*, dal titolo "First suicide note?", pubblicato nel luglio del 1980

¹⁴¹ Moore, 1790: 41.

I Galli e i Visigoti talvolta sceglievano il suicidio per evitare di essere schiavizzati dai Romani e per raggiungere il paradiso.¹⁴² Tuttavia, attraverso il loro contatto con i Romani, questi popoli del nord assimilarono rapidamente le leggi romane riguardanti la morte volontaria.¹⁴³

Forse in parte per evitare sanzioni legali, il suicidio fu sostituito dai cavalieri medievali con pratiche violente e pericolose, come tornei o duelli. Infatti, i sinodi della Chiesa francese nel 813 (Châlons), 829 (Parigi) e 855 (Valence) dichiararono proibita la morte in duello. Teodoro di Tarso, Arcivescovo di Canterbury, riconobbe la tradizione romana di non responsabilità legale nei casi di evidente mancanza di razionalità al momento del suicidio.

Questa tradizione fu incorporata nel diritto inglese e successivamente accettata dalla Chiesa d'Inghilterra dopo il regno di Re Enrico VIII. Le prime leggi inglesi contro il suicidio sono attribuite a Re Edgar I d'Inghilterra e furono promulgate nel 967, incluso il mantenimento della distinzione nel corso dei secoli tra coloro che si sono suicidati in piena facoltà di mente o insani (non compos mentis).

Per meglio dire, il suicidio non era considerato un atto peccaminoso o criminale nei casi di pazzia. Le leggi includevano anche che i beni di un suicida dovevano essere confiscati, non escludendo però altre forme di punizione sui cadaveri.

Durante la breve conquista vichinga dell'Inghilterra (1013-1042), i governanti danesi introdussero la confisca dei beni dei suicidi. In *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (Trattato sulle Leggi e le Consuetudini del Regno d'Inghilterra ca. 1188), Enrico di Bracton formulò il rapporto tra crimine e intento nel suicidio importando il diritto romano come interpretato dalla scuola di Bologna.

Affermò che: [a] un suicida non poteva avere eredi e i suoi beni dovevano essere confiscati perché il suo atto era una ammissione di colpa; [b] questa misura non poteva essere applicata se il suicida non era accusato di crimini; e [c] gli asset mobili venivano confiscati da coloro che si erano suicidati per evidente stanchezza di vita, grave dolore fisico o dolore, ma la famiglia avrebbe ereditato i loro beni immobili.

¹⁴² Moron, 1976: 121.

¹⁴³ Manson, 1899: 174.

Nella stessa pubblicazione, si faceva una distinzione tra suicidi derivanti da *felo de se* (crimine contro se stessi) e da *non compos mentis*. In Inghilterra, la considerazione della questione della confisca dei beni dei suicidi divenne sempre più sofisticata dopo la sua prima applicazione.¹⁴⁴

MacDonald e Murphy (1990) riportano dati della King's Bench che mostrano un aumento costante dei suicidi in Inghilterra dal 1510 al 1590 e una condanna iniziale (*felo de se*) in circa il 95 per cento dei casi. C'era un evidente conflitto di interessi nella certificazione del suicidio.

È molto probabile che questo aumento riflettesse il pagamento di una tassa ai coroners in caso di verdetto di suicidio volontario o criminale che comportava la confisca dei beni da parte della Corona. Tuttavia, i coroners a volte potevano essere persuasi a emettere giudizi di malattia mentale dopo aver ricevuto mazzette più grandi della loro "commissione" e queste venivano volentieri pagate dalle famiglie di molti suicidi.

Con il passare dei secoli, le leggi inglesi furono interpretate meno rigidamente e la malattia mentale fu riconosciuta più frequentemente tra i suicidi, fino al punto di riconoscere l'atto stesso del suicidio come indicazione di malattia mentale dopo il 1600.

Le leggi concernenti la confisca dei beni dei suicidi si diffusero gradualmente in tutta Europa e vennero applicate a meno che il suicidio non fosse associato alla follia. A partire dal 1600 circa, le opinioni nei sistemi legali europei nei confronti del suicidio divennero più indulgenti e meno punitive, tanto che nel XVIII secolo la maggior parte dei suicidi venne giudicata basata su malattia mentale (*non compos mentis*).

È anche probabile che l'accuratezza, la registrazione e la segnalazione dei dati dai tribunali inglesi dal Medioevo abbiano portato a una maggiore consapevolezza delle questioni legate al suicidio e possano aver contribuito alla costante diminuzione dei suicidi dal 1700 ai tempi moderni. Anche oggi, il tasso di suicidi in Inghilterra è molto inferiore rispetto a quello degli altri paesi europei, anche se i tassi di suicidio variano notevolmente tra i paesi e nel tempo.¹⁴⁵

In tutta Europa tra il XVIII e il XX secolo, molte persone comuni intrappolate in condizioni di vita misere si suicidarono evidentemente nella

¹⁴⁴ MacDonald e Murphy 1990: 48.

¹⁴⁵ Baldessarini et al. 2007: 58-66.

disperazione.¹⁴⁶ L'impiccagione era un metodo diffuso sia tra i plebei che tra gli aristocratici.

Tali atti commessi dagli aristocratici potevano essere considerati onorevoli, ma per i poveri erano solitamente considerati vigliacchi e un modo per evitare responsabilità, richiedendo una punizione selettiva e furiosa e una retribuzione.

Era anche ritenuto nobile e comprensibile quando i cristiani che non volevano cadere nelle mani degli Ottomani compivano suicidi collettivi, o quando una donna voleva evitare un'aggressione sessuale. Inoltre, le morti in guerra venivano considerate eroiche nonostante fossero precedute dall'uccisione di molti altri esseri umani.

Il clero poteva organizzare suicidi per evitare punizioni o rifiuto di sepoltura in terra consacrata attribuendo il suicidio a malattie fisiche o mentali e quando si suicidavano venivano di solito considerati malati mentali.¹⁴⁷ Inoltre, molti religiosi cristiani attuarono forme mistiche di suicidio con il loro isolamento dal mondo fino alla morte per fame o sete.

MacDonald e Murphy (1990) riportarono che i tassi di suicidio tra i ricchi nell'Inghilterra moderna (XVIII e XIX secolo) erano molto più bassi rispetto alle classi inferiori e aumentavano durante periodi di cattivi raccolti, fame e malattie. Ironicamente, le persone che venivano punite per il suicidio erano più spesso lavoratori o contadini con poche proprietà da confiscare; con la loro confisca, le loro famiglie diventavano ancora più impoverite.

Il teologo e filosofo domenicano italiano Tommaso d'Aquino adduceva diverse ragioni per condannare il suicidio: era un atto contro la natura e contro la benevolenza che dovremmo avere verso noi stessi e quindi era considerato un peccato mortale.

Era anche un insulto alla comunità a cui apparteniamo e a cui abbiamo doveri. Infine, rappresenta un atto di usurpazione delle leggi di Dio, che ci ha dato la vita ed è l'unico che può decidere di riprenderla.¹⁴⁸ Aquino concluse: "Chiunque si uccida pecca contro Dio".¹⁴⁹

¹⁴⁶ Minois, 1999: 79.

¹⁴⁷ Minois, 1999: 45.

¹⁴⁸ Manson, 1899.

¹⁴⁹ Clark, 2000: 62.

A seguito delle forti condanne ecclesiastiche al suicidio dal XII secolo in poi, i giuristi consideravano il suicidio come necessitante di una punizione oltre alla dannazione eterna prevista dal diritto canonico.

Questa visione portò a severe sanzioni riguardanti la disposizione del corpo di un suicida: spesso non veniva sepolto, veniva smembrato o lasciato come cibo per gli animali, esposto agli incroci, sepolto sotto grandi massi, trascinato per le strade a faccia in giù, portato fuori dalla casa attraverso una finestra o un passaggio sotto la soglia della casa o inchiodato a un barile e lasciato alla deriva in mare.¹⁵⁰

Si credeva che il corpo di un suicida potesse contaminare la terra, i laghi o i fiumi e che se una donna incinta si fosse avvicinata al luogo di sepoltura di un suicida, anche il suo nascituro avrebbe seguito lo stesso destino.

Gli spiriti dei suicidi venivano considerati vendicativi e in grado di evocare rabbia e disperazione in coloro che venivano in contatto con loro. Da notare che si credeva che il suicidio fosse il risultato dell'ira (più che della malinconia) che poteva essere indirizzata ai sopravvissuti.¹⁵¹

In Francia, i suicidi venivano impiccati per i piedi e poi trascinati per le strade come avvertimento agli altri.¹⁵² Procedure simili venivano seguite in Germania e includevano l'esposizione del cadavere non sepolto, nonché la rimozione delle pietre su cui un suicida aveva camminato.

A Zurigo, gli svizzeri stabilirono precisamente che una persona che si era accoltellata doveva avere un punteruolo infilato nella testa; coloro che erano annegati dovevano essere sepolti nella sabbia a due metri dalla riva del lago; e coloro che erano morti gettandosi da una scogliera dovevano essere sepolti sotto un mucchio di pietre.

Anche se spettacolari, le punizioni inflitte ai corpi dei suicidi apparentemente non ebbero l'effetto deterrente desiderato. Tuttavia, tale furia continuò per secoli. Gli ultimi abusi noti sui corpi dei suicidi si verificarono a Parigi nel 1749 e a Londra nel 1823.¹⁵³

¹⁵⁰ Clark, 2000: 64.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Minois, 1999: 49.

SECONDA PARTE: La visione dei pensatori dal 700' in avanti

Il fenomeno del suicidio ha affascinato e turbato filosofi, scrittori e pensatori di varie epoche, generando una vasta gamma di riflessioni che spaziano dalla speculazione metafisica alle indagini sociologiche. Questa parte si propone di esplorare il pensiero sul suicidio di un selezionato gruppo di autori, ciascuno dei quali ha contribuito in modo significativo alla comprensione di questo complesso fenomeno.

David Hume, con il suo approccio empirico e scettico, ha affrontato il tema del suicidio sfidando le concezioni morali e religiose del suo tempo. Hume ha argomentato che il suicidio non viola alcuna legge naturale né divina, e che ogni individuo ha il diritto di disporre della propria vita come meglio crede. In contrasto, Immanuel Kant ha esaminato il suicidio attraverso il prisma della sua rigorosa etica deontologica.

Johann Wolfgang von Goethe, nel suo romanzo "I dolori del giovane Werther", ha esplorato le implicazioni romantiche ed esistenziali del suicidio, influenzando profondamente la sensibilità del suo tempo. La tragica storia di Werther ha suscitato dibattiti accesi sull'imitazione e l'emulazione del suicidio tra i giovani lettori. Arthur Schopenhauer, con il suo pessimismo radicale, ha considerato il suicidio come una possibile risposta alla sofferenza intrinseca dell'esistenza, sebbene non lo abbia mai approvato come soluzione razionale. La sua filosofia enfatizza la volontà di vivere come una forza cieca e dolorosa, suggerendo che il suicidio, pur essendo comprensibile, non risolve il problema fondamentale della condizione umana.

Giacomo Leopardi, attraverso i suoi scritti, ha espresso una visione profondamente malinconica e disillusa della vita, dove il suicidio può apparire come un riflesso della sua meditazione sull'infelicità umana. La sua riflessione sul suicidio è intimamente legata al suo pessimismo cosmico e alla percezione della natura come indifferente alla sofferenza umana.

Fëdor Dostoevskij, nei suoi romanzi, ha esplorato le profondità psicologiche e morali del suicidio, evidenziando la lotta interiore dei suoi personaggi. Philipp Mainländer e Wittgenstein sono due filosofi che hanno vissuto il suicidio da vicino, al punto da esserne tentati ed avvicinati durante tutta la loro vita.

In questo contesto, Émile Durkheim merita una particolare attenzione. Durkheim è stato uno dei primi a trattare il suicidio non solo come un problema filosofico, ma soprattutto come un fenomeno sociologico. La sua opera, "Il suicidio" (1897), rappresenta una pietra miliare nella comprensione del suicidio come un fatto sociale, esplorando le cause e le condizioni che influenzano questo comportamento attraverso un'analisi dettagliata dei dati statistici e delle influenze sociali. Durkheim identifica quattro tipi principali di suicidio: egoistico, altruistico, anomico e fatalistico, ognuno dei quali è legato a specifiche condizioni sociali e psicologiche. La sua classificazione ha fornito una base per comprendere come la coesione sociale, le norme e i valori collettivi influenzino l'individuo, offrendo una visione complessa e sfaccettata del suicidio.

Marcuse ha esaminato il suicidio attraverso la lente della critica sociale e della teoria critica, collegandolo alle condizioni oppressive della società moderna.

Jean-Paul Sartre, con il suo esistenzialismo, ha visto il suicidio come un atto di libertà radicale, sebbene lo considerasse un'evasione dalla responsabilità della libertà stessa.

Cesare Pavese ha trattato il tema del suicidio nelle sue opere letterarie, riflettendo la sua lotta personale con la disperazione. La sua tragica fine, avvenuta per suicidio, conferisce un ulteriore livello di profondità e autenticità alle sue riflessioni.

Albert Camus, nella sua celebre opera "Il mito di Sisifo", ha posto il suicidio al centro della sua filosofia dell'assurdo, interrogandosi se valga la pena vivere in un mondo privo di senso.

L'esame dei pensieri di questi autori non solo arricchisce la nostra comprensione del suicidio come fenomeno complesso e multidimensionale, ma evidenzia anche come le diverse discipline, dalla filosofia alla sociologia, possano interagire per offrire una visione più integrata di un tema così delicato e importante. La riflessione sul suicidio, quindi, non si limita a una mera speculazione teorica, ma coinvolge profonde considerazioni etiche, psicologiche e sociali, che continuano a interrogare e a sfidare la nostra comprensione della condizione umana.

4.1 Hume "Sul suicidio"

David Hume, nel suo saggio "Sul suicidio", offre un'analisi dettagliata e critica della superstizione e del suicidio, esaminando come la filosofia possa contrastare queste problematiche. La filosofia, secondo Hume, è un antidoto efficace contro la superstizione e la falsa religione, che il buon senso e l'esperienza quotidiana non riescono a sradicare completamente.

Anche individui di grande intelligenza possono cadere vittime della superstizione, ma la filosofia, una volta adottata, riesce a eliminarla completamente. Hume (1777) afferma: "La filosofia ci insegna a non essere spaventati da fantasmi e spiriti maligni, ma a guardare la morte con calma e tranquillità". La filosofia, infatti, infonde sentimenti corretti riguardo ai poteri superiori, rendendo la superstizione insostenibile. Quando i principi della filosofia sono accettati, le false opinioni su cui la superstizione si basa vengono eliminate.

La superstizione, secondo Hume, rende miserabili gli uomini, influenzando negativamente ogni aspetto della loro vita. La paura della morte, alimentata dalla superstizione, priva gli uomini del controllo sulle proprie vite e li mantiene in uno stato di sofferenza continua. Hume descrive come la superstizione trasformi ogni evento in un motivo di terrore, affermando: "La superstizione, con le sue terribili rappresentazioni dell'aldilà, riempie la mente di orrori e fantasie che distruggono ogni serenità della vita". Inoltre, la superstizione fa sì che anche il sonno, che dovrebbe essere un rifugio dalle preoccupazioni quotidiane, diventi un campo di battaglia per incubi e visioni spaventose.

Hume distingue chiaramente tra la superstizione e la vera religione, che egli considera come fondata su principi filosofici e razionali. La vera religione, a differenza della superstizione, offre conforto e pace mentale, nonché una corretta comprensione della natura divina. La superstizione, al contrario, è basata su false opinioni e paure infondate, che portano a comportamenti irrazionali e dannosi. La filosofia, quindi, svolge un ruolo cruciale nel liberare la mente umana dalla tirannia della superstizione, promuovendo una visione del mondo più razionale e serena.

Passando integralmente all'argomento del suicidio, Hume argomenta che non costituisce una trasgressione del dovere verso Dio, verso il prossimo o verso se stessi. Egli sostiene che Dio ha stabilito leggi generali e immutabili per governare il mondo materiale e quello animale, e che ogni evento, incluso il

suicidio, avviene secondo queste leggi. Secondo Hume, poiché le vite umane sono soggette alle stesse leggi della natura degli altri animali, il suicidio non può essere considerato un'eccezione alla disposizione divina. "Le stesse leggi che determinano la vita degli animali governano anche quella dell'uomo, e nessuna azione umana può violare queste leggi".¹⁵⁴

Hume esamina le argomentazioni religiose contro il suicidio, sostenendo che non hanno una base razionale. Egli afferma che Dio ha dotato gli uomini della capacità di ragionare e di prendere decisioni basate sulla loro condizione di vita. In circostanze di estrema sofferenza, l'uomo può giudicare quando il dolore supera i piaceri della vita e decidere di porre fine alla propria esistenza. Hume sostiene che questa capacità di giudizio è una facoltà concessa dalla Divinità stessa. In questo contesto, il suicidio non dovrebbe essere visto come un atto di colpa, ma piuttosto come una decisione razionale e giustificata dall'intensa sofferenza.

Hume critica anche l'idea che il suicidio sia un atto egoistico che danneggia la società. Egli sostiene che la società non ha il diritto di imporre a un individuo di vivere in una condizione di sofferenza insopportabile. Inoltre, Hume argomenta che ogni individuo ha un diritto naturale alla propria vita e, di conseguenza, anche alla propria morte. "Se un uomo decide di porre fine alla propria vita perché il dolore è diventato insopportabile, egli esercita una facoltà che la stessa Divinità gli ha conferito".

Hume, dunque, considera il suicidio non come un atto di debolezza o di colpa, ma come una scelta razionale in risposta a circostanze estreme. Egli sostiene che la filosofia può fornire una guida nella comprensione e nell'affrontare sia la superstizione che il suicidio, promuovendo una visione più razionale e serena della vita e della morte. La filosofia, liberando la mente umana dalla tirannia della superstizione, permette agli individui di vivere con maggiore serenità e di affrontare la morte con tranquillità.

4.2 Kant

¹⁵⁴ Hume, 1777: 9-11.

Per Kant, non commettere suicidio è il “primo, sebbene non principale, dovere di un essere umano verso sé stesso come essere animale”, come scrive all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1797).

Kant, successivamente nella raccolta postuma, *Lezioni di etica* (1797), afferma che l'atto volontario di distruggersi "non può mai, in nessuna circostanza, essere considerato ammissibile". Tuttavia, nello stesso testo ammette casi come quello di Catone in cui il suicidio appare come una virtù e può essere difendibile.

Andando ad analizzare le diverse opere del filosofo prussiano si evincono diverse considerazioni. All'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1797) sostiene in primo luogo che il suicidio viola la legge morale universale.

In base alla stessa, i soggetti razionali dovrebbero sempre "agire come se la massima della tua azione dovesse diventare, per tua volontà, una legge universale della natura".

Nel testo si domanda se fosse possibile che la massima "Dall'amore verso sé stessi faccio mio principio abbreviare la mia vita quando la sua durata più lunga minaccia più problemi di quanto non prometta piacevolezza" possa divenire una legge universale.

Qui sostiene che una legge che cerca di distruggere la vita mentre allo stesso tempo impulsa verso il proseguimento della stessa si contraddice e quindi non potrebbe essere una legge della natura.

Il suicidio utilizza l'impulso dell'amore verso sé stessi in modo contrario al suo scopo naturale. Questa massima viola la legge morale universale, poiché è impossibile per gli agenti, senza contraddizione, essere motivati dall'amore verso sé stessi a perseguire il proseguimento della vita come parte di un sistema di natura concepito teleologicamente e contemporaneamente essere motivati dall'amore verso sé stessi a commettere suicidio.

Dato che l'amore verso sé stessi non può motivare ad usare se stessi sia come mezzo per promuovere le loro vite che come mezzo per distruggere le loro vite, la massima si contraddice.

Inoltre, nella *Metafisica dei costumi* (1785), Kant sostiene che tutti gli esseri razionali hanno il dovere di preservarsi nella loro natura animale, poiché il corpo di una persona è il recipiente attraverso il quale l'umanità, e l'autonomia, si manifestano.

Nelle *Lezioni di etica* (1997) vediamo come spiega che il corpo è legato ad un essere razionale come condizione di vita in modo che non ci sia modo di disfarsi del corpo senza disfarsi anche della vita alla quale il corpo è indissolubilmente legato.

L'uccisione volontaria di sé stessi si oppone alla legge morale universale kantiana in quanto gli esseri razionali che commettono suicidio, ed usando se stessi solo come mezzo per distruggere la propria umanità, non si trattano come un fine in sé.

All'interno dello stesso testo descrive l'essere umano non solo come uno strumento di gratificazione animale e quindi non può essere usato solo come mezzo, ma deve sempre essere considerato una persona, un fine in sé.

Disfarsi di sé stessi come semplice mezzo per qualche fine discrezionale, denigra e disonora la propria umanità. Abbandonare in un sol colpo tutte le difficoltà della vita significa subordinare completamente l'umanità alla natura animale.

La decisione di commettere suicidio è descritta da Kant come il dominio di un impulso animale, non di una volontà autonoma. Egli scrive: "Disporre della propria persona come mezzo non è una scelta aperta a lui", soprattutto perché la libertà nella sua massima condizione deve essere coerente con "l'ordine nella natura" e gli "scopi essenziali dell'umanità".

Nel commettere suicidio, secondo Kant, gli esseri umani usano i loro poteri e la loro libertà contro sé stessi. Dato che gli esseri liberi e razionali sono obbligati a rispettare l'umanità insita nelle loro persone, i suicidi sono immorali perché derivano da massime che violano questo dovere verso se stessi, risultando in una mancanza nell'uso della propria libertà in modo coerente con il dovere di trattare se stessi come fine in sé.

In un certo senso, il primo argomento di Kant si fonde con il secondo: adottare impulsi naturali (cioè amore verso sé stessi) contrari ai loro fini naturali (cioè l'autopreservazione) significa mancare di rispetto verso la propria umanità e autonomia.

Nell'articolo "Sull'uccidersi", all'interno della *metafisica dei costumi* (1797), Kant ha una sottosezione sulle "Domande caustiche". Qui, egli solleva una serie di domande.

Il suicidio è permesso se viene fatto per salvare il proprio paese? E per il bene di tutta l'umanità? Cosa succede se un generale militare vuole evitare di essere riscattato in condizioni dannose per il suo paese? Cosa succede se un uomo contrae una malattia incurabile e altamente infettiva? In questi casi, le persone sono moralmente autorizzate a commettere suicidio?

Anche se Kant non fornisce mai indicazioni dirette su quale scopo servano queste domande, non sembra sostenere che tali casi costituiscano eccezioni valide all'immoralità del suicidio.

Prima di tutto, è importante notare una distinzione che fa tra "auto-uccisione" e "suicidio". Le azioni apparentemente suicide, ad esempio, amputare un arto o ricevere vaccinazioni antivaiolo, non sono considerate come suicidio se vengono eseguite allo scopo di autopreservarsi.

Il soldato che combatte fino alla morte sul campo di battaglia invece di scappare per salvare la propria vita dal nemico: Kant afferma esplicitamente all'interno delle *lezioni di etica* (1997) che non è suicidio.

Mettere la propria vita in pericolo per preservare la stessa appartiene alla "moralità propriamente detta". Tali azioni potrebbero rientrare nella categoria più ampia di auto-uccisione o mettersi in pericolo. Tuttavia, il suicidio implica unicamente l'intenzione di eliminare sé stessi, cioè un'intenzione deliberata di distruggersi.

Le persone che potrebbero essere responsabili della propria morte, auto-uccisione, non commettono suicidio se mancano di questo "dolus". Tali casi di "auto-uccisione", nella misura in cui sono guidati dal dovere (verso sé stessi, verso gli altri, ecc.), potrebbero essere ammissibili, mentre il suicidio no.

Parlando di suicidio in particolare, è importante distinguere tra tipi di atto e azioni. Una distinzione che Korsgaard introduce in *Agire per una ragione* (2008) in cui analizza il pensiero kantiano.

Un'azione descrive l'intera formulazione di una massima (cioè "Farò l'atto allo scopo di fine"), mentre un "tipo di atto" descrive la prima parte della massima (cioè "Farò l'atto"). Applicato, il fraseggio "compiere suicidio al fine di X" si riferisce a un'"azione", mentre il fraseggio "compiere suicidio" si riferisce a un "tipo di atto".

Il tipo di atto del suicidio può corrispondere a una serie di azioni diverse (con differenti fini). Nella costruzione dei suoi argomenti contro il suicidio, Kant presume che l'unico fine per il suicidio sia l'amore verso sé stessi.

Come nota Kant nella sezione "Domande caustiche", tuttavia, qualcuno potrebbe commettere suicidio per rabbia o per dovere di evitare di nuocere agli altri o per il bene di tutta l'umanità. Il tipo di atto "compiere suicidio" comporta diverse massime, e qui, i fini (o scopi) determinano il valore morale dell'azione.

Di conseguenza, una spiegazione plausibile per la sezione "Domande caustiche" potrebbe essere che Kant ci incoraggia a deliberare ulteriormente su (1) se un atto di auto-uccisione si qualifica come suicidio in base alla massima, e (2) quali fini contiene un'azione di suicidio (e se alcuni fini-E possono avere valore morale).

Da un lato, sembra irrilevante considerare i fini di un atto di suicidio, data la ferma opposizione di Kant a tutte le varianti del suicidio, indipendentemente dalle circostanze.

A prima vista, non c'è modo per Kant di sostenere che il suicidio sia moralmente ammissibile (o lodevole) senza contraddire la sua posizione su perché tutto il suicidio sia immorale, una posizione che Kant mantiene coerentemente all'interno dei suoi testi. Nel contempo, nelle lezioni di etica, sembra esserci margine di manovra. Considerate le seguenti citazioni.

Egli scrive che l'osservanza della moralità è molto più importante della vita stessa.

"È meglio sacrificare la vita piuttosto che rinunciare alla moralità". Coloro che non possono più vivere in modo onorevole non sono più degni di vivere affatto, e poiché un agente dovrebbe cercare di preservare la propria vita solo nella misura in cui è degno di viverla".¹⁵⁵

In questo caso potrebbe non avere più un dovere vincolante di autopreservazione. È plausibile che il suicidio possa essere ammissibile quando la continuazione della vita dipenda dalle circostanze in cui l'agente non può più "vivere in accordo con virtù e prudenza" e deve quindi porre fine alla propria vita per motivi onorevoli.

¹⁵⁵ Hume, 1777.

Anche se la miseria e altre inclinazioni non danno a nessuna persona il diritto di togliersi la vita, il compimento dei doveri verso sé stessi, cioè vivere in modo onorevole, può esigere il sacrificio della vita.

Kant menziona l'esempio di Catone, un aristocratico romano morto suicida di cui ho scritto all'inizio della tesi e che Kant ci incoraggia a vedere come un esempio di come l'onore e la virtù richiedano a volte il sacrificio della propria vita.

La morale ha la precedenza sulla vita. Secondo Kant, Catone è l'unico caso in cui il suicidio è difendibile, se non lodevole. Tuttavia, Kant afferma che l'esempio di Catone non fornisce alcuna giustificazione al suicidio in generale. Nelle lezioni di etica definisce Catone come un martire per la causa repubblicana; il suo caso non stabilisce un principio generale per il suicidio.

In conclusione, Kant sostiene che il suicidio è moralmente inammissibile perché viola la legge morale universale, viola il dovere di rispettare l'umanità e l'autonomia insite nelle proprie persone e contraddice lo scopo naturale degli esseri razionali per l'autopreservazione.

Sebbene gli esempi specifici forniti da Kant, come quello di Catone, suggeriscano che l'auto-uccisione, e forse il suicidio, potrebbe essere ammissibile solo quando altrimenti si dovrebbe rinunciare alla moralità, il quadro morale di Kant rimane in gran parte coerente nel condannare tutti i suicidi come immorali.

4.3.1 Goethe

Johann Wolfgang von Goethe, uno dei più grandi scrittori e pensatori del periodo romantico, ha lasciato un'impronta indelebile nella letteratura mondiale con opere che spaziano dalla poesia al romanzo, dalla drammaturgia alla filosofia. Tra le sue opere più celebri, "I dolori del giovane Werther" occupa un posto centrale per il suo significato culturale e l'influenza che ha esercitato sul Romanticismo europeo.

"I dolori del giovane Werther" (1774) è un romanzo epistolare che narra la tragica storia di Werther, un giovane sensibile e idealista che si innamora

perdutamente di Charlotte, una donna promessa in sposa a un altro uomo. Il romanzo esplora i temi della passione amorosa, dell'idealismo giovanile e della lotta interiore tra desiderio e dovere. Werther, incapace di realizzare il suo amore per Charlotte, affronta un tormento emotivo che lo porta alla disperazione e, alla fine, al suicidio.

Goethe scrisse il romanzo dopo un periodo di intensa esperienza emotiva personale, ispirato dal suo amore non corrisposto per Charlotte Buff, una donna che era promessa sposa a un suo amico. Questa vicenda personale reale conferisce al romanzo una profondità emotiva e una verità psicologica che hanno colpito profondamente i lettori dell'epoca e hanno reso il romanzo un fenomeno culturale.

"I dolori del giovane Werther" ha suscitato un ampio dibattito tra i contemporanei di Goethe: alcuni lo consideravano un manifesto dell'idealismo romantico e della ribellione contro le convenzioni sociali e morali, mentre altri temevano che potesse incoraggiare comportamenti autolesionistici tra i giovani idealisti. Tuttavia, il romanzo è stato anche interpretato come un'esplorazione profonda della condizione umana, della fragilità dell'amore e della lotta per trovare un significato nella vita.

4.3.2 I dolori del giovane Werther

"I dolori del giovane Werther" di Johann Wolfgang von Goethe è un romanzo epistolare pubblicato nel 1774, che narra la storia del giovane Werther, un uomo sensibile e idealista. La trama si sviluppa attraverso una serie di lettere scritte da Werther a un amico di nome Wilhelm, attraverso le quali viene esplorato il suo mondo interiore e la sua profonda crisi emotiva.

Werther, un giovane artista, si trasferisce in un piccolo villaggio e qui fa la conoscenza di Charlotte, una donna di grande bellezza e fascino, promessa in sposa a un altro uomo, Albert. Werther si innamora immediatamente di Charlotte e cerca di sopire i suoi sentimenti per rispetto verso la promessa di matrimonio di lei. Tuttavia, non riesce a reprimere la sua passione e trascorre del tempo con Charlotte, alimentando il suo amore per lei.

La narrazione si concentra principalmente sui tormenti interiori di Werther: il desiderio incontenibile di Charlotte, la lotta con la propria coscienza e il senso

di impotenza di fronte alla situazione. Werther si rifugia nella natura e nelle sue riflessioni profonde sulla vita, sull'amore e sul significato dell'esistenza umana.

Man mano che la storia si sviluppa, Werther diventa sempre più disperato perché non può realizzare il suo amore per Charlotte. I suoi sentimenti si intensificano fino a un punto di rottura emotiva, e alla fine decide di porre fine alla sua sofferenza con il suicidio. Il romanzo si conclude con la morte di Werther, lasciando un'impressione indelebile di tragedia e passione incontenibile.

"I dolori del giovane Werther" è un'opera che esplora profondamente temi universali come l'amore non corrisposto, la lotta tra ragione e passione, e l'alienazione individuale. La vicenda di Werther ha avuto un impatto duraturo sulla letteratura europea, influenzando generazioni di scrittori romantici e rimanendo un testo fondamentale per la comprensione delle emozioni umane più profonde.

4.3.3 L'aspetto romantico del suicidio

All'interno di questo romanzo epistolare il tema del suicidio gioca un ruolo centrale nella tragica conclusione della storia. Werther, il protagonista, si trova costantemente tormentato dai suoi sentimenti non corrisposti per Charlotte e dalla sua impossibilità di realizzare il suo amore per lei. Questa disperazione emotiva e il senso di alienazione si intensificano fino a portarlo a una profonda crisi interiore.

L'atto del suicidio di Werther rappresenta il culmine delle sue sofferenze interiori e della sua incapacità di trovare una via d'uscita dalla propria angoscia. Goethe rappresenta il suicidio come un atto di estrema disperazione e, in un certo senso, come un tentativo di liberazione dalla sofferenza insopportabile che Werther non riesce più a sopportare.

Dal punto di vista del Romanticismo, il suicidio emerge come un tema ricorrente in molte opere letterarie e artistiche del periodo. Il Romanticismo, movimento culturale e artistico predominante nel XVIII e XIX secolo, si caratterizza per l'accento posto sulle emozioni intense, sul sublime, sulla ribellione contro le convenzioni e sull'individualismo. Questi temi spesso conducono alla rappresentazione della sofferenza individuale, dell'alienazione e della lotta contro le forze opprimenti dell'esistenza.

Nella letteratura romantica, il suicidio può essere visto come un'azione attraverso la quale l'individuo cerca di riconquistare un senso di controllo sulla propria vita o di sfuggire a un mondo percepito come ostile o incomprensibile. Essendo un atto estremamente personale, il suicidio viene spesso utilizzato come mezzo per esplorare temi profondi quali l'amore non corrisposto, la solitudine esistenziale, la disillusione e la ricerca di una forma di liberazione definitiva.

"I dolori del giovane Werther" esemplifica queste tematiche romantiche attraverso la rappresentazione intensa e profonda della crisi interiore di Werther e del suo tragico destino finale. Il romanzo ha avuto un impatto significativo sulla percezione culturale del suicidio nel Romanticismo, influenzando ulteriori esplorazioni artistiche e letterarie sul tema nelle opere di altri scrittori e artisti del periodo.

4.3.4 L'effetto Werther

L'effetto Werther, coniato da David Phillips nel 1974, rappresenta il fenomeno ben documentato dell'aumento dei suicidi imitativi in seguito alla pubblicizzazione di un suicidio, in particolare riferito al personaggio di Werther nel romanzo di Goethe, "I dolori del giovane Werther".¹⁵⁶

Questo capolavoro letterario, pubblicato nel 1774, ha avuto un impatto profondo sulla società europea dell'epoca, suscitando un dibattito intenso e controversie che hanno portato al divieto del romanzo in diverse località, temendo un effetto negativo sull'imitazione del suicidio tra i giovani.¹⁵⁷

Questo romanzo epistolare, che culmina nel suicidio di Werther, ha suscitato un'identificazione emotiva tra i giovani lettori dell'epoca, portandoli a emulare il personaggio non solo nelle emozioni e nei sentimenti, ma anche nei comportamenti esterni, come l'abbigliamento caratteristico descritto nel romanzo.¹⁵⁸

Thorson e Öberg (2003) hanno esaminato l'impatto immediato del romanzo di Goethe sulla società europea del XVIII secolo, evidenziando come il

¹⁵⁶ Thorson & Öberg, 2003.

¹⁵⁷ Lamport, 1998.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

fenomeno dell'imitazione del suicidio abbia portato a una serie di reazioni pubbliche, inclusi divieti e censure del libro in varie località. Questo fenomeno è stato interpretato come uno dei primi casi documentati di "contagio suicida", dove il comportamento suicida è stato appreso e replicato attraverso l'esposizione a un modello mediatico idealizzato e romantizzato.¹⁵⁹

L'analisi di Jack (2014) sottolinea come il romanzo di Goethe abbia non solo influenzato il comportamento individuale e collettivo dei lettori dell'epoca, ma abbia anche plasmato le politiche culturali e sociali dell'epoca romantica. La rappresentazione mediatica e letteraria del suicidio ha giocato un ruolo cruciale nel definire le percezioni sociali e le risposte collettive al fenomeno del suicidio, evidenziando la potenza della narrativa nel trasmettere e influenzare valori, emozioni e comportamenti.¹⁶⁰

Faber (1973) ha esplorato il suicidio di Werther attraverso una lente psicoanalitica, mettendo in luce le dinamiche emotive e psicologiche del personaggio principale e il loro impatto sulla rappresentazione del suicidio nella narrativa romantica.

Questo approccio analitico ha contribuito a una migliore comprensione del contesto emotivo e culturale in cui il fenomeno dell'effetto Werther ha avuto luogo, evidenziando il ruolo della letteratura nella riflessione e nella critica delle dinamiche sociali e individuali.¹⁶¹

L'effetto Werther rappresenta un esempio paradigmatico di come le rappresentazioni culturali del suicidio possano influenzare profondamente il comportamento umano.

4.4.1 Schopenhauer

Schopenhauer affronta la morte come un fenomeno centrale all'interno della sua metafisica, considerandola come l'inevitabile culmine della vita individuale. Egli interpreta la vita stessa come un'esperienza di sofferenza intrinseca, e quindi vede la morte come un benvenuto rilascio dalla condanna dell'individualità ad una vita permeata da un dolore inefficace.

¹⁵⁹ Thorson & Öberg, 2003.

¹⁶⁰ Jack, 2014.

¹⁶¹ Faber, 1973.

La sua prospettiva pessimistica suggerisce che la vita non sia altro che un processo di continuo morire, in cui l'individuo è costantemente spinto verso la morte come suo fine ultimo.

Secondo Schopenhauer, l'esperienza umana è intrinsecamente legata al fluire del tempo e al costante scorrere dal presente al passato. Egli concepisce il passato come un deposito di morte, in cui gli eventi non più esistenti sono conservati, e vede la vita come un costante processo di scorrimento attraverso questo flusso temporale verso la morte.¹⁶²

Questa visione, ancorata alla sua metafisica dell'apparenza e della Volontà, implica che la vita stessa sia essenzialmente un momento di continuo morire, con la morte che rappresenta il culmine finale di questo processo.

Schopenhauer esplora anche il ruolo della sofferenza nella vita umana e nella sua percezione della morte. Egli suggerisce che la sofferenza possa avere un effetto "santificante" sull'individuo, portandolo a disimpegnarsi dall'attaccamento alla volontà di vivere.

Inoltre, sostiene che la consapevolezza della necessità della morte possa intensificare questo effetto, poiché la morte stessa viene percepita come una sorta di liberazione dalla sofferenza e dalla condanna della vita individuale.

Infine, Schopenhauer affronta l'idea che la vita e la morte siano entrambe fenomeni irreali. Poiché sono entrambe parte del mondo dell'apparenza, non hanno una realtà ultima o sostanziale. Questa comprensione dell'irrealtà sia della vita che della morte dovrebbe dissolvere il timore della morte, poiché entrambe sono considerate semplici episodi fenomenici all'interno dell'esistenza umana.

Schopenhauer sembra posizionarsi per una difesa filosofica entusiastica del suicidio. Se la vita ha come scopo la morte, se la vita è solo un effimero precipitoso discesa verso la morte trascinata nei torrenti del tempo, e se la morte non è nulla da temere, perché ogni coscienza illuminata non dovrebbe distruggersi per sfuggire alle sofferenze della volontà individuale e raggiungere più rapidamente e deliberatamente lo scopo della vita?

La morte, secondo Schopenhauer, è una benedizione per coloro che hanno compreso l'esistenza come sofferenza inevitabile nel mondo dell'apparenza, e la brevità della vita, contrariamente all'opinione convenzionale

¹⁶² Payne, 1958.

dominata dalla volontà, è la sua migliore caratteristica. Quindi, una volta compresa la situazione, perché non rendere la vita ancora più breve?

Tuttavia, Schopenhauer nega veementemente qualsiasi raccomandazione filosofica universale al suicidio. Egli considera il suicidio come un'affermazione indegna della volontà di vivere da parte di coloro che desiderano sfuggire al dolore piuttosto che cercare una consapevolezza non discorsiva della Volontà nella sofferenza.

Non c'è salvezza dalla volontà individuale da trovare nell'annientamento volontario individuale; dovremmo piuttosto sopportare la sofferenza fino a quando la morte non giunge da sola a liberarci.

La prima traccia degli sforzi di Schopenhauer per distanziarsi dall'aver promosso il suicidio non enfatizza la falsità dell'atto stesso, ma piuttosto mette in discussione la legittimità dei motivi che si potrebbero avere per tale violenza. Egli descrive il suicidio come un'azione "vana e quindi folle", ma non lo condanna immediatamente come una trasgressione morale.¹⁶³

4.4.2 Schopenhauer e Kant a confronto

Schopenhauer si distanzia molto dall'epitome di Kant del suicidio come violazione dell'imperativo categorico, quando in un famoso passaggio delle *Fondamenta della metafisica dei costumi*, Kant spiega che: "Un uomo che è ridotto alla disperazione da una serie di mali sente una stanchezza per la vita ma è ancora in possesso della sua ragione sufficientemente per chiedersi se non sarebbe contrario al suo dovere verso se stesso togliersi la vita."¹⁶⁴

Ora si chiede se la massima della sua azione potrebbe diventare una legge universale della natura. Ma la sua massima è: "Per amore di me stesso, faccio mio principio abbreviare la mia vita quando, con una durata più lunga, minaccia più male che soddisfazione."

Ma è discutibile se questo principio di amore per sé stessi potrebbe diventare una legge universale della natura. Si vede immediatamente una contraddizione in un sistema di natura il cui principio sarebbe distruggere la vita

¹⁶³ Payne, 1989.

¹⁶⁴ White Beck, 1959.

dal sentimento il cui ufficio speciale è quello di spingere al miglioramento della vita.

In questo caso non esisterebbe come natura; quindi quella massima non può ottenere come legge della natura, e quindi contrasta totalmente il principio supremo di ogni dovere.

Kant decide che il suicidio per amore di sé stessi è autocontraddittorio. L'imperativo categorico nella sua formulazione principale richiede che dovremmo sempre agire in modo tale da poter volere che la massima della nostra azione sia universale per ogni essere razionale. Qui il potere che impone il ragionamento morale sembra essere la possibilità logica.¹⁶⁵

Testiamo la moralità di un'azione chiedendoci se è logicamente possibile che la massima che giustifica l'atto venga accettata da ogni essere razionale. Se il nostro volere tale accettazione universale è logicamente possibile, allora l'imperativo categorico implica che siamo obbligati dal dovere a seguire la massima. Se, come agenti morali ragionevoli, il nostro volere l'accettazione universale della massima non è logicamente possibile, se e solo se il volere l'accettazione universale della massima implica una contraddizione (per quanto liberamente interpretata da Kant), allora l'imperativo categorico implica che ci è vietato seguire la massima in una qualsiasi delle sue conseguenze.

L'amore per sé stessi, secondo Kant, incorre in una contraddizione quando cerca di volere che tutti gli esseri razionali commettano suicidio quando "con una durata più lunga [la vita] minaccia più male che soddisfazione", poiché cerca contemporaneamente di migliorare e distruggere.

La massima che Kant considera, di scegliere la morte solo quando la vita offre più dolore che piacere, rispetto, ad esempio, per evitare un dolore cronico incurabile atroce, è troppo debole per rappresentare il tipo di ragionamento che una persona effettivamente contemplante il suicidio è probabile che intrattenga.

Schopenhauer esplicita sia il suo debito intellettuale che i suoi disaccordi con Kant in *Il fondamento della morale* (1840). In un estratto egli afferma riguardo alla filosofia morale di Kant che:

"la critica del fondamento della morale di Kant sarà in particolare la migliore preparazione e guida - infatti il percorso diretto - al mio fondamento della morale, perché gli opposti si illustrano l'un l'altro, e il mio fondamento è, nei suoi elementi, diametralmente opposto a quello di Kant."

¹⁶⁵ Beck, 1959.

Rispetto agli insegnamenti morali formalisti di Kant contro il suicidio come implicazione dell'imperativo categorico, Schopenhauer non è impressionato dall'affermazione che la ragione morale non può volere coerentemente che la massima del suicida sia legge universale. Egli argomenta nel testo precedentemente citato che:

“Inoltre, negli esempi dati da lui come introduzione a tale classificazione, Kant sostiene prima i doveri della legge, con il cosiddetto dovere verso sé stessi, quello di non porre fine volontariamente alla propria vita quando i mali superano i piaceri. Perciò questa massima è detta non essere nemmeno concepibile come legge universale della natura. Io dico che, poiché il potere dello Stato non può intervenire qui, questa stessa massima si mostra incontrollata come legge di natura effettivamente esistente. Perché è certamente una regola universale che l'uomo ricorra al suicidio non appena il fortissimo, innato impulso alla conservazione della vita è definitivamente sopraffatto da grandi sofferenze; l'esperienza quotidiana ci mostra questo. In ogni caso, gli argomenti contro il suicidio del genere proposto da Kant, certamente non hanno mai ancora trattenuto, nemmeno per un momento, chiunque sia stanco della vita. Perciò una legge naturale indiscutibilmente esistente come un fatto e quotidianamente operante viene dichiarata semplicemente impensabile senza contraddizione, a favore della classificazione dei doveri dal principio morale di Kant!”¹⁶⁶

Schopenhauer offre un argomento sorprendentemente simile contro il suicidio, in cui descrive anche il ragionamento del potenziale suicida come contraddittorio. Tuttavia, a differenza di Kant, Schopenhauer individua la contraddizione nel simultaneo diniego e affermazione della volontà di vivere.

Inoltre, a differenza di Kant, Schopenhauer, specialmente nel suo saggio "Sul suicidio" nel secondo volume di Parerga e Paralipomena, non trova nulla di principio moralmente obiettabile al suicidio.

La prima menzione di tale contraddizione appare nel primo volume del *Mondo come Volontà e Rappresentazione* (1818), dove Schopenhauer individua un'incoerenza nel concetto stoico della "vita beata", compresa un'indicazione del suicidio per coloro in gravi difficoltà. Schopenhauer protesta ora che:

“troviamo una completa contraddizione nel voler vivere senza soffrire, una contraddizione che è quindi implicata dalla frase frequentemente usata vita beata. Questo sarà certamente chiaro alla persona che ha compreso appieno la mia discussione che segue. Questa contraddizione è rivelata in questa etica della pura ragione stessa dal fatto che lo stoico è costretto a inserire una

¹⁶⁶ Ivi: 156-157.

raccomandazione di suicidio nella sua guida alla vita beata (per questo è ciò che la sua etica rimane sempre).

Questo è come il costoso flacone di veleno da trovare tra i magnifici ornamenti e l'abbigliamento dei despoti orientali, ed è per il caso in cui le sofferenze del corpo, incapaci di essere filosofate da qualsiasi principio e sillogismo, sono predominanti e incurabili.

Così il suo unico scopo, ovvero la beatitudine, viene frustrato, e non rimane nulla come mezzo di fuga dal dolore eccetto la morte. Ma poi la morte deve essere presa con indifferenza, proprio come qualsiasi altro medicinale.

Qui è evidente un marcato contrasto tra l'etica stoica e tutti quei altri sistemi etici menzionati in precedenza. Questi sistemi etici rendono la virtù direttamente e di per sé l'obiettivo, anche con le sofferenze più gravi, e non permetteranno a un uomo di terminare la sua vita per sfuggire alle sofferenze. Ma nessuno di loro sapeva esprimere la vera ragione per rifiutare il suicidio, ma raccoglievano laboriosamente argomenti fittizi di ogni genere.”¹⁶⁷

Schopenhauer identifica un tipo di contraddizione diverso da quello di Kant nella critica alla giustificazione del suicidio. All'interno del tredicesimo capitolo dell'opera di Schopenhauer *Parerga e paralipomena*, vi è un articolo sul suicidio, in cui sostiene che:

"Allora di necessità sentiamo [dai maestri religiosi 'monoteisti'] che il suicidio è la più grande codardia, che è possibile solo nella pazzia, e simili assurdità; oppure la frase completamente priva di significato che il suicidio è 'sbagliato', mentre ovviamente non c'è nulla al mondo su cui ogni uomo abbia un diritto indiscutibile come la sua persona e la sua vita".

L'obiezione al suicidio, come frequentemente osservato dai commentatori, è metafisica piuttosto che morale. Il filosofo tedesco al riguardo scrive che:

"Il suicidio, l'eliminazione arbitraria del fenomeno individuale, differisce più ampiamente dal diniego della volontà di vivere, che è l'unico atto della sua libertà di apparire nel fenomeno, e quindi, come Asmus lo chiama, il cambiamento trascendentale. Lontano dall'essere negazione della volontà, il suicidio è un fenomeno dell'affermazione forte della volontà. Perché la negazione ha la sua natura essenziale nel fatto che i piaceri della vita, non i suoi dolori, sono evitati. Il suicida vuole la vita, e non è soddisfatto solo delle condizioni in cui gli è venuta. Perciò non abbandona affatto la [volontà di vivere], ma solo la vita, poiché distrugge il fenomeno individuale.”¹⁶⁸

¹⁶⁷ *Ivi*: 161-162.

¹⁶⁸ *Ivi*: 181.

L'obiezione è che c'è una sorta di contraddizione, diversa per forza e contenuto dall'incoerenza che Kant riconosce nell'applicare l'imperativo categorico alla questione del suicidio, nella volontà individuale che cerca volontariamente di estinguersi come modo di sfuggire alla miseria della volontà. Il suicidio pone fine alla vita, ma, come risultato di una decisione volontaria

Nel confrontarsi con una sofferenza disperatamente incurabile, umiliazione insopportabile o rovina, la persona che contempla il suicidio nell'ignoranza dell'ontologia di Schopenhauer della Volontà come cosa in sé è coinvolta nella contraddizione di cercare di annientare la volontà individuale di vivere, ma nell'analisi sta effettivamente affermando la volontà di vivere rimuovendo tutto il dolore fisico o emotivo insieme all'eliminazione totale della coscienza.

Schopenhauer viene talvolta interpretato come sostenitore del fatto che il suicidio è metafisicamente futile perché non c'è via di fuga dalla Volontà come cosa in sé.

Frederick Copleston (1975), ad esempio, in *Arthur Schopenhauer: Filosofo del Pessimismo*, afferma che: "La coscienza individuale viene effettivamente distrutta [nell'atto del suicidio], cioè l'esistenza fenomenale, ma la natura interiore dell'uomo, identica alla Volontà, persiste e non può mai essere distrutta".

Contro una visione del genere, l'obiezione ovvia è che se Schopenhauer ha ragione nel sostenere che la Volontà è una cosa in sé, e che la volontà empirica individuale o la volontà di vivere è una rappresentazione della Volontà, allora nulla di ciò che qualcuno fa o non fa, sceglie o sceglie di non fare, può fare alcuna differenza alla natura essenziale dell'individuo prima o dopo la morte.

In tal caso, non può esserci alcuna obiezione schopenhaueriana fondata al suicidio filosofico, a condizione che l'agente non sia ingannato su ciò che la morte auto-inflitta può realizzare.

È vero che Schopenhauer crede che non possa esserci una vera annichilazione della vera natura fenomenale della volontà individuale di vivere. Egli sviluppa la posizione eloquentemente nel mondo come Volontà e Rappresentazione, e di nuovo nel suo saggio *Parerga e Paralipomena*, "Sulla dottrina dell'Indistruttibilità della Nostra Vera Natura per Morte".

Ma dovrebbe essere detto di più sulla contraddizione implicata dall'atto del suicidio. Il suicidio non offre alcuna via di fuga dalla volontà perché il concetto di fuga implica sopravvivenza o persistenza da una condizione peggiore a una migliore. Schopenhauer crede che l'anima o il soggetto psicologico della volontà individuale perisca insieme alla morte del corpo.

Eppure, c'è qualcosa di più filosoficamente interessante contenuto nella osservazione enigmatica di Schopenhauer che "Il suicidio, quindi, non offre alcuna via di fuga; ciò che ognuno vuole nel suo intimo, quello deve essere; e ciò che ognuno è, è esattamente ciò che vuole".¹⁶⁹

Il passaggio contiene una linea di ragionamento più sottile di quanto Copleston riconosca. Schopenhauer sembra accettare la proposizione che il contenuto della volontà individuale definisce ciascuna volontà individuale come entità unica.

Siamo ciò che desideriamo e ciò che scegliamo per noi stessi, ciò verso cui siamo spinti come oggettivazione del nostro carattere più intimo. Il filosofo Dale Jacquette (2000) fa l'esempio di voler contemplare il suicidio come fosse un discepolo della metafisica di Schopenhauer della Volontà come cosa in sé e della volontà individuale o volontà di vivere come rappresentazione fenomenale della Volontà.

Con la voglia di terminare la sua vita non come parte di un piano privo di intelligenza per beneficiare me stesso, né con l'idea di distruggere persino la Volontà come cosa in sé che manifesto nella mia volontà individuale di vivere, ma semplicemente come modo di realizzare il suo scopo terminando la coscienza empirica e tornando alla Volontà come cosa in sé.

Questo desiderio nel suo intimo, per ipotesi, secondo Schopenhauer, costituisce in parte chi e cosa è. Questo è qualcosa che non posso cambiare o evitare terminando la mia vita, ma qualcosa che sarò diventato finché la mia volontà è attiva. Si è, in un certo senso eternamente e indistruttibilmente, ciò che si vuole, anche se si vuole cessare di volere.

In un estratto del *Mondo come volontà e rappresentazione* (1818) scrive:

"Viceversa, chiunque sia oppresso dai pesi della vita, chiunque ami la vita e la confermi ma detesti i suoi tormenti, e in particolare non riesca più a sopportare la dura sorte che è caduta

¹⁶⁹ Schopenhauer, 1818.

solo su di lui, non può sperare in una liberazione dalla morte, e non può salvare se stessi attraverso il suicidio. Solo per una falsa illusione l'ombra fresca di Orco lo attrae come porto di riposo.

*La terra continua a ruotare dal giorno alla notte; l'individuo muore; ma il sole stesso brilla senza sosta, un mezzogiorno eterno. La vita è certa per la [volontà di vivere]; la forma di vita è l'eterno presente; non importa come gli individui, i fenomeni dell'idea, sorgono e passano nel tempo, come sogni fugaci. Pertanto, il suicidio ci appare già come un'azione vana e quindi folle".*¹⁷⁰

Tuttavia, il punto di un suicidio filosoficamente illuminato per uno schopenhaueriano sarebbe comunque il desiderio razionalmente giustificabile di porre fine alla sofferenza di una volontà ulteriormente continuata, ed eliminare la coscienza personale e la volontà empirica individuale di vivere che attraverso le circostanze empiriche non vuole più vivere.

Questo è solo una contraddizione di tipo kantiano se Schopenhauer insiste ostinatamente affinché continuiamo a designare qualunque cosa la volontà individuale voglia come volontà di vivere quando il contenuto di ciò che la volontà individuale è arrivata a volere è piuttosto la volontà di non vivere.

In tal caso sembra più plausibile parlare di una volontà di vivere, *voluntas*, che è stata gradualmente o drammaticamente sostituita da una volontà riluttante ma possibilmente altrettanto determinata a morire.

Che una decisione del genere possa essere presa, in qualche punto dell'esistenza di uno schopenhaueriano, questioni morali a parte, potrebbe non essere così sperabilmente metafisicamente confuso come Schopenhauer cerca di ritrarre.

4.4.3 Analisi conclusiva sul pensiero schopenhaueriano

Schopenhauer fa una curiosa eccezione per un particolare tipo di suicidio, egli trova filosoficamente lodevole il suicidio di un asceta che nella rinuncia alla volontà di vivere sceglie il percorso straordinario della morte lenta per inedia. Ancora all'interno de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), scrive:

“Così [il santo] ricorre al digiuno, e persino all'autoflagellazione e alla auto-tortura, affinché, mediante privazioni e sofferenze costanti, possa sempre più demolire e uccidere la volontà che riconosce e aborre come la fonte della sua stessa esistenza di sofferenza

¹⁷⁰ Ivi: 195.

e del mondo. Infine, se arriva la morte, che spezza il fenomeno di questa volontà, essendo l'essenza di tale volontà già scaduta da tempo attraverso la sua libera negazione tranne per il debole residuo che appare come la vitalità di questo corpo, allora è molto gradita, e viene accolta con gioia come una liberazione tanto desiderata. Non è solo il fenomeno, come nel caso degli altri, che giunge alla fine con la morte, ma l'essere interiore stesso che viene abolito; questo aveva una debole esistenza solo nel fenomeno. Questo ultimo sottile legame è ora spezzato; per colui che termina così, il mondo è al tempo stesso giunto alla fine."¹⁷¹

Il tema viene esplorato per la prima volta nei Resti Manoscritti di Schopenhauer¹⁷², dove vi si trova che: "Il più alto grado di ascetismo, il totale rifiuto della coscienza temporale, è la morte volontaria per inedia; di questo solo due casi mi sono finora venuti a conoscenza".

Poi continua: "Dall'ascetismo assolutamente puro non possiamo pensare ad altra morte che non sia quella per inedia, poiché l'intenzione di evitare un lungo agonia e afflizione è già un'affermazione del mondo dei sensi". La sanzione di Schopenhauer per il suicidio per inedia di un asceta può sembrare poco convincente.

Se cerchiamo di immaginarci in quella situazione, pensiamo naturalmente al travolgente desiderio di nutrimento che accompagnerebbe senza dubbio una morte prolungata per inedia.

Questo è difficilmente il tipo di evento che è probabile aiuti qualcuno a superare la sofferenza della volontà individuale. Ma cosa sembra avere in mente Schopenhauer, e ciò che in questo tipo di caso potrebbe solo eccitarlo ammirando la decisione dell'asceta, è uno scenario in cui l'asceta ha rinunciato così completamente alla volontà di vivere che la fame è accettata senza ulteriori stimoli della volontà sotto forma di bisogni fisici.

Quello che è supposto essere nobile di questo metodo speciale di suicidio per Schopenhauer non è la morte che provoca, ma la separazione radicale del soggetto da tutti gli oggetti della volontà individuale di vivere, incluso ciò che Schopenhauer giustamente o erroneamente considera come ulteriore manifestazione della volontà di vivere anche nella volontà di morire motivata dall'amore per se stessi.

¹⁷¹ *Ivi*: 111-112.

¹⁷² Hoyerswerda, 1813.

L'asceta che intraprende un percorso di morte per inedia presuma di farlo né come espressione della volontà di vivere né della volontà di morire, ma con un'indifferenza assoluta a qualsiasi tipo di volere individuale.

L'intento del santo asceta è quello di superare la volontà negando i suoi desideri, *noluntas*, e addirittura causando disagio deliberatamente mortificando la carne. Tuttavia, c'è un'altra qualifica che l'asceta affamato deve soddisfare per soddisfare i criteri di Schopenhauer. L'asceta affamato, di conseguenza, al fine di ottenere la salvezza, deve prima raggiungere il più alto grado di saggezza filosofica.

Schopenhauer sostiene che il culmine di tale conoscenza viene raggiunto precisamente nell'evento e come risultato della crudele morte dell'asceta attraverso la soppressione della volontà. Il rifiuto della volontà a sua volta costituisce la profonda indifferenza verso la vita e la morte che rende possibile il suicidio per inedia.

È inaccettabile dal punto di vista di Schopenhauer che l'asceta scelga deliberatamente la morte con qualsiasi metodo, compresa l'inedia, come risposta filosofica al problema della volontà o come modo filosoficamente giustificabile per porre fine alle lotte e alla sofferenza della volontà individuale.

Il suicidio per inedia filosoficamente accettabile dell'asceta si verifica come risultato non voluto ma altrettanto non resistito dell'indifferenza non qualificata della volontà verso i fenomeni superficiali della vita e della morte. Il problema della filosofia della morte di Schopenhauer viene rivelato anche in queste conclusioni estreme.

Se l'obiettivo della filosofia è quello di conciliare la volontà individuale con la miseria dell'esistenza e l'eliminazione della coscienza nella morte irreali come fine e scopo della vita irreali, allora sembra impossibile spiegare perché qualcuno dovrebbe preferire la morte a una vita persino la più acuta turbolenza, sofferenza e dolore.

La riflessione schopenhaueriana sul suicidio pone in luce la complessità di tale atto, evidenziando sia la sua inefficacia intrinseca che la sua natura paradossale come espressione estrema della volontà di vivere.

La concezione schopenhaueriana della volontà come entità eterna e inestinguibile implica che il suicidio di un individuo singolo non possa annullare la volontà di vivere in sé. Questa volontà, permeante e indomabile, si manifesta

attraverso gli incessanti desideri e aspirazioni degli individui, costituendo un'entità ontologicamente ineliminabile.

Anche nel caso ipotetico di un suicidio di massa dell'intera umanità, la volontà di vivere persisterebbe attraverso l'incessante fermento della vita animale e naturale, in cui la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza rimarrebbe invariata.

Da un punto di vista schopenhaueriano, il suicidio rivela anche una profonda ironia intrinseca, rappresentando il trionfo paradossale della stessa volontà di vivere. Il suicida, desiderando ardentemente la vita e trovandosi impossibilitato a realizzare i suoi desideri di felicità, amore o realizzazione personale, compie l'atto estremo della negazione dell'esistenza.

Tuttavia, questa negazione stessa si configura come una manifestazione paradossale della volontà di vivere, in quanto il suicida si sottomette al proprio desiderio insaziabile di realizzazione e felicità, nonostante la sua inattuabilità.

In conclusione, il suicidio si configura, secondo la prospettiva del pensatore tedesco, come un atto paradossale e inefficace nel suo tentativo di annientare la volontà di vivere. Piuttosto che risolvere il dilemma esistenziale, esso si rivela come una manifestazione estrema della stessa volontà indomabile che anima l'esistenza umana.

4.5.1 Leopardi

La figura di Giacomo Leopardi (1798-1837) rappresenta una delle vette più alte della letteratura italiana e del pensiero filosofico del XIX secolo. Leopardi è celebre per la profondità del suo pessimismo cosmico, una visione del mondo che scaturisce dalla riflessione sull'ineluttabile condizione di sofferenza dell'essere umano.

Le sue opere, caratterizzate da una struggente bellezza lirica e da una spietata analisi della realtà, offrono una meditazione sull'esistenza che è al contempo personale e universale. La vita di Leopardi, segnata da fragilità fisica e da un'intensa solitudine emotiva, alimenta la sua riflessione filosofica e letteraria, rendendolo un osservatore acuto della condizione umana.

Il tema del suicidio occupa un posto significativo nel pensiero leopardiano, emergendo come una reazione estrema alla percezione di un'esistenza

intrinsecamente dolorosa e priva di speranza. Leopardi, che soffrì di gravi malattie fin dalla giovinezza e visse una vita di isolamento sociale e affettivo, trovò nel suicidio un possibile atto di liberazione dalla sofferenza. Tuttavia, la sua riflessione su questo tema è complessa e sfaccettata, oscillando tra l'attrazione per il nulla e la volontà di resistere alla disperazione.

In diverse opere l'autore esprime la consapevolezza della fragilità e della miseria umana, riconoscendo al contempo la dignità del dolore condiviso e la solidarietà tra gli uomini come un ultimo baluardo contro la disperazione totale. Il suicidio, in questo contesto, non è semplicemente una fuga dalla sofferenza, ma diviene un elemento del più ampio dialogo leopardiano sulla natura della vita e dell'esistenza.

Leopardi non si suicidò, ma il suo costante confronto con l'idea del suicidio riflette la profondità del suo pessimismo e il suo desiderio di trovare una verità autentica, anche se dolorosa, nell'esperienza umana. La sua esplorazione del suicidio è, quindi, parte integrante della sua più vasta indagine filosofica sulla condizione dell'uomo, un'indagine che cerca di svelare le illusioni della felicità e di affrontare la realtà del dolore con un coraggio intellettuale senza pari.

4.5.2 Bruto minore

Bruto Minore è un poema che esplora la tragedia della virtù sconfitta e la sofferenza umana, attraverso la figura storica di Bruto, un simbolo della resistenza contro la tirannia e la decadenza. Ambientato in una notte oscura che riflette la rovina della virtù italiana e l'avanzata dei barbari, il poema rappresenta Bruto come un eroe tragico deciso a sfidare il destino attraverso il suicidio.

Il poema inizia con una descrizione della rovina della virtù italiana, ormai sepolta nella polvere tracia. Il poeta evoca l'immagine della "ruina immensa" che segna la fine dell'italica virtù, destinata ad essere calpestata dai barbari. La caduta di Roma è vista come inevitabile, con il destino che chiama i gotici a spezzare le mura romane. In questo contesto di devastazione, Bruto appare come l'incarnazione della resistenza contro un destino inesorabile.

Bruto, meditante sulla sua sconfitta, accusa gli dèi e il destino per la sofferenza inflitta agli uomini. Leopardi esplora la contraddizione tra la pietà terrena e l'odio celeste, suggerendo che la pietà stessa possa provocare l'ira degli dèi. L'immagine di Bruto "molle di fraterno sangue" che accusa gli dèi in una "erma sede" notturna enfatizza il contrasto tra l'eroismo umano e l'indifferenza divina. Questo mette in luce l'idea di un mondo governato da dèi che sembrano proteggere i malvagi e punire i giusti.

Leopardi suggerisce che le divinità vedano le sofferenze umane come un mero spettacolo per i loro ozi. La natura, una volta libera e pura, è stata corrotta dalle leggi empie imposte dall'uomo. Bruto, consapevole di questa corruzione, sceglie di ribellarsi al destino attraverso il suicidio, un atto che lo distingue dalla "plebeo" che si consola nei "necessari danni". Leopardi usa la figura di Bruto per criticare la condizione umana, descrivendo la vita come un fardello imposto da leggi divine e umane ingiuste.

Il suicidio di Bruto è quindi presentato come un atto di ribellione contro un destino tirannico. Egli vede il suicidio non solo come una fuga dalla sofferenza, ma come un'affermazione della propria libertà e della propria dignità contro un fato oppressivo. L'immagine di Bruto che "nell'alto lato L'amaro ferro intride" e "maligno alle nere ombre sorride" enfatizza il suo disprezzo per il destino e la sua determinazione a non essere sconfitto.

*"Sudato, e molle di fraterno sangue, / Bruto per l'atra notte in erma sede,
/ Fermo già di morir, gl'inesorandi / Numi e l'averno accusa".¹⁷³*

4.5.3 L'ultimo canto di Saffo

"Ultimo Canto di Saffo" di Giacomo Leopardi rappresenta una delle espressioni più profonde e struggenti del tema del suicidio nella sua opera poetica. Attraverso la figura mitica della poetessa greca Saffo, Leopardi esplora le profondità dell'anima umana, la disperazione provocata dall'inesorabile indifferenza della natura e la ricerca di significato in un universo ostile e imprevedibile.

Il canto si apre con una descrizione di una natura apparentemente idilliaca: "Placida notte, e verecondo raggio / Della cadente luna; e tu che spunti /

¹⁷³ Leopardi, 2017, vv. 12-15.

Fra la tacita selva in su la rupe, / Nunzio del giorno". Tuttavia, questa serenità è solo un contrappunto alla desolazione interiore di Saffo, che si sente profondamente estranea e esclusa dalla bellezza che la circonda. Leopardi scrive:

*"Ahi di cotesta / Infinita beltà parte nessuna / Alla misera Saffo i numi e l'empia / Sorte non fenno."*¹⁷⁴

Queste parole rivelano il senso di abbandono ed il confronto con un destino crudele e indifferente che caratterizza l'esistenza di Saffo. La poetessa si percepisce come una "dispregiata amante" della natura, incapace di trovare consolazione o appagamento nelle sue manifestazioni esterne di bellezza.

Saffo si interroga sul motivo della sua sofferenza e della sua infelicità, domandandosi retoricamente: "Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso / Macchiommi anzi il natale, onde sì torvo / Il ciel mi fosse e di fortuna il volto?" Leopardi mette in scena la lotta interiore di Saffo contro un destino oscuro e irrazionale, contraddistinto da un "Arcano consiglio" che determina le sue vicissitudini senza una logica comprensibile. Il poeta suggerisce che tutto ciò che possiamo conoscere con certezza è il dolore umano, mentre il motivo della sua esistenza rimane avvolto nel mistero.

Il culmine del canto si raggiunge quando Saffo proclama con determinazione: "Morremo." Questa dichiarazione non è solo una constatazione della mortalità umana, ma anche un'affermazione del desiderio di porre fine alla propria esistenza per sfuggire alla sofferenza insopportabile. Il suicidio diventa così un atto di ribellione contro un destino ingiusto e contro degli dei indifferenti, un modo per Saffo di riprendere il controllo sulla propria vita e di negare la dominazione del dolore.

Leopardi dipinge il suicidio di Saffo come un atto di disperata protesta e di ricerca di dignità nell'atto estremo di porre fine alla propria esistenza. Il suo gesto non è solo una fuga dalla sofferenza, ma anche una dichiarazione contro l'irrazionalità e l'indifferenza del mondo divino e naturale.

In un contesto più ampio, Leopardi esplora attraverso il "Ultimo Canto di Saffo" tematiche filosofiche profonde, tra cui il rapporto tra l'individuo e il destino, la natura dell'infelicità umana e la ricerca di significato nella vita. Saffo diventa

¹⁷⁴ Leopardi, 1822: 44.

così un simbolo tragico della condizione umana, lottando contro un destino oscuro e irrazionale che le impedisce di trovare pace e consolazione.

Il suicidio diventa un modo per l'individuo di negare il dominio del dolore e di reclamare una forma di dignità e autonomia di fronte alla tragedia della propria esistenza.

4.5.4 Dialogo di Plotino e di Porfirio

Nel Dialogo di Plotino e di Porfirio, il personaggio di Porfirio colloca il problema del suicidio nel contesto di un apparente paradosso della natura. La natura è qui definita come una dialettica tra amore e odio impossibile da superare.

La natura concede l'odio per la morte e l'amore per l'autopreservazione, ma contemporaneamente provoca odio per l'infelicità, una caratteristica sempre presente della vita, ed amore per il nostro essere migliore, inattuabile nella vita. Poiché la felicità è il fine principale dell'esistenza umana, superiore persino all'abborrimento naturale per la morte, Porfirio afferma che quando questa felicità diventa irraggiungibile, il suicidio diventa lecito.

Plotino, dal canto suo, risponde osservando che tutta la natura respinge l'autodistruzione, poiché viola la prima legge dell'autopreservazione.¹⁷⁵

Leopardi, successivamente, espone una nozione importante strettamente legata al suicidio che aveva già sviluppato in opere precedenti: il concetto delle due nature.

Secondo Leopardi, la cui voce si unisce a quella di Plotino alla fine del dialogo, ci sono due nature; la prima, natura primitiva, è la natura originale, non corrotta, che guida le creature verso la felicità, quella che può ammorbidire e trasformare l'infelicità dell'uomo; la seconda, natura alterata o civiltà, risiede nella ragione ed è causa della conoscenza di sé dell'uomo. Questa seconda natura conduce all'infelicità e può culminare nell'atto del suicidio.¹⁷⁶

Il cambiamento che subisce il pensiero di Leopardi in questo dialogo è radicale e si colloca precisamente nel concetto di natura. Nelle scritture

¹⁷⁵ Dialogo, 202-204; 206.

¹⁷⁶ Dialogo: 203-204.

precedenti, Leopardi aveva affermato, con una vena nichilistica, che la prima natura era scomparsa dall'esistenza umana, sostituita da una nuova natura basata sulla ragione. In un passaggio dello Zibaldone, ad esempio (datato 29 aprile 1822), l'autore scrive:

"La natura vieta il suicidio. Qual natura? Questa nostra presente? Noi siamo di tutt'altra natura da quella ch'eravamo... L'assuefazione è una seconda natura, massime l'assuefazione così radicata, così lunga, e cominciata in sì tenera età, com'è quell'assuefazione (composta d'assuefazioni infinite e diversissime) che ci fa esser tutt'altri che uomini naturali, o conformi alla prima natura dell'uomo, e alla natura generale degli esseri terrestri... Dunque la vera natura nostra, che non abbiamo da far niente cogli uomini del tempo di Adamo, permette, anzi richiedi il suicidio. Se la nostra natura, fosse la prima natura umana, non saremmo infelici, e questo inevitabilmente, e irrimediabilmente; e non desidereremmo, anzi abborriremmo la morte... La natura nostra presente è appresso a poco la ragione. La quale anch'essa odia l'infelicità. E non v'è ragionamento umano che non persuada il suicidio, cioè piuttosto di non essere, che di essere infelice. E noi seguiamo la ragione in tutt'altro, e crederemmo di mancare al dover di uomo facendo altrimenti."

In questa fase del suo pensiero, Leopardi vedeva la trasformazione e la corruzione, e quindi la scomparsa, della prima natura nella seconda, come la base del crescente desiderio dell'uomo di autoannientarsi. Leopardi considerava il suicidio come una cura innaturale ma necessaria per la malattia della vita. Il suicidio veniva paragonato a una medicina, poiché entrambi sono concepiti per correggere la salute squilibrata di una natura umana alterata.

In un altro verso dello Zibaldone (datato 29 aprile 1822) scrive:

"Accade del suicidio come della medicina. Essa non è naturale... Ma lo stato fisico dell'uomo essendo oggi e sempre più divenendo lontanissimo dal naturale, è conveniente e necessaria un'arte e dei mezzi non naturali per rimediare agl'incomodi di un tale stato... Or nello stesso modo questo grande accidente che contro l'ordine naturale, ha mutato la condizione dell'uomo... ci fa desiderar la morte, rende conveniente il suicidio per contrario che sia alla natura."

Nel Dialogo di Plotino e di Porfirio, Leopardi rifiuta completamente queste prime affermazioni, affermando attraverso la voce di Plotino, la voce che chiuderà il dialogo, concludendo il testo con un tono ottimistico contro il suicidio, come vedremo più avanti, che queste due nature sono ancora presenti

nell'uomo. L'uomo segue ancora la sua natura primitiva reagendo alle sue regole fondamentali, come quella dell'autopreservazione:

"E quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico. Il che, malgrado la stoltezza nostra, mai non potrà essere altrimenti." (Dialogo, 206).

Nelle sue prime riflessioni, Leopardi concede la preminenza alla natura corrotta fondata sulla ragione e sull'infelicità, la cui conseguenza logica è la fuga attraverso il suicidio. Nella sua concezione matura del suicidio, al contrario, prevale la natura primordiale che domina il suo essere, e anche se l'idea del suicidio è ancora attrattiva per l'uomo, l'atto del suicidio è respinto da quella natura primordiale che lo domina.

4.5.5 Operette morali

Nelle operette morali, Leopardi afferma che le virtù morali sono le uniche virtù in grado di rendere veramente felice l'uomo. Queste sono virtù acquisite, ottenute mediante l'esercizio. Nei termini aristotelici, quelli impiegati da Leopardi in questo testo precoce, l'uomo diventa più virtuoso praticando la virtù.

Tuttavia, per raggiungere questo esercizio della volontà, che è la pratica della virtù morale, occorre innanzitutto fare affidamento sulla ragione. Il primo passo sulla via della felicità, in altre parole, è rappresentato dalle virtù intellettuali. Secondo Leopardi, l'intelletto possiede due facoltà: quella contemplativa e quella deliberativa.

La facoltà contemplativa consente all'uomo di contemplare e conoscere, mentre quella deliberativa gli consente di deliberare e decidere. Le abitudini in cui queste due facoltà coesistono e funzionano insieme sono le virtù intellettuali, che sono abitudini di conoscere correttamente e giudicare correttamente.

Tra le virtù intellettuali, la più alta e importante è la prudenza, poiché consente all'uomo di conoscere le azioni che lo dirigono verso la felicità. Nella prudenza sono unite sia le considerazioni speculative che pratiche.

Tutto ciò dimostra la forte fiducia di Leopardi nella ragione nei suoi primi anni. Leopardi vedeva la ragione come la porta aperta verso un mondo etico che

generava la felicità umana. L'esercizio della ragione e la felicità erano parti fondamentali della stessa struttura, poiché la ragione era l'elemento necessario per raggiungere la felicità:

"Nulla di più prezioso, nulla di più sublime, e più nobile, che la ragione può l'uomo rinvenire in se stesso. Questa si è quel raggio, che l'illumina nel cammino della vita; questa si è quella voce, che gli serve di guida nel disastroso sentiero della virtù; questa si è quella finalmente, che diradando, e disciogliendo le maligne nebbie dell'errore lo conduce come per mano fino alla vera indefettibile felicità..."¹⁷⁷

Nel suo pensiero successivo, sia la ragione che le virtù, morali e intellettuali, subiscono una trasformazione. In alcuni estratti dello Zibaldone, ad esempio, Leopardi introduce una critica interessante sulla moralità teorica moderna rispetto alla moralità pratica antica.

Secondo Leopardi, gli antichi, che vivevano una vita in armonia con la natura, praticavano le virtù intellettuali e morali con maggiore fedeltà, mentre i moderni vivendo in uno stato sovvertito della natura, teorizzano sulle virtù senza praticarle. Leopardi afferma quindi che il distacco dalla natura è essenzialmente un distacco da una vita virtuosa.

Inoltre, Leopardi sembra presentare la riflessione personale sul suicidio come un esercizio virtuoso, quasi una virtù morale. Già in un frammento precoce dello Zibaldone descrive un pensiero che ebbe mentre riposava un giorno nel suo giardino:

"Ero oltremodo annoiato della vita, sull'orlo della vasca del mio giardino, e guardando l'acqua e curvandomi sopra con un certo fremito, pensava: S'io mi gittassi qui dentro, immediatamente venuto a galla, mi arrampicherei sopra quest'orlo, e sforzandomi di uscir fuori dopo aver temuto assai di perdere questa vita, ritornato illeso, proverei qualche istante di contento per essermi salvato, e di affetto a questa vita che ora tanto disprezzo, e che allora mi parrebbe più pregevole..."

Secondo Leopardi, l'esercizio di immaginare un incontro volontario con la morte lo fa realizzare il valore della vita. Una certa persistenza della natura primitiva rimane dentro di lui, manifestandosi in quei momenti in cui la sua vita è a rischio.

¹⁷⁷ *Dissertazioni Filosofiche*, 301.

Ciò nonostante, questo amore intrinseco per la vita sembra essere simile al risultato di un'operazione matematica sbagliata, poiché vivere equivale a soffrire e soffrire va contro il desiderio primordiale della natura umana, che è la felicità.

Nel Dialogo di Plotino e di Porfirio, Leopardi valorizza la pratica della virtù per il suo proprio bene, senza aspettarsi alcuna ricompensa ulteriore. In una critica implicita al cristianesimo, Leopardi condanna il diffuso timore che, a suo avviso, è generato dall'idea di un'altra vita determinata dai meriti e dai difetti della vita terrena.

Secondo Leopardi, questa dottrina ha spento, in coloro che vi credono, la speranza che la contemplazione della morte possa fornire. Le due premesse di base che Leopardi vuole difendere sono legate a una concezione virtuosa della vita: la paura non dovrebbe prevalere sulla speranza e l'esercizio della virtù non dovrebbe dipendere dall'aspettativa di un'altra vita o di una ricompensa finale.

Con questa critica, Leopardi sembra abbandonare completamente l'idea di una felicità eterna, in cui l'uomo si riunisce con la sua natura immortale.

4.5.6 Frammento sul suicidio

Nel "Frammento sul suicidio", Leopardi fa riferimento a una legge fondamentale connessa alla natura in generale e alla vita umana in particolare: la legge della distrazione, dell'illusione e dell'oblio.¹⁷⁸

Questi tre elementi implicano un concetto di vita felice basato sul cambiamento e sulla varietà. La legge è stabilita dalla natura che, allo scopo di preservare la vita, il suo obiettivo principale, crea questi tre meccanismi che rendono possibile un'esistenza sopportabile. Questa legge tende a mantenersi distante dalla ragione, trovando rifugio piuttosto nell'immaginazione, una forza irrazionale che genera illusioni. Il motore della vita umana, secondo Leopardi in questo testo, è la facoltà immaginativa che porta alla speranza:

"O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza

¹⁷⁸ la gran legge di distrazione, illusione e dimenticanza," Frammento sul suicidio, 276.

*e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diverrà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto".*¹⁷⁹

L'immaginazione è la facoltà chiave che preserva l'amore per la vita e le possibilità di una vita dinamica mossa dalle illusioni. In questa fase (1820), Leopardi ancora considera la religione come una forza necessaria che aiuta a mantenere viva la speranza, sebbene la collochi nel regno dell'immaginazione (cioè, come appartenente a una potenza irrazionale).

L'idea alla base sembra essere che la conservazione della vita umana debba essere raggiunta stabilendo una distanza dalla ragione, poiché la ragione e la sua forma sistematica (la filosofia) sono presentate da Leopardi come essenzialmente distruttive per le illusioni umane. L'esercizio dell'auto-oblio ("dimenticanza di noi stessi") è fondamentale per afferrare la felicità, ma è impossibile se ancora ci affidiamo alla ragione.

La speranza è il secondo elemento, insieme all'immaginazione, che Leopardi presenta contro il suicidio. Anche la speranza deve allontanarsi dalla ragione; infatti, per il Leopardi dello Zibaldone, la speranza non è solo una forza irrazionale, ma una sorta di pazzia (pazzia). Tuttavia, questa pazzia persiste ed è intrinseca al nucleo della natura umana, che è l'amor proprio leopardiano:

"Tanto è lungi dal vero che la speranza o il desiderio possano mai abbandonare un essere che non esiste se non per amarsi, e procurare il suo bene, e se non quanto si ama."

Alcuni anni dopo, nel Dialogo di Plotino e di Porfirio, Leopardi ripensa alla speranza e la dipinge come una forza che produce un continuo rinnovamento della vita:

*"...rifassi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo".*¹⁸⁰

Qui la speranza è separata dall'intelletto ed è unita alla facoltà di sentire, di sperimentare una connessione intima con il sé sensibile interiore, che fluisce secondo la prima natura. Questo fluire è proiettato verso il futuro nel presente, poiché la speranza spinge la vita verso un tempo futuro di felicità.

¹⁷⁹ Frammento sul suicidio, 276.

¹⁸⁰ Dialogo, 207.

Infine, il terzo elemento importante che Leopardi oppone al suicidio è la solidarietà. In un estratto dello Zibaldone datato 14 novembre 1823, Leopardi incolpa la società dell'esistenza del suicidio:

"Per esempio il suicidio, disordine contrario a tutta la natura intera, alle leggi fondamentali dell'esistenza, ai principii, alle basi dell'essere di tutte le cose, anche possibili; contraddizione ec. da che cosa è nato se non dalla società?"

Paradossalmente, questa stessa società, che agisce come la vittimizzatrice o persecutrice che infligge la malattia del suicidio, deve allo stesso tempo essere oggetto della nostra compassione, il generatore della nostra solidarietà.

L'unico vero rimedio contro il suicidio è la solidarietà, che consiste nel conforto comunitario. L'individuo che commette suicidio, afferma Leopardi con la voce di Plotino, è preoccupato solo dal proprio dolore, non da quello degli altri.

La base del suo autoannientamento risiede nel suo egoismo e nell'incapacità di provare empatia o prendersi cura degli altri. Il suicidio è la conseguenza di vivere auto-marginalizzati dalla vita comunitaria essere isolati dall'interazione con il dolore altrui.

La soluzione a questo isolamento auto-imposto è vivere una vita comunitaria nella sua interezza, che implica soprattutto essere in grado di consolare gli altri e ricevere conforto dagli altri nei momenti di difficoltà.

Secondo Leopardi, la solidarietà nasce dalla comprensione della nostra condizione comune, quando il nostro dolore e la nostra gioia sono condivisi con la comunità. Una volta raggiunta questa comprensione, viviamo una vita condivisa basata sulla solidarietà, che apre la porta alla continuazione della nostra memoria negli altri. Speranza e solidarietà sconfiggono il suicidio nelle ultime parole di Plotino a Porfirio:

"Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quest'ultimo tempo gli amici e i compagni ci

*conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora".*¹⁸¹

4.6.1 Dostoevskij

I suicidi abbondano nella narrativa di Dostoevskij. Più di 17 personaggi si uccidono e altri contemplan o tentano il. Alcuni di questi sono personaggi importanti, i cui suicidi hanno implicazioni di vasta portata. Altri sono personaggi minori, il cui suicidio è a volte essenziale per lo sviluppo del romanzo, a volte semplicemente marginale rispetto all'azione. Talvolta il suicidio è solo accidentale o è una digressione apparente.¹⁸²

Per comprendere il ruolo del suicidio nella narrativa di Dostoevskij bisogna tenere presente che ad egli non venne in mente ex nihilo questo scenario. Il suo genio si esprime nel contesto di una tradizione letteraria, e gran parte delle sue tecniche drammatiche, caratterizzazioni, costruzioni di trame, paesaggi fisici, ecc. sono intimamente collegate alle principali correnti della letteratura europea, in particolare al romanzo gotico e alla narrativa francese.¹⁸³

Il ruolo narrativo del suicidio negli scritti di Dostoevskij è, in un certo senso, un'applicazione e uno sviluppo del ruolo del suicidio nelle sue fonti letterarie. L'enorme numero e varietà dei suoi suicidi e tentati suicidi e la loro drammaticità riflettono il numero ancora maggiore di tali azioni e la loro importanza nella "Coinédie humaine" di Balzac.

In effetti, all'inizio della sua carriera letteraria Dostoevskij fu un traduttore di Balzac, e ne fu influenzato in larga misura.¹⁸⁴ A volte Dostoevskij attingeva direttamente dalla sua tradizione letteraria. Il suo racconto, in una digressione ne "I fratelli Karamazov", di un'epidemia di suicidio tra le giovani ragazze del villaggio, interrotta quando le autorità intervennero trascinando i cadaveri nudi per le strade, è una parafrasi diretta di un incidente menzionato da Montaigne (1603).

Il genio di Dostoevskij nella rappresentazione del suicidio non sta nel rivoluzionare il trattamento letterario del suicidio né nella rottura con la tradizione

¹⁸¹ *Dialogo*, 208.

¹⁸² Dostoevsky, 1917.

¹⁸³ Steiner, 1959.

¹⁸⁴ Grossman, 1973.

letteraria, ma nell'utilizzare i loro contesti per fornire un'esplorazione profonda e integrata della situazione umana.

Molti dei suicidi negli scritti di Dostoevskij possono essere raggruppati in una categoria di "vittime-suicidi", individui offesi, sofferenti, maltrattati o traditi. Per la maggior parte, i suicidi che si trovano in questo gruppo sono bambini o giovani donne, o soprattutto ragazze che hanno subito molestie sessuali. "Il diario di uno scrittore" contiene esempi simili di suicidio tra bambini e ragazze, e l'argomento sembra essere una manifestazione del tema generale del "bambino come vittima", prevalente nelle opere di Dostoevskij.¹⁸⁵

Due di questi suicidi, l'anonima eroina di "La mite" e la giovane Matrioscia, violentata da Stavrogin in "L'indemoniato", verrà discusso più in dettaglio più avanti. Altri esempi di questa categoria sono le vittime di Svidrigailov in "Delitto e castigo" e tre personaggi in "L'adolescente".

"Delitto e castigo" ritrae inizialmente le vittime suicidarie. Brevi accenni a due persone spinte al suicidio da Svidrigailov servono a chiarire le principali caratteristiche e implicazioni di questo tema, così che gli esempi successivi negli scritti di Dostoevskij costituiscono sviluppi fisici e applicazioni più complete di questo nucleo fondamentale.

Svidrigailov è un uomo egocentrico e in cerca di piacere, che manipola, brutalizza e ridicolizza le persone per raggiungere i suoi fini. Il suo servitore è così maltrattato che alla fine è costretto al suicidio. Svidrigailov abusa sessualmente di una giovane ragazza e la bambina si uccide. In una scena molto drammatica, Svidrigailov sogna il tragico destino di questa ragazza prima del suo suicidio. Vede la ragazza di 14 anni che si annega, e sorride: 'il sorriso sulle sue labbra pallide era pieno di un dolore infinito, non infantile e di un'amara lamentela'.¹⁸⁶

"L'adolescente" contiene, tra i suoi molteplici resoconti di suicidi e tentativi di suicidio, tre esempi di vittime-suicidio. Nei primi progetti per quel libro erano previsti anche altri suicidi di questo tipo, come si può vedere dai taccuini di Dostoevskij per il romanzo.¹⁸⁷

Lidya Akhmatov è una ragazza tifica di 17 anni che si innamora di Versilov, un personaggio descritto come "malvagio, bugiardo e intrigante". Si dice

¹⁸⁵ Rowe, 1965.

¹⁸⁶ Dostoevsky, 1966.

¹⁸⁷ Dostoevsky, 1969.

che Versilov amasse la matrigna della ragazza. In un'atmosfera di intrigo, ipocrisia e insensibile manipolazione dei suoi sentimenti, la ragazza si avvelena. Il dolore per la sua morte fa morire suo padre per un ictus poco dopo.

Olga è una giovane donna, arrivata da poco in città con la madre vedova e indigente. Dopo un tentativo di seduzione e un tentativo di introduzione in un bordello, Olga riceve un'offerta di denaro da Versik, , apparentemente come prestito. Quando scopre la malvagità del personaggio di Versilov, restituisce il denaro in una scena drammatica e poi si impicca, con la madre addormentata nella stessa stanza. Lascia un biglietto di suicidio scritto nell'oscurità: "Madre cara, perdonami per aver abbreviato il debutto nella vita di tua figlia che ti ha causato così tanto dolore: la tua Olga".¹⁸⁸

Il culmine del tema delle vittime suicidi in "L'adolescente" avviene come una storia nella storia raccontata da Makar Ivanovich. il saggio e gentile ex servo. La sua importanza e il suo fascino emotivo sono ironicamente evidenziati dal suggerimento del narratore che "coloro che desiderano saltare la storia possono farlo".

Un ragazzino vive con la madre povera e vedova. Le sue quattro sorelle minori sono già morte, perché un ricco commerciante ha ignorato le richieste di aiuto della madre. Il ragazzo inciampa accidentalmente nel mercante, che lo fa flagellare senza pietà. Alla fine, il mercante decide di diventare il benefattore del ragazzo e lo accetta nella sua famiglia, anche se con il desiderio di spezzare lo spirito del ragazzo.

Costantemente molestato dal mercante, il ragazzo vive nel terrore. Un giorno rompe accidentalmente una lampada di porcellana e corre verso un fiume. Il mercante lo segue minacciandolo e il ragazzo si annega nel fiume. Da quel momento in poi il mercante è tormentato dai sogni del ragazzo; nel tentativo di espiazione, commissiona un dipinto raffigurante il suicidio del ragazzo, chiedendo che il ragazzo sia raffigurato accolto in cielo dagli angeli del cielo.

L'artista rifiuta questo compito, ma alla fine accetta di ritrarre il ragazzo accolto da un raggio di luce proveniente dal cielo. Il commerciante alla fine sposa la madre del ragazzo e diventa un uomo buono e caritatevole. Nasce un figlio, ma il mercante sogna ancora il suicidio del ragazzo; suo figlio si ammala e

¹⁸⁸ Dostoevsky, 1972.

muore. Il mercante dona tutti i suoi averi alla moglie e parte per diventare un santo pellegrino.

Ci sono diverse caratteristiche comuni in questi resoconti delle vittime suicidi. Di solito sono giovani, indifesi e spesso poveri. Un'altra caratteristica è l'anonimato della vittima e la forma indiretta della narrazione.

All'eroina di "La mite" non viene dato un nome, né lo è il ragazzo nella storia di Makar. Sia a Lidya che a Olga in "L'adolescente" vengono dati i nomi solo dopo che vengono narrati i loro suicidi. Molto spesso questi suicidi avvengono fuori scena, isolati dalla narrazione principale. Sono descritti nella conversazione casuale di altri, come una storia dentro un negozio, o in una confessione scritta. L'uso dell'anonimato e della narrativa fuori scena può suggerire che Dostoevskij stesse cercando di prendere le distanze dai resoconti di questi suicidi.

Le vittime-suicide perseguitano i loro aguzzini originali, soprattutto attraverso i sogni, e portano persino gli aguzzini al suicidio. Poco prima del suo suicidio, Svidrigailov sogna la ragazza che si è uccisa. Anche Stavrogin è fortemente perseguitato dai sogni della ragazza suicida che gli agita il pugno contro:

"Ho visto Matriosia, diventata smunta e con gli occhi febbrili proprio come quelli lucidi. - aveva guardato il momento in cui stava sulla soglia della mia stanza e, scuotendo la testa, aveva alzato il suo minuscolo pugno contro di me. La pietosa disperazione di una creatura indifesa con una mente immatura, che mi ha minacciato (di cosa? cosa poteva fare per rammaricarsi, o Dio?) ma che, ovviamente, incolpava se stessa! Non mi è mai successo niente del genere. Rimasi seduto fino a notte, immobile, dimentico del tempo. Adesso vorrei spiegarmi. ed esprimere chiaramente esattamente cosa è successo. Era questo ciò che viene chiamato rimorso o pentimento? Non lo so e non posso dirlo nemmeno adesso. Ma ciò che mi è intollerabile è solo questa immagine, cioè la piccola ragazza sulla soglia con il pugno di ferro alzato che mi minaccia. solo il suo aspetto di allora, solo quel momento, né prima né dopo, solo quel scuotere la testa. Questo suo gesto minaccioso non mi sembrava più ridicolo, ma terrificante. La pietà per il livello mi ha pugnalato. «Ho una pietà esasperante, e avrei dato il mio corpo da fare a pezzi se questo avesse potuto calmare l'accaduto. Ciò che mi dispiace non è il delitto, né la sua morte. Non mi dispiace per lei, ciò che non posso sopportare è solo questo: è un istante, non posso, non posso, perché la vedo così tutti i giorni, e so per certo che sono condannato. È proprio quello che da allora non ho più potuto sopportare, e non potevo sopportarlo nemmeno prima, ma non lo sapevo. Da allora vedo la visione quasi ogni giorno. Non mi appare da sé, eppure la evoco di mia iniziativa, ma non posso fare a

meno di evocarla, anche se non posso conviverci. Oh, se solo potessi vederla qualche volta dal vivo, anche se fosse solo un'allucinazione. Vorrei che mi guardasse ancora almeno una volta, con gli occhi grandi e febbrili come allora, mi guardasse negli occhi e vedesse. ... Sogno insensato, non si realizzerà mai!"¹⁸⁹

La descrizione dei suicidi dei personaggi principali degli ultimi romanzi (Svidrigailov, Kirilov, Stavrogin e Smerdyakov) indica che anche questi possono essere raggruppati. Svidrigailov, in "Delitto e castigo", è uno spietato inseguitore del proprio piacere, cercando di sedurre la sorella dell'eroe e lasciandosi dietro diverse morti.

Kirilov e Stavrogin compaiono ne "I posseduti"; Kirilov è un membro di un gruppo rivoluzionario, ma è egocentrico ed emotivamente distaccato dalle persone che lo circondano. Smerdyakov, ne "I fratelli Karamazov", è il figlio illegittimo ed epilettico del vecchio Karamazov; è presuntuoso, egoista e ridicolizza i valori degli altri.

Tutti e quattro condividono tratti di ostinazione esagerata, di egoismo e di narcisismo che rifiutano di sottomettersi a qualsiasi norma della società. In quanto tali, sono esempi di ciò che Durkheim chiamava "suicidio egoistico" (1952), persone il cui ego individuale si afferma in modo eccessivo a scapito dell'ego sociale, privando così l'uomo sociale della sua solidarietà con la famiglia, gli amici e le relazioni che sostengono l'esistenza umana.

Il tema dell'eccessiva ostinazione si evince nel modo più schietto da Kirilov, in un'eco e in un'implicazione ultima del discorso su "Personalità ed egoismo umano" che lo stesso Dostoevskij tenne a un circolo rivoluzionario poco prima del suo arresto.¹⁹⁰ «Sono obbligato a spararmi perché il punto più alto della mia ostinazione è uccidermi con le mie stesse mani».¹⁹¹

Questi personaggi egoistici sono coinvolti in più atti di violenza che nei loro suicidi o nei suicidi delle loro vittime. Tutti sono strettamente coinvolti nell'omicidio. Svidrigailov ha ucciso sua moglie e Smerdyakov è il vero assassino del vecchio Karamazov. Sebbene Stavrogin non abbia commesso fisicamente un omicidio, condivide la colpa per l'omicidio di diversi personaggi. Nella sua nota di suicidio, Kirilov accetta la responsabilità dell'omicidio di Šatov, e addirittura pianifica il suo suicidio in modo da farla finita con le sue stesse mani.

¹⁸⁹ Dostoevskij, 1936: 161-163.

¹⁹⁰ Grossman, 1974.

¹⁹¹ Dostoevskij, 1936.

Attraverso lo stretto legame tra suicidio e omicidio nei suoi scritti, Dostoevskij ci ricorda che l'antagonismo teorico tra suicidio e omicidio è superficiale, una formulazione confermata da Lester (1972). Durkheim (1952) sottolineò molti decenni fa, che esistono diversi tipi di suicidio, alcuni dei quali hanno una parentela con l'omicidio, mentre altri sono antagonisti all'omicidio. In questi personaggi di Dostoevskij sembra spesso che entrambe le forme di violenza possano facilmente sovrapporsi.

4.6.2 Suicidio religioso in Dostoevskij

Un elemento comune sia alle vittime-suicidi che ai suicidi egoistici nella narrativa di Dostoevskij è una prospettiva religiosa. I riferimenti alla religione non mancano. L'eroina di "La mite" salta verso la morte stringendo un'icona sacra. In "L'adolescente", il vecchio pellegrino, Makar, discute del perdono di Dio in riferimento al suicidio, e fa seguire questa discussione con la lunga storia di un ragazzo che si suicida quando minacciato da un ricco mercante. Come visto precedentemente, in segno di espiazione, il mercante commissiona un dipinto raffigurante il suicidio del ragazzo, chiedendo che il ragazzo venga raffigurato accolto in cielo dagli angeli del cielo.

Nel suo resoconto della giustificazione delle vittime suicidarie, Dostoevskij sembra essere influenzato dai vecchi credenti russi, gli eretici Raskoliniki che predicavano l'autoimmolazione in gruppo, soprattutto in una chiesa di legno in fiamme.¹⁹² I loro precetti fondamentali erano che la morte era preferibile alla sottomissione alle abominazioni di Pietro il Grande, che la morte mediante il fuoco avrebbe anticipato l'imminente Giudizio Universale e che, almeno in alcuni gruppi, il suicidio era assolutamente redentore, perdonando i crimini e rendendo lecito il suicidio. Sotto questo punto di vista, si può notare come gli veniva concesso tutto ciò che gli aspiranti suicidi desideravano in modo tale da non frenare il loro istinto al suicidio.¹⁹³

Il tema religioso nei suicidi egoistici appare, ad esempio, in Smerdyakov ne "I fratelli Karamazov", in cui mette in ridicolo la fede ortodossa russa, invitando a osservare che "Smerdjakov non ha affatto la fede russa".¹⁹⁴ Kraft, un altro

¹⁹² Billington, 1966.

¹⁹³ Merejkowski, 1931.

¹⁹⁴ Dostoevskiy, 1957.

suicidio egoista, che logicamente si uccide in "L'adolescente" perché ha perso ogni fede nel popolo russo, può essere interpretato come un suicidio perché ha perso la fede nella santa missione della Chiesa russa.

Nel contrasto tra religione ed egoismo, Kirilov è ancora una volta il più schietto: "Se Dio esiste, tutto è Sua volontà e dalla Sua volontà non posso sfuggire". In caso contrario, è tutta la mia volontà e sono tenuto a mostrare la mia volontà». ¹⁹⁵ Uccidendosi, Kirilov afferma che diventerà Dio. La sua agitazione durante l'ultim'ora di vita tradisce il crollo del suo piano logico nella rozza razionalizzazione e nell'isteria.

Ippolita, in "L'idiota", è un filosofo adolescente meditabondo e consumato ed il tentativo di suicidio più drammatico di Dostoevskij. Sapendo che gli restano solo tre settimane di vita, Hippolyte legge, davanti a una stanza piena di gente, una lunga confessione e giustificazione intellettualizzata che mostra le stesse caratteristiche discusse sopra. "E conclude: Infine c'è una tentazione: la natura ha talmente limitato la mia attività con la sua condanna di tre settimane che il suicidio è forse l'unica cosa che ho ancora tempo di iniziare e portare a termine di mia spontanea volontà. Ebbene, perché non dovrei approfittare dell'ultima possibilità per agire? Talvolta una protesta non è cosa da poco". ¹⁹⁶

Hippolyte si guarda disgustato e, dopo uno scambio istrionico con loro, si punta una pistola alla testa e preme il grilletto. Non succede nulla e si scopre che la pistola non aveva un componente nella punta per sparare.

«L'allarme generale del primo momento lasciò presto il posto alle risate; alcuni addirittura scoppiavano a ridere, trovando malizioso piacere nella situazione. Hippolyte singhiozzava come in preda all'isteria, si torceva le mani, si precipitava verso tutti giurando di essersi "accidentalmente dimenticato, non intenzionalmente" di mettere il berretto...e di essere ormai "disonorato per sempre". ¹⁹⁷ Alla fine, perde i sensi. La riduzione di questa scena melodrammatica all'assurdo consente di accettare la morte di Ippolita per tubercolosi nel racconto che segue.

¹⁹⁵ Dostoevskij, 1936.

¹⁹⁶ Dostoevskij, 1969.

¹⁹⁷ Dostoevskij, 1969.

4.6.3 La parte giornalistica

Nell'ultima parte della sua vita, di tanto in tanto Dostoevskij scriveva e pubblicava un periodico personale, raccogliendo diverse migliaia di abbonamenti. «Il diario di uno scrittore» (1954) contiene appunti su eventi attuali, editoriali politici, opinioni, memorie letterarie, divagazioni filosofiche e alcuni racconti brevi. In queste conversazioni mensili con i suoi leader sviluppò una sorta di laboratorio per la sua attività creativa, e quando iniziò a scrivere il suo ultimo romanzo, il "Diario" dovette essere sospeso per diversi anni.

Alvarez (1972) ha sottolineato che Dostoevskij si preoccupò a lungo della questione del suicidio nel 1876 e nel 1877, come se non potesse lasciare l'argomento da solo. In questi anni si trovano testimonianze di sei suicidi citati in cronache giornalistiche dell'epoca, e molte altre opinioni e commenti dell'autore. Dostoevskij parla di una moglie brutalizzata dal marito; un'ostetrica di 25 anni, che ha lasciato un biglietto patetico; la giovane figlia dell'emigrante A.I. Herzen, che prendeva il cloroformio; una povera sarta, che si è gettata alla morte stringendo tra le braccia un'icona sacra; un adolescente, umiliato e pieno di vergogna; e il suicidio in tribunale di un generale di alto rango, condannato per appropriazione indebita. Non c'è da stupirsi che lo scrittore potesse tormentarsi sulla natura del suicidio ai suoi tempi.

Profondamente colpito da due di queste tragedie, Dostoevskij le meditò con la risposta fantasiosa e creativa di un artista. La morte della figlia di Herzen, vista come un suicidio provocatorio nel "freddo, nell'oscurità e nella noia", lo stimolò a scrivere la nota di suicidio fittizia, "Il verdetto". In esso ha composto il messaggio suicida "logico", un'autocondanna spaventosamente ragionevole e calma.

"E se l'uomo fosse stato messo sulla terra per qualche sfacciato esperimento, solo allo scopo di accertare se questa creatura sopravvivrà o meno sulla terra? La principale tristezza di questo pensiero sta nel fatto che anche qui c'è nessun colpevole; nessuno ha condotto l'esperimento; non c'è nessuno da maledire, perché tutto è avvenuto semplicemente a causa delle leggi inerti della natura, che io non comprendo affatto e con le quali la mia coscienza non riesce assolutamente a riconciliarsi.

Quindi: In quanto alle mie domande sulla felicità ricevo dalla natura, attraverso la mia coscienza, solo la risposta che posso essere felice solo nell'armonia del tutto, che

non comprendo e che, ovviamente, per me non potrò mai capire in quanto la natura non solo non ammette il mio diritto di chiederne conto lei, ma addirittura non mi dà alcuna risposta e non perché non voglia rispondere, ma perché non può darmi una risposta. In quanto mi sono convinto che la natura, per rispondere ai miei interrogativi, designa (inconsciamente) me stesso e risponde con la mia coscienza (poiché sono io che dico a me stesso tutto questo).

Infine, poiché, in queste circostanze, assumo sia il ruolo di attore che di imputato, quello di imputato e di giudice; e poiché ritengo questa commedia, da parte della natura, del tutto stupida, e sopportare questa commedia da parte mia, addirittura umiliante ora, quindi, nel mio inconfondibile ruolo di attore e di convenuto, di giudice e da imputato, condanno questa natura, che così senza tante cerimonie e sfrontatamente mi ha fatto esistere per soffrire, per essere annientato, insieme a me stesso. E poiché non posso distruggere la natura, distruggo solo me stesso, stanco di sopportare una tirannia di cui non c'è nessun colpevole.”¹⁹⁸

A quanto pare, l'ironia dello scrittore è sfuggita ad alcuni dei suoi lettori, perché due mesi dopo si è trovato costretto a trarre una morale ed a offrire un'esplicazione. diffusione del suo messaggio. Scrive: “L'idea di fondo di questa confessione di un uomo che muore a causa di un “suicidio logico” è la necessità di dedurre immediatamente che senza fede nella propria anima e nella sua immortalità, l'esistenza dell'uomo è innaturale, impensabile, impossibile.”¹⁹⁹

In secondo luogo, Dostoevskij trovava difficile inserire il paradosso del suicidio della sarta nel suo sistema di valori. Come poteva una giovane ragazza distruggersi e allo stesso tempo mantenere un atteggiamento religioso devoto? Per sondare questa questione, e l'eredità di rimprovero e rimorso associata al suicidio, lo scrittore si è avvicinato ad essa con il suo talento creativo e ha composto una storia straordinaria scritta dal punto di vista del sopravvissuto, il marito.

"Il mite" avvolge come se il marito dettasse ogni suo pensiero seduto accanto al cadavere della giovane moglie. Ripercorre il loro corteggiamento e la vita matrimoniale, raccontando il proprio dolore e senso di colpa immediati, e la toccante storia delle vicissitudini della loro breve vita insieme.

Il romanziere scava in profondità nel carattere e nella motivazione di ciascun partner: cosa lo attraeva l'uno verso l'altro; cosa ha messo l'uno contro l'altro; quali carenze di amore e di civiltà allontanavano l'una dall'altra. Più che

¹⁹⁸ Dostoevskij, 1954: 89-94.

¹⁹⁹ Dostoevskij, 1954.

una storia di sadismo e masochismo, tormentatore e vittima, questa implacabile tragedia svela l'ambiguità in tutti i punti della relazione di questa coppia infelice.

Dostoevskij dimostra di intuire le più sottili dinamiche coniugali e familiari. La narrazione lascia il lettore nel dubbio su chi dare la colpa o, addirittura, se la colpa sia stata di qualcuno. Siamo lasciati a formulare il nostro giudizio alla luce fioca del fallimento e dell'ignoranza umana ordinaria. L'autore si concede un breve post-scriptum: "Gli uomini sulla terra sono soli – questa è la calamità!" ... Solo gli uomini e, intorno a loro, il silenzio: tale è la terra. Amatevi gli uni gli altri: chi ha detto questo? Di chi è questo patto?'.²⁰⁰

4.6.3 La parte autobiografica

Il fervore emotivo della narrativa di Dostoevskij trova il suo pari, e spesso la sua origine, nel tumulto e nel melodramma della sua stessa vita. Ha sperimentato la povertà dei bassifondi di Pietroburgo, l'entusiasmo di un circolo rivoluzionario segreto, le intense emozioni legate alla sua epilessia, una finta esecuzione, anni di stenti in Siberia, la disperazione delle perdite al gioco e, infine, la soddisfazione del successo. Con tali esperienze, non sarebbe sorprendente se la preoccupazione letteraria di Dostoevskij per il suicidio fosse radicata nella sua esperienza immediata del comportamento suicida. Le opere geniali di altri autori, come Melville e D.H. Lawrence, sono specificamente legate alle loro "crisi suicide creative".²⁰¹

Secondo la figlia Aimée, Dostoevskij "raccontava spesso ai suoi amici che era sul punto di suicidarsi"²⁰². Un esame delle sue lettere e del materiale biografico rivela almeno tre periodi distinti della sua vita in cui i pensieri suicidi erano di primaria importanza.

Nel 1845 Dostoevskij viveva come un giovane scrittore impoverito a Pietroburgo, rivedendo "Povera gente" e "Il sosia". Nelle sue lettere di questo periodo e nei resoconti del suo medico privato sono evidenti una marcata ipocondria, sintomi somatici di ansia, grave autocritica e depressione. Considerava la sua opera letteraria come la sua salvezza e equiparava il fallimento letterario alla rovina personale. Il 24 marzo 1845 scrive al fratello

²⁰⁰ Dostoevskij, 1954.

²⁰¹ Tabachnik, 1973.

²⁰² Dostoevskij, 1972.

Michael: "Si tratta semplicemente del mio romanzo che copre tutto: se fallisco in questo, mi impicco".²⁰³

Due mesi dopo, in una lettera a Michael del 4 maggio 1845, il tema persiste: "Se non posso pubblicare il romanzo, probabilmente andrò nella Neva". Cos'altro dovrei fare? Ho pensato a ogni singola cosa. Non potevo sopravvivere alla morte della mia idea fissa" (Dostoevskij, 1964). Questa preoccupazione per il suicidio durò fino al suo arresto con l'accusa di cospirazione rivoluzionaria. Durante il processo e la prigionia sembrò molto meno depresso di molti dei suoi compagni cospiratori.

Il secondo periodo di pensieri autodistruttivi si verificò durante il suo incarico militare in un reggimento siberiano, dopo il suo rilascio dalla prigione. Dostoevskij era innamorato di Maria Isaev, da poco rimasta vedova, e la corteggiava tempestosamente. Gli accenni di Maria ad altri corteggiatori avrebbero gettato Dostoevskij nello sconforto.

Scrisse al suo amico Wrangel: "Perirò se perdo il mio angelo: o impazzirò o mi annegherò nell'Irtysh".²⁰⁴ Ancora, nel novembre 1856, scrive a Wrangel: "Lei è, come prima, tutto nella mia vita, la amo fino all'orlo della follia... La separazione da lei mi porterebbe al suicidio. Sono un miserabile pazzo. Un amore del genere è una malattia".²⁰⁵

Il terzo periodo di preoccupazioni suicide si verificò durante la sua mania del gioco d'azzardo. Le gravi perdite, le condizioni di vita abiette, l'impegno dei suoi beni e anche di parte di sua moglie, avevano gettato Dostoevskij nella disperazione. La sua seconda moglie, Anna annota nel suo diario il 6 agosto 1867: "Il povero Fëdor tornò semplicemente fuori di sé, dichiarando che sarebbe dovuto impazzire o spararsi, perché come diavolo avrebbe mai potuto saldare i suoi debiti".²⁰⁶

Questi pensieri suicidi avevano un sapore eccessivamente drammatico. Il 10 agosto 1867 Dostoevskij e sua moglie litigarono. "Fëdor ha dichiarato che se lo avessi urlato in quel modo, sarebbe saltato dalla finestra".²⁰⁷ Questo periodo di pensieri suicidi consapevoli sembra essere terminato con la cessazione della sua attività di gioco d'azzardo.

²⁰³ Dostoevskij, 1964.

²⁰⁴ Slonim, 1955.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Dostoevskij, 1928.

²⁰⁷ *Ibidem*.

Nonostante i suoi pensieri suicidi, Dostoevskij fu influente anche nel prevenire il suicidio. Dostoevskij fu trasportato in Siberia in compagnia di altri due cospiratori. Uno di questi, Yastrzhembsky, cadde in una profonda disperazione e decise di uccidersi. Nel racconto di Yastrzhembsky, egli attribuisce a Dostoevskij il merito di averlo salvato dal suicidio: "Per puro caso e inaspettatamente ci furono dati una candela di sego, fiammiferi e tè caldo. Sembra che Dostoevskij si fosse procurato degli ottimi sigari. Abbiamo trascorso gran parte della notte in una conversazione amichevole. La voce comprensiva e gentile di Dostoevskij, la sua tenerezza e i suoi sentimenti gentili, anche alcune delle sue esplosioni stravaganti, completamente femminili, mi hanno rassicurato. Ho rinunciato a tutte le decisioni drastiche".²⁰⁸

4.6.4 Analisi finale

Nelle sezioni precedenti di questo articolo è stata esposta la suicidalogia di Dostoevskij a partire dal ricco materiale clinico sull'argomento, che può essere analizzato in un'indagine dei suoi scritti: prosa narrativa, giornalismo e lettere personali. Passando ora agli aspetti teorici del suicidio, esplicito o implicito, nell'opera dell'autore, ci si confronta immediatamente con la serietà e la complessità di pensiero con cui Dostoevskij affrontò questo comportamento unicamente umano.

Riguardo sia al suicidio che all'omicidio, lo scrittore affronta le questioni ultime della vita e della morte da una rete di punti di vista: logico, psicologico, etico, ontologico e religioso. Questa acuta orchestrazione di molteplici punti di vista e analisi dimostra la forza e l'acume di Dostoevskij come pensatore umanistico all'avanguardia della letteratura mondiale del diciannovesimo secolo. La sua influenza sui successivi intellettuali russi e sugli scrittori europei, americani e asiatici è stata straordinaria e continua, fino ai giorni nostri.

Thomas G. Masaryk, statista e umanista ceco, nel suo voluminoso studio "Lo spirito della Russia" (1961), fu uno dei primi critici a discernere il significato dell'approccio multistrato alla tragedia del suicidio come rivelatore della statura dello scrittore come pensatore.

²⁰⁸ Mochulsky, 1968.

Sebbene Masaryk rimanga dubbioso nei confronti di Dostoevskij come filosofo e psicologo, in particolare per quanto riguarda il trattamento del suicidio ne "Il verdetto", questo critico ammira le analisi del suicidio del romanziere come fatto ed evento storico e sociale. Masaryk e altri hanno sottolineato come Dostoevskij, nella sua arte narrativa, ci regali persone che vivono e agiscono.

Quelle creature del romanziere, che vivono le crisi del suicidio o dell'omicidio, malattia o alienazione, incarnano un approccio esistenziale alla realtà umana. In effetti è proprio come pensatore esistenziale che Dostoevskij è emerso negli ultimi decenni. Il suo romanzo breve, "Memorie dal sottosuolo" del 1864 (1972), è stato a lungo riconosciuto come un'inquietante apertura alla rivolta esistenziale nella letteratura e nelle scienze umane.

Se nei romanzi successivi e più lunghi lo scrittore ci ha presentato una galleria di personaggi drammatici che vivono e agiscono, ha ritratto anche personaggi che si abbandonano alla fantasia. Queste persone fantastiche nei romanzi e nei racconti aggiungono un'altra dimensione, soprattutto umana, al loro realismo.

Certamente il fantasy è stato un segno distintivo della letteratura romantica con i suoi eroi fantastici, ma Dostoevskij ha modellato una psicologia esistenziale della fantasia e ha delineato la sua posizione originaria nella coscienza umana e, di conseguenza, in un inconscio dinamico. Dostoevskij ci costringe sempre nei corridoi non riconosciuti della motivazione e dell'atto. La fantasia ci dice di più su Ippolita di quanto non facciano le sue azioni o la sua malattia. È un potente espediente drammatico di Dostoevskij far confessare a un personaggio le sue fantasie suicide in dialogo con un altro.

In precedenza, nel giornale c'era una catalogazione e una tipizzazione dei suicidi che si trovano in tutta la narrativa. Per questa discussione isoliamo i suicidi in un unico romanzo. Le implicazioni del suicidio esplorate ne "I demoni", dove vengono narrati tanti suicidi, articolano un insieme di strutture in cui Dostoevskij lavora sull'argomento e, ancora una volta, rivela il suo talento di grande pensatore esistenziale.

In questo romanzo, come in altri scritti, scopre un'organizzazione tripartita della realtà umana, legata alle dimensioni dell'esistenza e alle modalità di autodistruttività. Consideriamo che l'esistenza umana si mantiene su tre livelli successivi, sovrapposti, evolutivi e integrali: (1) un livello di contatto con la base di un mondo circostante che lo sostiene, (2) un livello di partecipazione in un

mondo di altri che si incontrano nelle configurazioni di relazione sociale, e (3) un livello di creatività e comprensione costruito su un mondo di dialogo e autentica intersoggettività.

Questa struttura a tre piani dell'esistenza umana consente il progressivo dispiegarsi delle esperienze dell'infanzia, dell'adolescenza e dell'adulto, consolidate sulle fondamenta del livello o dei livelli precedenti. La psicologia del profondo, da Dostoevskij e Kierkegaard a Freud ed Erikson, è sempre stata parziale verso simili analisi strutturali della persona.

Nel romanzo "I demoni", l'autore presenta il suicidio dell'impotenza nel personaggio di Matriosha che appare nelle parti soppresse del libro che divenne nota come la "confessione di Stavrogin". Si tratta di un suicidio con perdita di contatto e fallimento della fiducia e dell'autonomia. Il romanziere scrive del pathos della vittima suicida che soffre di alienazione dai suoi ancoraggi più fondamentali. Il suicidio è motivato da una dislocazione a livello elementare o infantile. Matryosha nel suo dolore e nella sua vendetta si sente persa, non accettata, tradita sia dalla madre che dall'"amante" idealizzato, che in realtà è il suo seduttore. Perde l'equilibrio sul terreno stesso della sua esistenza.

Il suicidio della disperazione è presentato nel personaggio di Stavrogin. Si tratta di un suicidio con perdita di possibilità sociali e diffusione dell'identità. Lo scrittore fornisce un'ampia documentazione del fallimento delle relazioni di Stavrogin, dell'allontanamento dal lavoro e dell'amore, del crollo delle aspirazioni erotiche e sociali. Il suicidio è motivato dalla rottura della partecipazione essenziale e Stavrogin, nella sua impotenza e nel suo vuoto, si trova infine a confrontarsi con la rabbia covata da £ e con scelte limitate.

Infine, il suicidio dell'insensatezza si manifesta nel personaggio di Kirilov, il cui suicidio a lungo ritardato deriva dalla disperazione di sentirsi compreso dagli altri. Dostoevskij descrive in dettaglio una sequenza di fallimenti del dialogo, di errori del pensiero creativo e di distorsioni volontarie di un atteggiamento religioso, tutte strategie che distruggono la comunità e portano all'isolamento. Nel caso di Kirilov il suicidio è motivato da un'erosione dell'integrità e da una parodia dell'impegno intellettuale e morale. Kirilov, il più dotato e il più sviluppato dei personaggi del romanzo, raggiunge la sua fine con l'avversione e l'inevitabilità invadente dell'autodistruzione.

Queste tre forme di suicidio: impotenza, disperazione e insensatezza, questi suicidi della sensibilità, dell'azione e del pensiero, forniscono esempi delle

intuizioni esistenziali di Dostoevskij e della sua infallibile capacità di comprendere le strutture più complesse della realtà umana e della tragedia umana all'interno dell'arte narrativa di un unico romanzo.

La suicidologia di Dostoevskij è una raccolta di esperienze reali e immaginative che egli elaborò nel corso di una vita di attività creativa. Ha più ampiezza e profondità di molte teorie sul suicidio; infatti, il suo potere emana dalla sua portata. Il suicidio non è solo un altro tema nella rappresentazione dell'artista, ma un'idea centrale e generativa, che collega la sua opera letteraria con la sua ricerca spirituale. Il suicidio è emotivamente potente nella sua narrazione, teologicamente e metafisicamente inquietante nelle sue implicazioni e personalmente tormentoso.

Le descrizioni narrative del suicidio e delle sue dinamiche di Dostoevskij sono superbe. Si ammira l'empatia che lo scrittore riesce a dimostrare per una varietà di persone e situazioni suicide: dall'istrionico di un gesto debole alla serietà mortale di un suicidio calcolato. Il romanziere sa che alcuni scelgono di lasciare la vita per stanchezza e dolore, fuggendo nell'anonimo oblio, mentre altri escono con esaltazione e orgoglio, gridando di trance e assertività.

Dostoevskij vedeva i molteplici volti del suicidio, la sua complessità e il contesto. È astutamente clinico nella sua comprensione delle dinamiche di gruppo e familiari che fanno precipitare il comportamento suicidario. Percepisce in alcuni suicidi una violenza instabile, a tutti i livelli.

Le intuizioni del romanziere come pensatore esistenziale vengono nettamente in primo piano nel suo trattamento non stereotipato della caratterizzazione e della situazione suicidaria. È affascinato dagli enigmi motivazionali e dai suicidi paradossali. Tra i pensatori moderni è uno dei primi ad apprezzare il mondo della fantasia e il suo significato nell'espressione di sé e nell'individuazione.

L'esplorazione del suicidio non era un semplice esercizio intellettuale per Dostoevskij. Durante diversi periodi della sua vita fu intensamente preoccupato dal suicidio. Al di là di questi episodi distinti, la sua trattazione letteraria del suicidio ritrae l'importanza personale del suicidio per lui nel corso di una vita attiva e varia.

È stato notato che le sue descrizioni delle vittime suicidi utilizzano l'anonimato della vittima, azione fuori scena o narrazione indiretta. Ciò potrebbe

indicare che questi suicidi furono così personalmente o teoricamente dolorosi per Dostoevskij che egli tendeva a impiegare questi espedienti letterari per proteggersi e allontanare psicologicamente sé stesso e i suoi lettori dalla contemplazione diretta di tali azioni.

Gli scritti di Dostoevskij testimoniano le continue e brillanti interrelazioni tra le sue narrazioni di fantasia e quelle giornalistiche; la sua comprensione delle dinamiche individuali, familiari e di gruppo; la sua ricerca intellettuale delle radici dell'ideologia; e l'autentica esperienza e ricerca spirituale della sua vita. È l'integrazione approfondita e creativa di tutti questi fattori che rende la suicidologia di Dostoevskij un risultato altissimo nel campo della letteratura e non solo.

4.7.1 Mainländer

Philipp Batz nacque il 5 ottobre 1841 nella città di Offenbach, situata sulle rive del fiume Meno. Il suo pseudonimo in tedesco significa precisamente dalla regione del Meno: Mainländer.

L'atmosfera familiare turbolenta, segnata dal suicidio di suo fratello, permette di comprendere meglio la sua teorizzazione dell'auto-soppressione di sé. Nel 1858 emigrò a Napoli per svolgere una pratica commerciale. Imparò la lingua e lesse i grandi della letteratura italiana in originale, ma durante quegli anni in Italia sprofondò in lunghe depressioni.²⁰⁹

Soffrì per un amore non corrisposto e per il suicidio del fratello Daniel a Messina, a poche ore di distanza da dove viveva. Dopo la sua morte, ricevette con ritardo due lettere del fratello defunto. Nella prima gli supplicava di andare in Sicilia da lui, mentre nella seconda lo informava che aveva deciso di togliersi la vita dopo essere crollato nell'attesa. Entrambi gli eventi generarono in lui una profonda sofferenza che esacerbò il desiderio di trovare una liberazione dal tormento che significava per lui la vita.

L'intenzione di accelerare il corso della sua vita accentuò allo stesso tempo la sua fissazione di diventare soldato per morire sul campo di battaglia, dare la vita per ideali che considerava superiori. Tuttavia, la contemplazione disinteressata e ispiratrice che produsse in sé paesaggi naturali sublimi e idilliaci

²⁰⁹ Sevilla Godínez, 2023.

aiutò a compensare la sua angoscia interiore. Scrisse poesie d'amore, dolore, desiderio di morire ed esperienze sublimi con la natura, probabili influenze di Leopardi.

Immaginò inoltre quello che sarebbe diventato poi la trilogia di un dramma storico: *Die letzten Hohenstaufen*, e si avvicinò alla filosofia leggendo Spinoza e Schopenhauer. Quest'ultimo filosofo lo affascìnò completamente.²¹⁰

Come autodidatta e in solitudine studiò antropologia, storia naturale, religione, politica, scienze sociali, poesia tedesca e, in particolare, filosofia. Quando il padre si ammalò decise di prendersi cura di lui e di spendere il suo piccolo patrimonio per mantenerli. Fu in quel periodo che prese coscienza della necessità di ordinare i suoi pensieri, tracciati in vari scritti e quelli che ancora erano solo nella sua mente.

Redasse in uno stato di sogno la prima versione de *La filosofia della redenzione*. Scriveva senza pausa, anche in diversi stati febbrili. Era così assorto che non si accorse che la Borsa di Vienna era andata in bancarotta e che a causa di ciò aveva perso quasi tutti i suoi soldi.

Quando se ne rese conto, iniziò a cercare lavoro e dopo vari tentativi fu accettato in una banca a Berlino, ma vi rimase solo per un breve periodo, poiché quel posto gli provocava tante pene esistenziali. Il supplizio terminò quando presentò le dimissioni, nel marzo del 1874.

Durante il tempo che gli restava da vivere, scrisse con massima intensità. Come risultato di quelle dure giornate, dedicato completamente alla sua opera a Offenbach, concluse alla fine di settembre il primo tomo de *La filosofia della redenzione*. Poco prima, aveva scritto: "In autunno avrai terminato il tuo significativo sistema filosofico. Senza dubbio, sentirai un grande vuoto dentro di te. Come vuoi riempirlo? (...) Non sarebbe necessario che ti dessi pace?".²¹¹

Dopo poco tempo, il filosofo fu chiamato a Halberstadt per unirsi al reggimento di Magdeburgo come corazziere e accettò. Nel marzo del 1875 sostenne che aveva già passato tutto come soldato, che i suoi pensieri si scontravano ed incubò il germe di ciò che oggi è conosciuto come il secondo tomo di *La filosofia della redenzione*.

²¹⁰ Ciraci, 2006.

²¹¹ Sevilla Godínez, 2023.

Anche se si era proposto di rimanere tre anni nel servizio militare, in realtà ne compì solo uno, abbandonò l'esercito e tornò a Offenbach agli inizi di novembre. Poco dopo terminò quello che postumamente divenne il secondo tomo dell'opera e subì un collasso spirituale.

Sentiva un enorme vuoto, iniziò a ripensare la coerenza tra teoria e pratica. Tempo prima aveva confessato a sua sorella Minna che non poteva lavorare per il popolo e lo Stato in altro modo che non fosse con una penna.

Il 31 marzo 1876 ricevette a Offenbach la prima edizione del primo tomo de *La filosofia della redenzione*. Nelle ore successive, nella notte del 1° aprile, Mainländer si impiccò.

Dopo la sua morte, Minna vagò per vari luoghi e si occupò di editare e pubblicare il secondo tomo dell'opera. Completato questo compito, si suicidò. Nessuno dei fratelli si sposò né ebbe figli.

4.7.2 L'autosoppressione dell'essere

La visione del mondo di Mainländer parte dal presupposto che vi fosse un'unità semplice che cessò di esistere come tale, trasformando la sua essenza e frammentandosi completamente nel mondo della molteplicità:

"Questa unità semplice è stata (ist gewesen), ma non esiste più (ist). Ha trasformato la sua essenza e si è frantumata completamente in un mondo di molteplicità. Dio è morto e la sua morte è stata la vita del mondo (Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt)".²¹²

A differenza della morte di Dio già annunciata da Hegel e che anni dopo divenne popolare con Nietzsche, questa constatazione è diversa. Non si tratta di una *coscienza infelice* che rappresenta una delle figure dello Spirito, né sono stati gli esseri umani a uccidere Dio, come proclamava il folle della Gaia Scienza, bensì è stato Dio stesso a farlo.

Sebbene tutto ciò che esiste, in qualche modo "esistesse in Dio (*in Gott*) prima (*vor*) del mondo", ora non è più così: "noi non siamo più in Dio (*sind wir nicht mehr in Gott*)", poiché l'unità semplice è distrutta e morta.²¹³

²¹² Mainländer, 2022.

²¹³ Bolea, 2021.

Nel frammentarsi nel mondo, essa è scomparsa e si è dissolta. Tuttavia, il processo di autocadaverizzazione in corso è ben lontano dall'essere concluso, poiché l'unità pre-mondana non si dissolse immediatamente nel nulla, ma da essa sorse l'universo della molteplicità, con tutti i suoi soli e nebulose, osservati da un mondo in lotta:

"tutto si trova in incessante azione e reazione, ottenendo così il quadro di un universo in potentissima crispazione, tensione. Ovunque avvenga un movimento all'interno dell'universo, nulla resterà intatto di fronte a esso: subirà il suo effetto e reagirà".

In questo modo, per la sua provenienza, tutto si trova in una costante correlazione dinamica. Da qui, gli individui non sono completamente autonomi poiché prima erano un'unità semplice (*einfache Einheit*), e il mondo è opera di essa:

"Così pende sul mondo della molteplicità, come un riflesso, l'unità pre-mondana, come se un legame invisibile e infrangibile abbracciasse tutti gli esseri individuali, essendo questo riflesso, questo legame, la correlazione dinamica del mondo (*dynamische Zusammenhang der Welt*)".²¹⁴

Il passaggio del super-essere, attraverso il divenire, verso il non-essere, fu il risultato di un'auto-riflessione. Assieme o al di fuori dell'unità pre-mondana non esisteva nulla né nessuno; Dio si trovava in una sorta di assoluta solitudine.

La transizione dal campo trascendente a quello immanente implica proprio che non fosse motivato né impedito da qualcosa di esterno nell'eseguire la grande opera:

"Dio esisteva solo, in assoluta solitudine e, di conseguenza, è corretto sostenere che non era limitato da nulla di esterno; il suo potere era, in questo senso, onnipotente, dato che nulla situato fuori (außer) di lui lo limitava. Tuttavia, non era un'onnipotenza di fronte al proprio (eigenen) potere, o, in altre parole: il suo potere non poteva distruggersi da sé, l'unità semplice non poteva cessare di esistere da sola. Dio aveva la libertà di essere (sein) come voleva; ma non era libero dalla sua determinata essenza (Wesen). Dio aveva l'onnipotenza di eseguire la sua volontà e di essere (sein) in qualsiasi forma, ma non aveva il potere di non (nicht) essere al contempo".²¹⁵

La sua onnipotenza riguardava la sfera dell'essere, che era tutto; fuori di sé, non esisteva nulla. Tuttavia, proprio quel nulla fu il suo unico limite, l'ostacolo che gli impedì di auto-annichilirsi e di entrare immediatamente nel non-essere.

²¹⁴ Mainländer, 2022.

²¹⁵ Ivi: 114.

Concepita l'unità semplice nella trascendenza come l'essere più perfetto, dopo la sua risoluzione divina Dio non poteva aspirare nella sua somma perfezione a essere migliore e diverso da ciò che era.

Aveva solo la possibilità di essere o non essere, e *La filosofia della redenzione* segna la prevalenza della sua negazione, il cui immediato risultato, sebbene non si compì istantaneamente, fu il transito che permise l'origine della vita, abbracciando tutto nell'universo consapevolmente o inconsapevolmente l'atto di non essere.

Mainländer sostiene che, in senso stretto, la libertà riguarda solo il campo della trascendenza, quello dell'unità semplice e della sua tranquillità, cioè Dio prima dell'universo, ma commesso il suicidio, quando muore e nasce il mondo, si genera la vita, nel corso vitale del campo immanente della molteplicità; il movimento scatenato con stretta necessità, che non è diverso dal lento processo di disintegrazione divina:

*"La disintegrazione originaria dell'unità nella molteplicità segnò la tendenza di tutti i movimenti successivi, in questo modo proliferarono continuamente le contraddizioni in tutti i campi".*²¹⁶

La sua decomposizione che tende verso la molteplicità immanente chiamata umanità non è infinita poiché l'universo non sorse per un atto di creazione, bensì piuttosto per uno di esaurimento della volontà divina:

*"Quest'opera di Dio – la disintegrazione nella molteplicità – si rappresenta allora come la realizzazione (Ausführung) dell'atto logico della decisione (Entschlusses) di non essere, o, in altre parole: il mondo è il mezzo (Mittel) per raggiungere il fine (Zwecke) di non essere, e il mondo, in verità, è l'unico (einzig) mezzo possibile (mögliche) per raggiungere tale fine".*²¹⁷

Per la sua consumazione finale nel nihil negativum, la somma totale delle forze presenti in ogni frammento deve essere matura per la morte. In questo contesto, l'autocoscienza può permettere di negare di perpetuarsi e tendere verso l'autoannichilimento al fine di compiere il grande ciclo di redenzione dell'essere mediante la soppressione di sé. Il transito dall'essere al nulla culmina nel non-essere e la vita di ciascuno è solo parte della sequela di un Dio che decise di suicidarsi.

²¹⁶ *Ivi*: 152.

²¹⁷ *Ibidem*.

4.7.3 Il suicidio di Dio

Mainländer espone una sua visione riguardo l'origine dell'universo a partire da quella che potrebbe essere stata l'esplosione originaria di un'unità semplice e trascendente – da lui stesso denominata Dio – che risolvette che la non esistenza fosse migliore dell'esistenza, autodistruggendosi in conformità alla sua negazione.

In questo modo, ha prefigurato con un linguaggio poetico e attraverso le sue premesse esistenziali una particolare cosmovisione di ciò che quasi un secolo dopo la scienza avrebbe chiamato Big Bang.

L'unità pre-mondana, superata dal proprio super-essere, onnipotente di fronte all'essere ma non di fronte al non-essere, suicidandosi, si frammentò nel mondo della molteplicità e continua a estendersi nella sua scarica energetica fino all'estinzione di tutta la sua precedenza, il cui corso irreversibile di attrito è ancora presente, esistendo ma tendendo alla sua estenuazione.

Dal punto di vista della fisico-chimica moderna, molte di queste nozioni appaiono collegate a quelle dell'entropia (ἐντροπία), che in greco significa cambiamento, trasformazione o evoluzione.

Questo concetto, insieme a quello della morte termica, è stato sviluppato da un punto di vista scientifico da Rudolf Clausius durante la seconda metà del XIX secolo.

Ludwig Boltzmann, un anno dopo il suicidio di Mainländer, diede un'espressione matematica all'entropia dal punto di vista della probabilità, nel contesto della meccanica statistica; e dopo decenni da questo contributo si tolse anch'egli la vita.²¹⁸

L'entropia può essere considerata una variante della legge della conservazione dell'energia. In determinate istanze, l'energia si conserva, ma esistono parti che passano a uno stato in cui non possono più trasformarsi.

L'entropia si riferisce, in un linguaggio non tecnico, al grado di disordine di un sistema. Il ruolo fondamentale che essa gioca nella dinamica dei sistemi complessi è esplicitamente menzionato nella seconda legge della termodinamica

²¹⁸ Bolea, 2021.

e nella legge del caos e dell'irreversibilità dei processi elementari, come formulato, per esempio, dallo scienziato russo premio Nobel per la Chimica, Ilya Prigogine.²¹⁹

Nel processo irreversibile di disintegrazione dell'unità semplice trascendente nella molteplicità immanente, tutti i frammenti, in quanto volontà individuali dotate di vita, vanno indebolendo le forze che richiedono per la loro propria conservazione.

Dopo la costante frizione e lotta, perdono così le energie che li costituiscono. Tuttavia, alcuni prima e altri dopo, troveranno comunque il loro ultimo fine nella morte. Egli sostiene che la legge dell'indebolimento delle forze che governa l'universo giungerà a completo termine nel *nihil negativum*, imponendosi tacitamente nell'universo l'entropia in una sorta di tendenza termodinamica alla morte.

Denominare Dio quell'unità originaria e trascendente – che risolvette che la non esistenza fosse migliore dell'esistenza, autodistruggendosi in conformità alla sua negazione – implica estendere il suo suicidio a modelli astrofisici.

Ora, questo Big Bang sembra essere più un'astrazione allegorica di un fenomeno *sensu stricto* che una spiegazione scientifica dell'evoluzione cosmica, ma applicare il suicidio a modelli astronomici può aiutare a sondare certe tendenze autodistruttive radicate nell'intimo di ciascuno.

In questo modo, considerando le leggi fisiche sottostanti ai processi che vanno dall'origine dell'universo alla sua evoluzione fino ai nostri giorni, la teoria mainländeriana del "inizio-fine" di tutti i tempi rimanda ad un ritorno improvviso ed inconcepibile di perfezione, senza tempo né spazio, che tende al nulla, lasciando nel suo corso una serie di contributi che possono essere attribuiti all'aumento dell'entropia, alla teoria del caos e ai postulati relativi alle leggi della termodinamica.²²⁰

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Bolea, 2021.

4.7.4 Le volontà, un'eredità Schopenhaueriana

La gente si aggrappa alla vita, vuole vivere a tutti i costi. L'istinto di sopravvivenza tende a prevalere e a sovrastare le miserie del mondo, passando persino sopra la convinzione personale che, in certi momenti, la propria vita non valga la pena di essere vissuta.

Da qui, sia Schopenhauer che Mainländer enfatizzano il ruolo essenziale della volontà. Mainländer ha utilizzato aspetti fondamentali della metafisica della volontà di vivere di Schopenhauer, ma si è anche distanziato, modificando e alterando sostanzialmente alcune nozioni, arrivando a conclusioni radicalmente diverse, come nel caso del suicidio.

Come si è visto precedentemente, per Schopenhauer tutto è fenomeno, tranne la volontà, la cui oggettivazione costituisce il mondo come rappresentazione. Essendo cosa in sé, non è soggetta al principio di ragione né a nessuna necessità.

Per natura è un'affermazione assolutamente libera ed insaziabile di sé, un'ansia metafisica cieca che non ha altro scopo se non mantenersi nell'essere. Negli esseri viventi si riduce in una prima istanza alla conservazione dell'individuo e poi alla perpetuazione della specie, nonostante non tutti siano idonei e utili a servire in questo modo la volontà.

Per Mainländer, l'essere è semplicemente la tendenza innata, l'energia che va senza rappresentazione a compiere il suo scopo nel non essere. A differenza della volontà di vivere schopenhaueriana, *la filosofia della redenzione* comprende tutto ciò che sta dietro i fenomeni come volontà individuali di morire.

Tra queste fanno parte di un inconscio, alloggiato nell'io di ciascuno, che non è di carattere universale. Non esiste un monismo della volontà come in Schopenhauer, ma un individualismo della stessa. Le volontà individuali di vivere, destinate a lottare per la loro esistenza al fine di garantirla, entrano in disputa, attrito e scontro, come se in fondo esistesse una causa finale.

Tuttavia, ciò che in realtà vogliono non è vivere, poiché la vita è solo apparenza della volontà di morire, che alberga nell'intimo della loro essenza: "La

vita (*Leben*) non è voluta (*gewollt*), ma è solo fenomeno (*Erscheinung*) della volontà di morire (*Willens zum Tode*)".²²¹

Ogni volontà individuale corrisponde ad una trasformazione che ha subito l'unità trascendente in una molteplicità immanente, una alterazione della sua essenza, seguendo dall'interno l'impulso tracciato dall'unità semplice.

Nonostante la volontà umana segua necessariamente questa tendenza connaturata che le appartiene, è possibile sondarne il destino e proiettare una forma di liberazione. La massima espressione di questa consapevolezza è quando si riconosce che l'essenziale non è quella volontà che persegue la vita, ma quella che serve come mezzo e ha come fine ultimo la morte.

Schopenhauer sostiene che la volontà in quanto cosa in sé è la biografia di una realtà che finisce per essere dannosa per natura, ma se è motivata da una conoscenza emancipata della stessa può arrivare nell'essere umano alla negazione di questo *summum malum*.

In questo senso, la sua etica è contro natura poiché proviene precisamente da azioni derivanti dalla negazione di tale impulso primordiale. La morale si deriva da azioni provenienti da una conoscenza originaria e intuitiva che diventa consapevole sia del dolore che della vacuità del volere.

Il problema del suicidio si riassume nel fatto che chi lo commette non segue questa via di rinuncia, poiché non smette di volere; afferma nell'avversità il desiderio di aver condotto una vita più fortunata, senza tormenti, per motivi che nascono da un io volente, marcato visibilmente dalle barriere proprie del *principium individuationis*.

Quando le circostanze non permettono di godere di quella vita o superare un determinato sofferenza, chi si toglie la vita agirebbe, secondo la sua natura come volontà metafisica. Qualcosa di molto diverso da chi segue la via ascetica o del rinunciante che prova avversione verso i piaceri della vita, negando la sua essenza, cioè il voler vivere.

Schopenhauer non propone mai come soluzione al problema dell'esistenza umana la cessazione brusca, violenta ed autodistruttiva della vita, ma, al contrario, un cammino lento di lotte interne, nel quale si cerca di negare il volere che provoca dolore negli altri e in sé stessi. Sostiene che Cristo e la

²²¹ *Ibidem*.

dottrina di Buddha sono personificazioni allegoriche di ciò che la sua filosofia propone in senso stretto come negazione della volontà di vivere.

L'autore tedesco effettua una trasmutazione del concetto di negazione (*Verneinung*) schopenhaueriano con quello di annichilimento (*Vernichtung*). Da questa cosmovisione, il senso della vita, dell'essere in quanto cosa in sé, è lo stesso che segue l'universo nella sua espansione verso il non essere.²²²

Concependone il destino universale della storia come l'agonia che persiste nei frammenti che corrisposero a un Dio, difende, in alcuni casi, il suicidio come mezzo per accelerare tale processo naturale di autocadaverizzazione in corso, alleviando in questo modo quel dolore irreversibile.

A questo proposito, sebbene indichi che la filosofia della redenzione non esorti in generale al suicidio, in nome della verità sgombra la via dai motivi, e li distrugge, condannando l'atto e coloro che lo hanno commesso:

"In quanto essere umano (als Mensch), Schopenhauer si pone di fronte ad esso completamente libero da pregiudizi, qualcosa che apprezzo enormemente in lui. Solo esseri umani freddi, inclementi o repressi da dogmi possono condannare un suicida. Che fortuna che una mano indulgente abbia aperto una porta, attraverso la quale – quando il caldo soffocante della sala della vita ci diventi insopportabile – possiamo entrare nella quieta notte della morte! Solo il dispotismo più crasso può punire il tentativo di suicidio".²²³

Nella *Filosofia della redenzione* la morale cristiana appare come un comando di suicidio lento. Da questa prospettiva, non solo Cristo, ma anche Buddha, avrebbero espresso il suicidio allegorico attraverso le loro vite, realizzando ed insegnando in fondo la via verso il non essere: nel regno dei cieli e nel nirvana, rispettivamente.

Schopenhauer non convalida l'efficacia dell'atto di togliersi la vita. Il fatto che la volontà, oltre il fenomeno della nascita e della morte, non smetta mai di manifestarsi, è un'argomentazione sufficiente per qualificare il suicidio come un atto inutile.

La distruzione volontaria del corpo, cioè dell'oggettivazione più diretta della cosa in sé, in questo tempo e luogo, lascia intatta la volontà di vivere. Non essendo negata, il nulla è illusorio. La critica schopenhaueriana evidenzia che il

²²² *Ibidem.*

²²³ *Ivi: 112.*

suicidio è un modo errato di affrontare la sofferenza, poiché si annulla nell'atto l'unica via valida in cui può essere proiettato un ideale di redenzione.

In questo modo, si sottolinea il fatto che la volontà non può essere distrutta se non dalla conoscenza, o dalla coscienza. Poiché nessun atto di violenza può mai aspirare a tale fine, disdegna le conseguenze di ordine ontologico del suicidio, delegittimandone l'efficacia.

Rifiutando gli effetti pratici e immediati del suicidio – anche in casi psichiatrici in cui c'è un'assenza di condizioni che permettano di accedere ad una migliore conoscenza o ad una coscienza continua che consenta di negare la volontà di vivere.

Schopenhauer sembra allontanarsi mediante il suo concatenamento argomentativo non dalla tematica relativa al dolore, ma dalla sua esperienza, che, teorizzata fino alla netta astrazione, non dimensiona che chi soffre un dolore così intenso può dimenticare ogni credo o proiezione di vita individuale ed eterna.

Prolungare quella vita sarebbe prolungare una tortura. Molte sembrano essere le cause che possono scatenare un suicidio, ma quali siano le ragioni sufficienti date per cercare di spiegare una risoluzione di tale tipo non sono di solito fonte definitiva di comprensione per chi ha sentito compassione per qualcuno che lo ha commesso.

Anche quando molti di loro si figurarono, prima di suicidarsi, che tale atto potesse portare a ricominciare con un'altra vita, in condizioni ancora peggiori, indifferenti avrebbero dovuto immaginarla, perché è stata la propria che non si sono sentiti in grado di continuare a sopportare.

Per questo il suicidio è compiuto senza distinzione di credenze da persone che hanno subito un qualche tormento fisico o spirituale, indipendentemente dal fatto che ci fosse o meno in fondo una spiegazione psicopatologica.

Mainländer lancia forti invettive contro la qualificazione del suicidio come un atto infruttuoso:

"Schopenhauer, senza alcun fondamento conclusivo, sminuisce il suicidio in generale come un atto inutile (...). Questo è falso (...). Assume il gesto di essere stato informato, con tutta esattezza e dalla fonte più sicura, di ciò che accade a un suicida dopo la morte. La verità è che il suicida, in quanto cosa in sé, è annichilito nella morte, come ogni altro organismo. Se non

sopravvive in un altro corpo, la morte è la sua annichilazione assoluta (absolute); in caso contrario, sfugge solo dalla vita con la sua parte più debole. Ferma la ruota che, altrimenti, avrebbe continuato a girare per un po', dopo essere stata abbandonata dalla forza che la muove".²²⁴

Mainländer sostiene che chi si suicida, se non ha lasciato discendenza biologica, la sua morte non sarà relativa, ma assoluta, raggiungendo dopo l'atto un nulla effettivo.

4.7.5 Conclusioni su Mainländer

L'indebolimento della forza che regola le leggi universali è segnato dalla sofferenza. Ogni individuo lotta per conservare la propria esistenza e poi per perpetuarla, ma nel farlo, direttamente o indirettamente, provoca e subisce dolore, indebolendo così tanto le proprie forze quanto quelle degli altri. Le volontà egoistiche, disposte l'una contro l'altra nella loro costante frizione, si ostacolano e si danneggiano reciprocamente.

Considerando la vita nel suo nucleo più intimo come sofferenza, optare per non riprodursi implica lasciare a ciascuno la possibilità di porre fine ai tormenti futuri, dato che con la morte si raggiunge un tipo di morte che è qualificata come assoluta, a differenza di chi sopravvive nei suoi figli e negli organismi successivi, la cui morte è di natura relativa, in quanto avrà intrapreso una nuova vita la cui estensione non potrà essere determinata né alleviata.

Essere emersi per l'ignoranza o l'indolenza dei genitori riguardo alla nascita – concepita come l'origine e il principio di tutte le tragedie – non libera dalla propria vita né i genitori né i figli biologici. Tuttavia, sondare la cessazione pacifica e volontaria di questo tipo di discendenza permette di rinunciare a portare irriflessivamente un nuovo essere al mondo, una decisione in cui si gioca la possibilità di continuare a vivere attraverso altri esseri o di essere annientati con la morte.

Sebbene l'essere umano abbia la tendenza innata a personificare in modo mistico questo nulla assoluto come un luogo di pace eterna, nirvana o città della pace, egli sostiene che al di là del mondo non c'è né un paradiso né un inferno, ma solo il nulla.

²²⁴ *Ivi*: 134.

Al suo ingresso non troverà né riposo né movimento, sarà in uno stato inesistente come nel sonno, ma segnala che con la grande differenza che ciò che in uno stato di sogno era assente non esiste più, manifestando la sua piena convinzione che la volontà si annulla completamente:

*“il saggio sceglie solo l'orrore dell'annientamento, ponderando il nulla assoluto, e rinuncia alla voluttà; poiché dopo la notte viene il giorno, dopo la tempesta la dolce pace del cuore, dopo il cielo tempestoso la pura volta eterea, il cui splendore è turbato sempre meno da una piccola nuvoletta (l'inquietudine dovuta all'impulso sessuale), e poi la morte assoluta: la redenzione dalla vita, la liberazione da se stessi! (Erlösung vom Leben, Befreiung von sich selbst!).”*²²⁵

Il suicidio rappresenta una scelta razionale e coerente con la sua filosofia del pessimismo e dell'annientamento. Mainländer percepisce la vita come intrinsecamente dolorosa, caratterizzata dalla sofferenza causata dalle volontà egoistiche che si scontrano e si danneggiano reciprocamente.

Egli identifica la nascita come l'origine di tutte le tragedie umane e sostiene che non riprodursi costituisce una decisione eticamente giustificata, volta a evitare la perpetuazione del ciclo della sofferenza.

Il suicidio è visto come l'atto supremo di liberazione personale, una forma di redenzione che consente di porre fine alla propria esistenza e alle sofferenze future. Questo annullamento della volontà di vivere è concepito come l'approdo al nulla assoluto, uno stato di non-esistenza privo di dolore, movimento o consapevolezza.

Il nulla è preferibile alla continua lotta e sofferenza della vita, e il suicidio rappresenta una via per raggiungere questo stato di pace definitiva.

Nella sua visione, il suicidio non è un atto di disperazione, bensì una scelta ponderata e filosoficamente motivata, un'espressione ultima di coerenza con la propria comprensione della vita e della realtà.

Mainländer stesso si tolse la vita poco dopo aver pubblicato la sua opera principale, *Die Philosophie der Erlösung* (La filosofia della redenzione), in un gesto che esprimeva la sua completa adesione alle idee sviluppate nel suo lavoro.

²²⁵ Gajardo, 2023.

Questo atto finale di suicidio rappresentava l'abdicazione volontaria alla vita in favore del nulla, concepito come una liberazione definitiva e totale dalla sofferenza e dall'esistenza stessa.

4.8.1 Durkheim

Durkheim è con ogni probabilità uno dei primi sociologi che ha cercato di studiare ed analizzare il suicidio. Iniziò il suo lavoro del 1897 secondo cui un suicidio è qualsiasi morte che è il risultato immediato o finale di un atto positivo (ad esempio, spararsi) o negativo (ad esempio, rifiutarsi di mangiare) compiuto dalla vittima stessa.

Qui si scontrò immediatamente con delle difficoltà, perché questa definizione non distingue tra due tipi di morte molto diversi: la vittima di allucinazione che salta da una finestra del piano superiore pensando di essere al livello del suolo; e l'individuo sano che fa la stessa cosa sapendo che porterà alla sua morte.

La soluzione ovvia, cioè limitare la definizione di suicidio alle azioni che hanno questo risultato, era inaccettabile per almeno due ragioni. Egli cercava costantemente di definire i fatti sociali con caratteristiche facilmente verificabili, e le intenzioni degli agenti erano poco adatte a questo scopo.²²⁶

Secondo, la definizione di suicidio per il fine ricercato dall'agente escluderebbe azioni, ad esempio, la madre che si sacrifica per il proprio figlio in cui la morte chiaramente non è cercata ma è comunque una conseguenza inevitabile dell'atto in questione, ed è quindi un suicidio con un altro nome.

La caratteristica distintiva dei suicidi, quindi, non è che l'atto è compiuto intenzionalmente, ma piuttosto che è compiuto conoscendo che la morte sarà il risultato del proprio atto, indipendentemente dal fatto che la morte sia o meno il suo obiettivo.

Questo criterio è sufficiente per distinguere il suicidio, propriamente detto, da altre morti che sono inflitte a sé stessi inconsapevolmente o non auto-inflitte

²²⁶ Durkheim, 2007.

affatto; inoltre, insistette sul fatto che tale caratteristica era facilmente verificabile, e che tali azioni formassero quindi un gruppo definito e omogeneo.

Pertanto, la definizione: "Il suicidio si applica a tutti i casi di morte risultante direttamente o indirettamente da un atto positivo o negativo della stessa vittima, che egli sa produrrà questo risultato" Tuttavia, questa definizione è ancora soggetta a due obiezioni.²²⁷

La prima è che i suicidi non costituiscono un gruppo del tutto distintivo di fenomeni mostruosi non correlati ad altre forme di comportamento; al contrario, sono correlati ad altri atti, sia coraggiosi che imprudenti, da una serie ininterrotta di casi intermedi. I suicidi, in breve, sono semplicemente una forma esagerata di pratiche comuni.

La seconda obiezione era che tali pratiche, per quanto comuni, sono pratiche individuali, con cause e conseguenze individuali, che sono quindi il vero oggetto della psicologia piuttosto che della sociologia. In realtà, non negò mai che il suicidio potesse essere studiato con i metodi della psicologia, ma insistette sul fatto che il suicidio potesse anche essere studiato indipendentemente dalle sue manifestazioni individuali, come un fatto sociale.²²⁸

Infatti, ogni società ha una definita predisposizione al suicidio, la cui intensità relativa può essere misurata dalla proporzione di suicidi rispetto alla popolazione totale, o ciò che Durkheim chiamava "il tasso di mortalità per suicidio, caratteristico della società presa in considerazione."²²⁹

Questo tasso era sia permanente (il tasso per qualsiasi società individuale era meno variabile rispetto a quello di molti altri dati demografici principali, inclusa la frequenza di mortalità generale) che variabile (il tasso per ogni società era abbastanza peculiare rispetto a quella società da essere più caratteristico di essa rispetto al suo tasso di mortalità generale).

Così come il primo sarebbe stato inspiegabile se non fosse "il risultato di un gruppo di caratteristiche distinte, solidali tra loro, e simultaneamente efficaci nonostante diverse circostanze attendenti", così il secondo provò "la qualità

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Marra, 1991.

²²⁹ Durkheim, 2007.

concreta e individuale di queste stesse caratteristiche, poiché variano con il carattere individuale della società stessa."²³⁰

Ogni società è predisposta a contribuire con una quota definita di suicidi; ed è questa predisposizione che propose di studiare sociologicamente. Così definito, il progetto dello studioso cadeva di nuovo naturalmente in tre parti.

La prima, un esame di quelle cause extra-sociali sufficientemente generali da poter avere un possibile effetto sul tasso sociale di suicidio (ma che influenzano poco, se del tutto, se non del tutto); seconda, la determinazione della natura delle cause sociali, il modo in cui producono i loro effetti e le loro relazioni con quelle condizioni individuali normalmente associate ai diversi tipi di suicidio; e terza, una descrizione più precisa dell'attitudine al suicidio descritta sopra, del suo rapporto con altri fatti sociali, e dei mezzi con cui questa tendenza collettiva potrebbe essere contrastata.

4.8.2 Cause extra-sociali

Durkheim suggerì che ci siano due tipi di cause extra-sociali sufficientemente generali da avere un'influenza sul tasso di suicidio. In primo luogo, all'interno della costituzione psicologica individuale potrebbe esistere un'inclinazione, normale o patologica, che varia da paese a paese, che porta direttamente le persone a commettere suicidio.

In secondo luogo, la natura dell'ambiente fisico esterno (clima, temperatura, ecc.) potrebbe avere lo stesso effetto in modo indiretto. Durkheim affrontò ciascuna di esse a turno.²³¹

Il tasso annuale di certe malattie, come il tasso di suicidio, è sia relativamente stabile per una determinata società che è possibile veder variare da una società all'altra; e poiché la pazzia è una tale malattia, la dimostrazione che il suicidio è la conseguenza della pazzia (un fatto psicologico) spiegherebbe con successo quelle caratteristiche di permanenza e variabilità che avevano portato l'autore a suggerire che il suicidio era un fatto sociale.

²³⁰ Marra, 1991.

²³¹ Pickering, 2014.

Egli era quindi particolarmente preoccupato di eliminare le malattie mentali come causa probabile di suicidio, e lo fece attaccando tale ipotesi nelle sue due forme più comuni: la visione che il suicidio stesso sia una forma speciale di pazzia e la visione che il suicidio sia semplicemente un effetto di vari tipi di pazzia.

Il primo lo respinse classificando la pazzia suicida come monomania, una forma di malattia mentale limitata a un singolo atto o oggetto, e poi sostenendo che non era stato dimostrato un solo esempio incontestabile di tale monomania.

Il secondo lo respinse sostenendo che tutti i suicidi commessi da malati di mente sono privi di deliberazione e motivo del tutto o basati su motivi puramente allucinatori, mentre molti suicidi sono "doppiamente identificabili come deliberati e derivanti da rappresentazioni coinvolte in questa deliberazione che non sono puramente allucinatorie."²³²

Ha poi aggiunto come il tasso di suicidio sociale non ha una relazione definita con quello della nevrosi e che quest'ultima quindi non ha alcun effetto necessario sul primo; e l'alcolismo fu scartato come una causa presunta sulla base del fatto che le distribuzioni geografiche sia del consumo di alcol sia dei procedimenti per l'alcolismo non hanno alcuna relazione con quella dei suicidi.

Uno stato psicopatico, concluse, può predisporre gli individui a commettere suicidio, ma non è mai di per sé una causa sufficiente dei tassi di suicidio permanenti e variabili.

Avendo respinto gli stati patologici come classe di cause, lo studioso rivolse la sua attenzione a quelle condizioni psicologiche normali (etnia ed ereditarietà), che, ancora una volta, sono sufficientemente generali da spiegare i fenomeni in questione.

La visione che il suicidio sia la conseguenza di tendenze inerenti in ciascun tipo sociale maggiore, ad esempio, fu minata dalle enormi variazioni nei tassi sociali di suicidio osservati nello stesso tipo, suggerendo che i diversi livelli di civiltà siano molto più decisivi.

Ma affermare che il suicidio sia ereditario doveva prima essere distinto dalla visione più moderata che si eredita una predisposizione al suicidio; per

²³² Marra, 1991.

quest'ultima, come nel caso della nevrosi, non è una "spiegazione" del suicidio affatto.

L'argomento più forte è che si eredita un meccanismo psicologico semi-autonomo che dà origine automaticamente al suicidio e fu quindi respinto sulla base del fatto che la sua manifestazione più drammatica (la regolarità con cui il suicidio a volte appare nella stessa famiglia) può essere spiegata da altre cause (contagio), e che, come nei tipi razziali, ci sono variazioni modellate nella stessa famiglia (tra mariti e mogli) che, in base a questa ipotesi, sarebbero rese inesplicabili.

La congiunzione di tali predisposizioni familiari unita al clima non ha alcuna influenza; poiché mentre la distribuzione geografica dei suicidi in Europa varia in base alla latitudine e quindi approssimativamente in base al clima, queste variazioni sono meglio spiegate dalle cause sociali.

La suggestione di Montesquieu che i paesi freddi e nebbiosi siano più favorevoli al suicidio fu altrettanto discredita dal fatto che, in ogni paese per il quale sono disponibili statistiche, il tasso di suicidio è più alto in primavera e estate che in autunno e inverno.²³³

Questa teoria presume che l'antecedente psicologico costante del suicidio sia uno stato di estrema eccitazione, quando in realtà è spesso preceduto da depressione; e, in ogni caso, che il tasso di suicidio è in diminuzione in luglio e agosto, e quindi non varia regolarmente con la temperatura.

In linea con l'argomento delle Regole (Capitolo VI) lo studioso insistette sul fatto che una variazione così perfettamente continua potesse essere spiegata solo da cause che variassero con la stessa continuità; e, come primo indizio sulla natura di queste cause, indicò che la quota proporzionale di ogni mese nel numero totale di suicidi annuali è perfettamente parallela alla lunghezza media del giorno nello stesso periodo dell'anno.²³⁴

Altri indizi seguirono: il suicidio è più comune di giorno che di notte, al mattino e al pomeriggio che a mezzogiorno e nei giorni feriali che nei fine settimana (tranne per un aumento dei suicidi femminili la domenica).

²³³ Marra, 1991.

²³⁴ Durkheim, 2007.

In ogni caso osservò come il suicidio aumenta nei mesi, nei giorni della settimana e nelle ore del giorno in cui la vita sociale è più attiva, e diminuisce quando l'attività collettiva diminuisce.

Prevedendo l'argomento del Libro Due, l'autore suggerì quindi che il suicidio è la conseguenza dell'intensità della vita sociale; ma prima di poter procedere a spiegare come una tale causa potrebbe produrre tale effetto, egli doveva affrontare un'altra teoria "psicologica", ossia l'argomento di Tarde secondo cui i fatti sociali in generale e il suicidio in particolare possono essere spiegati come conseguenza dell'imitazione.²³⁵

Il termine imitazione viene usato indiscriminatamente per spiegare tre gruppi di fatti molto diversi: (1) quel processo complesso mediante il quale gli stati di coscienza individuale agiscono e reagiscono l'uno sull'altro in modo tale da produrre uno stato collettivo nuovo, (2) quell'impulso che ci porta a conformarci ai modi, costumi e pratiche morali delle nostre società; e (3) quella riproduzione largamente non premeditata e automatica di azioni solo perché sono avvenute alla nostra presenza o ne abbiamo sentito parlare.²³⁶

Il primo, insistette, difficilmente può essere chiamato imitazione, poiché non implica alcun atto di vera riproduzione; il secondo comporta un atto di riproduzione, ma uno ispirato sia dalla natura specifica dei modi, costumi e pratiche in questione, sia dai sentimenti specifici di rispetto o simpatia che ispirano, e quindi uno mal descritto dal termine imitazione; solo nel terzo caso, dove l'atto è un mero eco dell'originale e non soggetto a nessuna causa al di fuori di sé stesso, il termine è giustificato.

Da qui la definizione di imitazione esiste quando l'antecedente immediato di un atto è la rappresentazione di un atto simile, precedentemente eseguito da qualcun altro; senza operazione mentale esplicita o implicita che incida sulla natura intrinseca dell'atto riprodotto intervenendo tra rappresentazione ed esecuzione.

Così definita, ovviamente, l'imitazione si riduce a un fenomeno puramente psicologico; poiché mentre la sintesi delle coscienze individuali in uno stato collettivo e la conformità alle credenze e pratiche obbligatorie sono entrambe altamente sociali, "imitazione propriamente detta" è solo ripetizione, creando nessun legame intellettuale o morale tra il suo agente e il suo antecedente.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem.

Imitiamo altri esseri umani allo stesso modo in cui riproduciamo i suoni della natura, gli oggetti fisici o i movimenti degli animali non umani; e poiché nessun elemento chiaramente sociale è coinvolto nel secondo, né lo è in questo.

Suggerire che il tasso di suicidio potrebbe essere spiegato dall'imitazione, quindi, significava suggerire che un fatto sociale potrebbe essere spiegato da un fatto psicologico - una possibilità che Durkheim aveva già negato riduceva chiaramente il numero di suicidi attribuibili all'imitazione. Ma non li eliminava; al contrario. Egli insistette sul fatto che non c'era nessun altro fenomeno così "contagioso" come il suicidio.

Ma non seguiva che questa qualità contagiosa avesse necessariamente conseguenze sociali - influenzasse il tasso sociale di suicidio - poiché le sue conseguenze potrebbero invece essere solo individuali e sporadiche: e se l'imitazione avesse influenzato il tasso di suicidio, sarebbe stato dubbio che avesse qualsiasi conseguenza sociale, perché nessun fenomeno era più influenzato dall'imitazione del suicidio.

Se, d'altra parte, l'imitazione influenzasse i tassi di suicidio questo dovrebbe riflettersi nella distribuzione geografica dei suicidi - il tasso tipico di un paese dovrebbe essere trasmesso ai suoi vicini; e, infatti, le aree geografiche contigue rivelano tassi di suicidio simili.

Ma una tale diffusione geografica dei suicidi potrebbe altrettanto bene essere spiegata dalla diffusione parallela di influenze distintamente sociali in tutta la stessa regione. Oltre alla somiglianza dei tassi nelle aree geograficamente contigue, quindi, l'ipotesi dell'imitazione richiede ulteriormente che ci sia un modello di attività suicida particolarmente intensa, e che questa attività sia abbastanza visibile da adempiere alla sua funzione di modello da imitare.

Queste condizioni sono infatti soddisfatte dai principali centri urbani nei paesi dell'Europa occidentale; quindi, dovremmo aspettarci che la distribuzione geografica dei suicidi mostri un modello di concentrazione intorno alle principali città, con cerchi concentrici di attività suicida gradualmente meno intensa che si irradia nella campagna circostante.

Invece, si nota che il suicidio si verifica in masse approssimativamente omogenee su vaste regioni senza nuclei centrali, un'osservazione che suggerisce non solo la completa assenza di qualsiasi influenza locale di imitazione, ma la presenza delle cause molto più generali dell'ambiente sociale.

Tuttavia, decisivo è il fatto che un cambiamento repentino in quell'ambiente sociale è accompagnato da un cambiamento altrettanto repentino nel tasso di suicidio. uno che non viene riflesso al di là dei confini dell'ambiente sociale in questione e quindi uno che difficilmente potrebbe essere spiegato come conseguenza dell'imitazione.²³⁷

L'argomento di Durkheim in realtà andava molto oltre questo rifiuto che, i suoi effetti individuali nonostante, l'imitazione sia una causa insufficiente per le variazioni del tasso di suicidio; perché, in aggiunta, insistette sul fatto che l'imitazione da sola non ha alcun effetto sul suicidio del tutto.

Questa estensione del suo argomento fu la conseguenza dell'impegno teorico più generale di Durkheim a favore dell'idea che il pensiero di un atto non è mai sufficiente a produrre l'atto stesso a meno che la persona che pensa non sia già disposta in tal senso; e le disposizioni in questione, naturalmente, sono il risultato di cause sociali.

L'imitazione, quindi, non è una vera causa, nemmeno dei suicidi individuali: "Esso esibisce solo uno stato che è la vera causa generante dell'atto", e concluse, "e che probabilmente avrebbe prodotto il suo effetto naturale anche se l'imitazione non fosse intervenuta, poiché la predisposizione deve essere molto forte per consentire a una questione così insignificante di tradurla in azione."

Dunque, come determinare le ragioni che portano un individuo a suicidarsi, più che al come questo individuo è portato a farlo. Una risposta che poteva darsi era semplicemente fare affidamento sui record statistici del presunto motivo del suicidio, apparentemente inteso come causa, conservati dagli ufficiali nella maggior parte delle società moderna.

Nonostante la sua ovvia comodità e plausibilità, l'autore respinse questa risorsa per almeno due ragioni. Innanzitutto, tali statistiche dei motivi dei suicidi erano in realtà statistiche delle opinioni degli ufficiali su tali motivi, che quindi incorporavano non solo valutazioni difficili di fatti materiali, ma anche spiegazioni ancora più difficili e valutazioni di azioni compiute a volontà.

In seconda istanza, indipendentemente dalla credibilità di tali relazioni, semplicemente negò che i motivi fossero vere cause, una posizione caratteristica che sostenne evidenziando il contrasto tra proporzioni relativamente costanti di

²³⁷ Marra, 1991.

diverse classi di spiegazioni dei motivi (sia nel tempo che tra gruppi occupazionali) e tassi di suicidio estremamente variabili stessi (nel medesimo periodo di tempo e tra gli stessi gruppi occupazionali).

Queste ragioni alle quali vengono attribuiti i suicidi, insistette quindi, che fossero solo cause apparenti, ripercussioni individuali di stati più generali che esprimono solo imperfettamente: "Possono essere detti a indicare i punti deboli degli individui, dove il flusso esterno che porta l'impulso all'autodistruzione trova più facilmente ingresso. Ma non fanno parte di questo flusso stesso e di conseguenza non possono aiutarci a comprenderlo."²³⁸

Disgregando tali ripercussioni individuali, si rivolse direttamente agli stati dei vari ambienti sociali (confessioni religiose, società familiari e politiche, gruppi occupazionali) attraverso i quali avvengono le variazioni nei tassi di suicidio, e all'interno dei quali potrebbero essere trovate le loro cause.

4.8.3 Suicidio egoistico

Nel suo studio di sociologia, si chiese innanzitutto come le diverse confessioni religiose influenzassero il suicidio. Come si è già visto all'inizio della tesi, vi sono diverse cause che posso influenzare il suicidio all'interno delle comunità religiose.

La risposta data da Durkheim è che il suicidio è troppo poco oggetto di condanna pubblica perché l'ostilità religiosa possa avere questo effetto: in secondo luogo, l'ostilità religiosa produce frequentemente non la conformità morale di coloro contro cui è diretta, ma piuttosto la loro ribellione contro di essa; e in terzo luogo, il tasso di suicidio ridotto dei cattolici rispetto ai protestanti è indipendente dal loro status di minoranza.

Aveva dimostrato che l'effetto profilattico della religione sul suicidio deve poco alla sua condanna del suicidio, alla sua idea di Dio o alla sua promessa di una vita futura; piuttosto, la religione protegge l'uomo dal suicidio perché è una società.

“Ciò che costituisce questa società è l'esistenza di un certo numero di credenze e pratiche comuni a tutti i fedeli, tradizionali e quindi obbligatorie. Più

²³⁸ Durkheim, 2007.

numerose e forti sono queste condizioni mentali collettive", e successivamente concluse," più forte è l'integrazione della comunità religiosa, e anche maggiore il suo valore conservativo."²³⁹

Ma se la religione così conserva gli uomini dal suicidio perché è una società, altre società (ad esempio, la famiglia e la società politica) dovrebbero avere lo stesso effetto. Dopo aver sviluppato una misura statistica dell'immunità al suicidio goduta da vari gruppi, ad esempio, fu in grado di mostrare che, mentre il matrimonio da solo ha un effetto conservativo contro il suicidio, questo è limitato e beneficia solo degli uomini; l'unità familiare più ampia, d'altra parte, fornisce un'immunità di cui marito e moglie beneficiano.

Allo stesso modo, quando un partner matrimoniale muore, il sopravvissuto perde un grado di immunità suicida; ma questa perdita è meno una conseguenza del solo taglio del legame coniugale che dello shock più generale per la famiglia che il sopravvissuto deve sopportare.

Infine, l'immunità al suicidio aumenta con le dimensioni della famiglia, un fatto che attribuì al maggior numero e all'intensità dei sentimenti collettivi prodotti e ripetutamente rafforzati dal gruppo più ampio. Allo stesso modo, l'esame delle società politiche ha mostrato che il suicidio, piuttosto raro nelle fasi iniziali di una società, aumenta man mano che quella società matura e si disintegra.

Durante le perturbazioni sociali o le grandi guerre popolari, al contrario, il tasso di suicidio diminuisce, un fatto che affermava essere suscettibile di una sola interpretazione: che queste perturbazioni "risvegliano sentimenti collettivi, stimolano lo spirito partigiano e il patriottismo, la fede politica e nazionale allo stesso modo, e concentrano l'attività verso un'unica fine, almeno temporaneamente causando un'integrazione più forte della società."²⁴⁰

Il suicidio varia quindi in modo inversamente proporzionale al grado di integrazione dei gruppi religiosi, domestici e politici di cui l'individuo fa parte; in breve, mentre una società si indebolisce o "si disintegra", l'individuo dipende meno dal gruppo, dipende più da sé stesso e non riconosce regole di comportamento al di là di quelle basate sugli interessi privati. Lo studioso chiamò

²³⁹ Durkheim, 2007.

²⁴⁰ *Ibidem*.

questo stato di individualismo eccessivo egoismo, ed il tipo speciale di morte autoinflitta che produce il suicidio egoistico.²⁴¹

La visione tradizionale che l'uomo, per sua natura psicologica, non può vivere senza una qualche ragione trascendente, eterna oltre questa vita, fu respinta sulla base che, se il nostro desiderio di immortalità fosse così grande, nulla in questa vita potrebbe soddisfarci; mentre, in realtà, traiamo piacere dalla nostra vita temporale, e i piaceri che prendiamo non sono solo fisici e individuali, ma anche morali e sociali, sia nella loro origine che nel loro scopo.

Pertanto, tornando alla concezione della dualità della natura umana l'uomo sociale si sovrappone all'uomo fisico. L'uomo sociale presuppone necessariamente una società che esprime o serve. Se questa si dissolve, se non possiamo più sentirla in esistenza e azione intorno e sopra di noi, qualunque cosa sia sociale in noi è privata di ogni fondamento oggettivo.

Così siamo privi di ragioni per l'esistenza: perché l'unica vita alla quale potremmo aggrapparci non corrisponde più a nulla di attuale; l'unica esistenza ancora basata sulla realtà non soddisfa più i nostri bisogni.

Così non c'è più nulla su cui i nostri sforzi possano afferrarsi, e li sentiamo perdersi nell'vuoto. È in questo senso sociale (piuttosto che nel precedente, psicologico) quindi che la nostra attività ha bisogno di un oggetto che la trascenda; perché un tale oggetto è implicito nella nostra costituzione morale stessa, e non può essere perso senza che questa costituzione perda il suo a quel grado.

In questo stato di confusione morale, il minimo motivo di scoraggiamento dà vita a risoluzioni disperate e autodistruttive, una tendenza suicida che infetta non solo gli individui ma intere società; e, proprio perché questi flussi intellettuali sono collettivi, impongono la loro autorità sull'individuo e lo spingono ancora più in quella direzione a cui è già incline per disposizione interna.

Ironicamente quindi, l'individuo sottomette all'influenza della società proprio nel momento in cui si libera da essa: "Per quanto individualizzato possa essere un uomo, c'è sempre qualcosa di collettivo che resta - la stessa

²⁴¹ Marra, 1991.

depressione e malinconia risultanti da questo stesso esagerato individualismo."²⁴²

4.8.4 Suicidio altruistico

Ma se l'eccessiva individuazione porta al suicidio, lo fa anche l'insufficiente individuazione: così, tra i popoli primitivi, troviamo diverse categorie di suicidio, uomini sulla soglia della vecchiaia, donne alla morte dei loro mariti, seguaci e servitori alla morte dei loro capi, in cui la persona si uccide.

Tale sacrificio è imposto dalla società per fini sociali; ed affinché la società possa fare questo, la personalità individuale deve avere poco valore, uno stato che egli chiamò altruismo obbligatorio, e la cui corrispondente modalità di suicidio autoinflitto fu chiamata suicidio altruistico.

Come tutti i suicidi, l'altruista si uccide perché è infelice, ma questa infelicità è distintiva sia per le sue cause che per i suoi effetti. Mentre l'egoista è infelice perché non vede nulla di reale nel mondo oltre l'individuo, ad esempio, l'altruista è triste perché l'individuo sembra così irreali; l'egoista non vede alcun obiettivo a cui potrebbe impegnarsi e quindi si sente inutile e privo di scopo, mentre l'altruista si impegna per un obiettivo al di là di questo mondo e quindi questo mondo è per lui un ostacolo e un fardello.

La malinconia dell'egoista è una di inestinguibile stanchezza e triste depressione, ed è espressa in un completo rilassamento di ogni attività; l'infelicità dell'altruista, al contrario, sgorga dalla speranza, dalla fede e persino dall'entusiasmo, e si afferma in atti di straordinaria energia.

Il suicidio altruistico riflette così quella morale rozza che trascura l'individuo, mentre il suo corrispettivo egoistico eleva la personalità umana oltre i vincoli collettivi; e le loro differenze corrispondono quindi a quelle tra società primitive e avanzate.

Ma i suicidi altruistici si verificano anche tra popoli più civilizzati tra i primi martiri cristiani e i rivoluzionari francesi e nella società francese contemporanea esiste addirittura un ambiente speciale in cui il suicidio altruistico è cronico: l'esercito.

²⁴² Durkheim, 2007.

Il suicidio militare rappresenta quindi una sopravvivenza evolutiva della morale dei popoli primitivi: "Influenzato da questa predisposizione il soldato si uccide al minimo disappunto, per i motivi più futili, per un rifiuto di permesso, un rimprovero, una punizione ingiusta, un ritardo nella promozione, una questione di onore, un impeto di gelosia momentanea, o anche semplicemente perché altri suicidi sono avvenuti sotto i suoi occhi o a sua conoscenza."²⁴³

I suicidi "contagiosi" attribuiti da Tarde a cause psicologiche Durkheim insisteva quindi, sono piuttosto spiegati dalla costituzione morale che predispone gli uomini a imitare le azioni l'uno dell'altro.

Infine, la discussione sul suicidio altruistico illustra in modo appropriato alcuni degli argomenti più caratteristici dell'intero lavoro: il suo rifiuto di qualsiasi definizione del suicidio che ricorra a stati mentali soggettivi (motivi, scopi, ecc.), la sua suggestione che i suicidi autoinflitti riflettano i sentimenti morali più generali delle società all'interno delle quali si verificano, e la visione che tali suicidi sono quindi semplicemente espressioni esagerate di comportamenti che, in forma più moderata, sarebbero etichettati come virtuosi.

Qualunque siano state le pure motivazioni che hanno portato al suicidio eroico di Catone, ad esempio, non era diverso in natura da quello di uno dei capi polinesiani primitivi di Frazer; e dove i suicidi altruistici riflettono un coraggioso indifferenza alla perdita della propria vita, sebbene alla perdita della vita degli altri anche, il suo corrispettivo egoistico mostra un meritevole rispetto e simpatia per la sofferenza degli altri sebbene una preoccupazione per evitare anche la propria sofferenza e sacrifici.²⁴⁴

4.8.5 Suicidio anomico

Ma a parte dall'integrazione dei suoi membri, una società deve anche controllare e regolare le loro credenze e comportamenti; e Durkheim insisteva sul fatto che vi è una relazione tra il tasso di suicidi di una società e il modo in cui essa svolge questa importante funzione regolativa.

Le crisi industriali e finanziarie, ad esempio, aumentano il tasso di suicidi, un fatto comunemente attribuito al declino del benessere economico che tali crisi

²⁴³ Marra, 1991.

²⁴⁴ Durkheim, 2007.

producono. Ma lo stesso aumento del tasso di suicidi è causato da crisi che portano a prosperità economica;

"Ogni disturbo dell'equilibrio", insisteva, "anche se comporta un maggior comfort e un aumento della vitalità generale, è un impulso verso la morte volontaria."²⁴⁵

Nessun essere vivente può essere felice a meno che i suoi bisogni siano sufficientemente proporzionati ai suoi mezzi; perché se i suoi bisogni superano la sua capacità di soddisfarli, il risultato può essere solo attrito, dolore, mancanza di produttività e un generale indebolimento dell'impulso a vivere.

In un animale, ovviamente, l'equilibrio desiderato tra bisogni e mezzi è stabilito e mantenuto dalla natura fisica: l'animale non può immaginare scopi diversi da quelli impliciti nella propria fisiologia, e questi sono ordinariamente soddisfatti dal suo ambiente puramente materiale.

I bisogni umani, tuttavia, non si limitano al solo corpo; infatti, oltre al minimo indispensabile che soddisfa la natura quando è istintiva, una riflessione più sveglia suggerisce migliori condizioni, scopi apparentemente desiderabili che bramano di essere realizzati.

Ma le aspirazioni suggerite da tali riflessioni sono intrinsecamente illimitate: non c'è nulla nella psicologia o nella fisiologia individuale dell'uomo che richieda loro di cessare in un punto piuttosto che in un altro.

I desideri illimitati sono, per definizione, insaziabili, e l'insaziabilità è una fonte sicura di miseria umana: "Per inseguire un obiettivo che è per definizione irraggiungibile è condannarsi a uno stato di perpetua infelicità."²⁴⁶

Perché gli esseri umani possano essere felici, quindi, i loro bisogni e le loro aspirazioni individuali devono essere limitati; e poiché questi bisogni e aspirazioni sono prodotti da una coscienza sociale riflessiva, i vincoli puramente interni e fisiologici goduti dagli animali non sono sufficienti a questo scopo.

Questa funzione regolativa deve quindi essere svolta da un'agenzia morale esterna, superiore all'individuo: in altre parole, dalla società. E poiché i vincoli così applicati sono portati in modo disuguale dai membri di una società, ne deriva una teoria "funzionale" della stratificazione simile a quella di Kingsley

²⁴⁵ Durkheim, 2007.

²⁴⁶ Pickering, 2014.

Davis e Wilbert Moore - la società determina il valore rispettivo dei diversi servizi sociali, il premio relativo assegnato a ciascuno e il conseguente grado di comfort appropriato al lavoratore medio in ciascuna occupazione.

Questa dottrina classicamente conservatrice è temperata da due qualifiche. In primo luogo, la scala dei servizi e dei premi non è immutabile, ma varia con l'ammontare del reddito collettivo e con le mutevoli idee morali della società stessa; e in secondo luogo, il sistema deve garantire un certo grado di legittimità: sia la gerarchia delle funzioni che la distribuzione di queste funzioni tra la popolazione devono essere considerate giuste da coloro che ne sono soggetti.

Queste cautele inserite, tuttavia, egli insisteva sul fatto che la felicità umana può essere raggiunta solo attraverso l'accettazione di vincoli morali (cioè sociali).

Quando la società è disturbata da una qualche crisi, la sua scala viene alterata e i suoi membri vengono riclassificati di conseguenza; nel periodo successivo di disequilibrio, la società è temporaneamente incapace di esercitare la sua funzione regolativa, e la mancanza di vincoli imposti alle aspirazioni umane rende impossibile la felicità.

Questo spiega perché i periodi di disastro economico, come quelli di improvvisa prosperità, sono accompagnati da un aumento del numero di suicidi, e anche perché i paesi a lungo immersi nella povertà hanno goduto di una relativa immunità al suicidio.

Durkheim utilizzò il termine anomia per descrivere questa condizione temporanea di deregolamentazione sociale, e per descrivere il tipo di morte autoinflitta che ne deriva; ma in un campo della vita, aggiunte, l'anomia non è una perturbazione temporanea ma piuttosto uno stato cronico.

Questo è il campo del commercio e dell'industria, dove le fonti tradizionali di regolamentazione sociale religione, governo e gruppi professionali hanno tutte fallito nell'esercitare vincoli morali su un'economia capitalista sempre più deregolamentata.

La religione, che un tempo consolava i poveri e almeno in parte limitava le ambizioni materiali dei ricchi, ha semplicemente perso gran parte del suo potere. Il governo, che una volta conteneva e subordinava le funzioni economiche, è ora il loro servitore; così, l'economista ortodosso ridurrebbe il governo a garante dei contratti individuali, mentre l'estremo socialista lo farebbe diventare il ragioniere

collettivo e nessuno gli conferirebbe il potere di subordinare altre agenzie sociali e unirle verso un unico scopo comune.²⁴⁷

Anche i gruppi professionali, che un tempo regolavano gli stipendi, stabilivano il prezzo dei prodotti e della produzione, e indirettamente fissavano il livello medio di reddito su cui si basavano i bisogni, sono stati resi impotenti dalla crescita dell'industria e dall'espansione indefinita del mercato.

Nel commercio e nell'industria, quindi, "lo stato di crisi e anomia è costante e, per così dire, normale. Dall'alto in basso della scala, l'avidità è risvegliata senza sapere dove trovare un appiglio definitivo. Nulla può calmarla," conclude, "poiché il suo obiettivo è ben al di là di tutto ciò che può raggiungere." E così le occupazioni industriali e commerciali sono tra quelle che forniscono il maggior numero di suicidi.²⁴⁸

A parte tale anomia, tuttavia, c'è l'anomia che affligge vedove e vedovi così come coloro che hanno sperimentato separazione e divorzio. L'associazione di quest'ultimo con una maggiore tendenza al suicidio era già stata osservata, ma era stata attribuita alla selezione coniugale economica le coppie divorziate sono più inclini ad essere state reclutate da individui con difetti psicologici, che sono anche più inclini a commettere suicidio.

Caratteristicamente, egli respinse tali spiegazioni psicologiche individuali sia per il suicidio che per il divorzio, sostenendo invece che dovremmo concentrarci sulla natura intrinseca del matrimonio e del divorzio stessi.

Il matrimonio dovrebbe essere inteso come la regolamentazione sociale non solo dell'istinto fisico, ma anche di quei sentimenti estetici e morali che si sono complicati con il desiderio sessuale nel corso dell'evoluzione.

Proprio perché queste nuove inclinazioni estetiche e morali sono diventate sempre più indipendenti dalle necessità organiche, la regolamentazione morale del matrimonio monogamico è diventata necessaria: "Perché obbligando un uomo ad attaccarsi per sempre alla stessa donna assegna un oggetto rigorosamente definito al bisogno di amore, e chiude l'orizzonte."²⁴⁹

²⁴⁷ Durkheim, 2007.

²⁴⁸ Marra, 1991.

²⁴⁹ Durkheim, 2007.

Il divorzio sarebbe quindi compreso come un indebolimento di questa regolamentazione matrimoniale, e ovunque la legge e l'usanza permettano pratiche "eccessive" la relativa immunità al suicidio così garantita è minata, e i suicidi aumentano.

Come abbiamo già visto, tuttavia, l'immunità garantita solo dal matrimonio è goduta solo dal marito, entrambi i partner partecipando solo all'immunità fornita dalla società domestica più ampia; allo stesso modo, sono i mariti piuttosto che le mogli ad essere afflitti da un aumento del tasso di suicidi dove i divorzi sono eccessivi.

A questa classificazione etiologica dei suicidi secondo le loro cause, Durkheim aggiunse una classificazione morfologica in base ai loro effetti o manifestazioni caratteristiche. I suicidi come quello di Lamartine, ad esempio, commesso da un umore morboso di malinconia, venivano considerati la conseguenza ed espressione dell'egoismo, così come i suicidi più indifferenti epicurei di coloro che, non più in grado di sperimentare i piaceri della vita, non vedono motivo di prolungarla.

L'altruismo suicida, come abbiamo già visto, è caratterizzato dalla serena convinzione di stare svolgendo il proprio dovere, o da un acceso scoppio di fede ed entusiasmo; mentre l'egoismo, sebbene altrettanto appassionato, esprime un umore di rabbia e delusione per aspirazioni non soddisfatte.

Proprio come ci sono diversi tipi di suicidio distinguibili dalle loro cause, quindi, ci sono diverse specie di umori o disposizioni attraverso le quali questi tipi sono espressi. Nell'esperienza reale, tuttavia, questi tipi e specie non si trovano nel loro stato puro e isolato; al contrario, diverse cause possono affliggere contemporaneamente gli stessi individui, dando origine a modalità composite di espressione suicida.

L'egoismo e l'anomia, ad esempio, hanno una speciale affinità tra loro - l'egoista socialmente distaccato è spesso anche non regolamentato (anche se di solito introverso, impassibile e privo di quelle aspirazioni che portano alla frustrazione), mentre la vittima non regolamentata dell'anomia è frequentemente un egoista scarsamente integrato (anche se le sue aspirazioni senza limiti di solito impediscono qualsiasi eccessiva introversione).

Allo stesso modo, l'anomia può essere congiunta all'altruismo l'infatuazione esasperata prodotta dall'anomia può coincidere con la risoluzione

coraggiosa e doverosa dell'altruista. Anche l'egoismo e l'altruismo, sebbene contrari, possono combinarsi in determinate situazioni - all'interno di una società in fase di disintegrazione, gruppi di individui possono costruire qualche ideale dal nulla, dedicandosi ad esso fino al punto in cui diventano distaccati da tutto il resto.

Infine, non trovò alcuna relazione tra il tipo di suicidio e la natura degli atti suicidi con cui viene raggiunta la morte. Ammettendo che vi sia una correlazione tra particolari società e la popolarità di certi atti suicidi al loro interno, indicando che la scelta dei mezzi suicidi è determinata da cause sociali.

Ma le cause che portano a commettere suicidio in un modo particolare sono completamente diverse da quelle che portano a commettere suicidio in primo luogo; le consuetudini e le tradizioni di una particolare società mettono a disposizione alcuni strumenti di morte piuttosto che altri, e attribuiscono differenti gradi di dignità anche ai vari mezzi così resi disponibili. Mentre entrambi dipendono da cause sociali, quindi, la modalità di atto suicida e la natura del suicidio stesso sono slegate.

4.8.6 Conclusioni su Durkheim

In ogni momento, quindi, la costituzione morale di una società ed il suo grado insufficiente o eccessivo di integrazione o regolamentazione, stabilisce il tasso contingente di morti volontarie, la sua naturale attitudine al suicidio; e gli atti suicidi individuali sono quindi mere estensioni ed espressioni di questi flussi sottostanti di egoismo, altruismo ed anomia.

Inoltre, i termini che l'autore impiegava nel formulare questo argomento - "tendenze collettive", "passioni collettive", e così via, non erano mere metafore per stati individuali medi; al contrario, sono forze che dominano le coscienze degli individui. Infatti, la stabilità del tasso di suicidio per una particolare società non potrebbe avere altra spiegazione che l'uguaglianza numerica dei contingenti annuali.

Essa può essere dovuta solo all'azione permanente di una qualche causa impersonale che trascende tutti i casi individuali. La prova che la realtà delle tendenze collettive non è meno reale di quella delle forze cosmiche è che questa realtà è dimostrata allo stesso modo, dall'uniformità degli effetti.

Un tale argomento suggerisce che i pensieri collettivi sono di natura diversa dai pensieri individuali, che i primi hanno caratteristiche che i secondi non possiedono. Ma come può essere se ci sono solo individui nella società? La risposta di Durkheim fu un argomento per analogia alluso a e sviluppato più ampiamente in "Rappresentazioni individuali e collettive" (1898).

La cellula biologica è composta esclusivamente da atomi inanimati, ma questo non significa certamente che non vi sia null'altro nella natura animata. Allo stesso modo, gli esseri umani individuali, associandosi gli uni agli altri, formano un'esistenza psichica di una nuova specie, che ha il suo proprio modo di pensare e sentire.

"Quando la coscienza degli individui, invece di rimanere isolata, diventa raggruppata e combinata, qualcosa nel mondo è stato alterato. Naturalmente questo cambiamento produce altri, questa novità genera altre novità, compaiono fenomeni le cui qualità caratteristiche non si trovano negli elementi che li compongono."²⁵⁰

La vita sociale è essenzialmente fatta di rappresentazioni, ma le rappresentazioni collettive sono molto diverse dai loro equivalenti individuali. Infatti, non ebbe obiezioni a definire la sociologia una sorta di psicologia, a condizione che ricordiamo che la psicologia sociale ha leggi proprie che non sono quelle della psicologia individuale.

Inoltre, semplicemente non è così semplice definire che nella società ci siano solo individui. In primo luogo, una società contiene una varietà di cose materiali (ad esempio, leggi scritte, precetti e massime morali, ecc.) che cristallizzano fatti sociali e agiscono sull'individuo dall'esterno.

In secondo luogo, al di sotto di queste forme immobilizzate e sacrosante ci sono i sentimenti sottostanti diffusi e misti, di cui queste formule materiali sono solo segni, e che sono altrettanto esterni alla coscienza individuale.

Un tale approccio rende il l'origine della morale un mistero insolubile; perché confonde il tipo collettivo di una società con il tipo medio dei suoi membri individuali, e poiché la moralità di tali individui raggiunge solo una moderata intensità, il carattere imperativo e trascendente dei comandi morali rimane senza spiegazione.

²⁵⁰ Durkheim, 2007.

Oltre alla concezione vuota della volontà di Dio, "non esiste altra alternativa se non lasciare la moralità sospesa senza spiegazione nell'aria o farne un sistema di stati di coscienza collettivi. La moralità scaturisce dal nulla dato nel mondo dell'esperienza, oppure scaturisce dalla società."²⁵¹

In realtà, questi tre flussi di opinione - che l'individuo ha una certa personalità (egoismo), che questa personalità dovrebbe essere sacrificata se la comunità lo richiedesse (altruismo), e che l'individuo è sensibile alle idee di progresso sociale (anomalia) coesistono in tutte le società, trasformando le inclinazioni individuali in tre direzioni diverse e opposte.

Dove questi flussi si bilanciano l'un l'altro, l'individuo gode di uno stato di equilibrio che lo protegge dal suicidio, ma dove un flusso supera una certa forza relativa agli altri, diventa causa di morte auto-inflitta. Inoltre, questa forza stessa dipende da tre cause: la natura degli individui che compongono la società, il modo della loro associazione e le occorrenze transitorie che sconvolgono la vita collettiva.

La prima, naturalmente, è praticamente immutabile, cambiando solo gradualmente nel corso di secoli; le sole condizioni variabili, quindi, sono le condizioni sociali.

L'influenza decisiva di questi flussi, tuttavia, raramente si esercita su tutta una società; al contrario, il suo effetto si fa sentire tipicamente all'interno di quegli ambienti particolari le cui condizioni sono particolarmente favorevoli allo sviluppo di uno o dell'altro flusso.

Ma le condizioni di ciascun ambiente individuale dipendono a loro volta dalle condizioni più generali della società nel suo complesso la forza dell'altruismo nell'esercito dipende dal ruolo militare nella più ampia popolazione civile; il suicidio egoistico aumenta tra i protestanti nella misura in cui l'individualismo intellettuale è una caratteristica dell'intera società; e così via.

Nessun sentimento collettivo può influenzare gli individui, naturalmente, quando sono assolutamente indisposti a esso, ma le stesse cause sociali che producono questi flussi influenzano anche il modo in cui gli individui vengono socializzati, così che una società produce letteralmente cittadini con le disposizioni appropriate allo stesso tempo che plasmano i flussi ai quali risponderanno quindi.

²⁵¹ Durkheim, 2007.

Durkheim non negò, quindi, che i motivi individuali abbiano una parte nella determinazione di chi commette suicidio, ma insistette sul fatto che la natura e l'intensità del flusso "suicidogeno" erano fattori indipendenti da tali condizioni psicologiche.

Infatti, questo era il motivo per cui poteva affermare che la sua teoria, per quanto deterministica, era più coerente con la dottrina filosofica del libero arbitrio di qualsiasi teoria psicologista che fa dell'individuo la fonte dei fenomeni sociali; infatti, l'intensità di questi flussi, come la virulenza di una malattia infettiva, determina solo il tasso al quale la popolazione sarà colpita, non l'identità di coloro che saranno colpiti.

4.9.1 Wittgenstein

Uno dei cugini di Ludwig Wittgenstein e tre dei suoi quattro fratelli si suicidarono. Hans si suicidò molto probabilmente gettandosi da una barca nella Baia di Chesapeake nel maggio 1902, dopo essere scappato di casa. Rudi si suicidò in un bar di Berlino, somministrandosi il cianuro nel 1904, probabilmente a causa dell'omosessualità, a cui si riferiva come una 'disposizione perversa' in una nota di suicidio. Kurt si sparò nel 1918 alla fine della guerra quando le sue truppe disertarono in massa.

Le influenze profonde sul giovane Ludwig furono il fisico Ludwig Boltzmann, che si suicidò nel 1906, e Otto Weininger, autore di "Sesso e carattere", che si suicidò nel 1903. La maggior parte di questi suicidi furono commessi prima che Ludwig compisse 15 anni.

Wittgenstein ebbe pensieri suicidi fin dalla sua adolescenza e per tutta la sua vita. Questa ideazione suicida emerse ancora più intensamente, se giudichiamo dalle sue lettere a Paul Englemann, durante gli anni in cui lavorò come insegnante elementare nei villaggi di montagna dell'Austria. Nel periodo 1919, quando si formò come insegnante fino al 1926, quando si dimise bruscamente dopo aver colpito un ragazzo che svenne a causa dell'incidente, Wittgenstein soffrì di intensi attacchi di depressione.²⁵²

David Hume Pinsent descrive i frequenti pensieri di suicidio di Wittgenstein in numerosi punti del suo diario.

²⁵² Peters, 2017.

All'inizio della nota del 1° giugno 1912, ritratta come Wittgenstein gli avesse detto di aver patito una terribile solitudine negli ultimi nove anni, di aver pensato al suicidio in quel periodo e di sentirsi vergognato di non aver mai avuto il coraggio di uccidersi. Secondo Pinsent, Wittgenstein pensava di aver avuto "un accenno di essere di troppo in questo mondo."²⁵³

Nella nota del 4 settembre 1913, mentre viaggiavano in Norvegia, Pinsent descrive Wittgenstein come "davvero in uno stato nevrotico terribile: questa sera si incolpava violentemente e esprimeva il più pietoso disgusto verso sé stesso... è ovvio che è del tutto incapace di aiutare questi attacchi. Spero solo che una vita all'aria aperta qui lo faccia stare meglio: al momento non è un'esagerazione dire che è cattivo (in quella sensibilità nervosa) come lo erano persone come Beethoven. Parla persino di aver contemplato il suicidio a volte." (McGuinness, 1988).

Alla fine del 25 settembre 1913, Pinsent riferisce che "Questa sera abbiamo parlato del suicidio, non perché Ludwig fosse depresso o qualcosa del genere; era stato abbastanza allegro tutto il giorno. Ma mi ha detto che per tutta la vita non c'è stato quasi un giorno in cui non avesse pensato al suicidio come una possibilità. È rimasto davvero sorpreso quando gli ho detto che non ho mai pensato al suicidio in quel modo e che, data la possibilità, non mi dispiacerebbe vivere di nuovo la mia vita finora! Lui non lo farebbe per niente." (McGuinness, 1988).

Pinsent (1891–1918) era un discendente di Hume che ottenne una lode di primo livello in matematica all'Università di Cambridge. Wittgenstein era arrivato a Cambridge solo nell'ottobre 1911 per parlare con Russell riguardo alla possibilità di intraprendere la filosofia. Durante le vacanze di Natale, Wittgenstein arriva alla fine di una profonda depressione. Incontra David Pinsent nelle stanze di Russell e diventano rapidamente amici, prendendo il tè insieme, partecipando a concerti e facendo musica.

Poco più di un mese dopo il loro incontro, Wittgenstein propone a Pinsent di andare in vacanza insieme in Islanda nel settembre 1912. Fanno una seconda vacanza insieme nello stesso periodo del 1913 e successivamente si sarebbero incontrati nell'agosto 1914, prima che scoppiasse la prima guerra mondiale. Come riportato da Preston (2018), Wittgenstein riceve lettere che descrive come sensuali. La loro relazione fu destinata a finire quando, l'8 maggio 1918, Pinsent

²⁵³ Preston, 2018.

viene ucciso in un incidente aereo mentre pilotava un biplano Havilland. Preston scrive:

"Subito dopo la morte di Pinsent, Wittgenstein era depresso al punto di pianificare di uccidersi da qualche parte nelle montagne in Austria. Ma in una stazione ferroviaria vicino a Salisburgo si imbatte nello zio Paul, che lo trova in uno stato di angoscia, ma lo salva dal suicidio che stava pianificando." (Preston, 2018).

Wittgenstein rimase in contatto con la famiglia di Pinsent almeno fino a metà del 1919, e probabilmente anche oltre. Pinsent supportava Wittgenstein e lo ammirava. Sembra chiaro che Wittgenstein fosse innamorato di Pinsent. Dedicò il "Tractatus" a lui quando fu pubblicato nel 1921. Molti dei resoconti sullo stato depressivo e suicida di Wittgenstein durante questo periodo provengono dalle lettere di Wittgenstein e dal diario di Pinsent.

È durante questo periodo che Wittgenstein giunge a una risoluzione riguardo al suicidio quando scrive in quelli che conosciamo come i "Taccuini 1914–1916":

"Se il suicidio è permesso allora tutto è permesso. Se qualcosa non è permesso allora il suicidio non è permesso. Questo getta luce sulla natura dell'etica, poiché il suicidio è, per così dire, il peccato elementare. E quando lo si indaga è come indagare i vapori di mercurio per indagare la natura dei vapori."²⁵⁴

Per Wittgenstein, il suicidio è il caso paradigmatico per l'etica e, sebbene sembri aver considerato il suicidio come un'idea fin da quando era ragazzo, si rifiuta fermamente di cedere alla disperazione. Il suicidio è una fuga dalla vita e la volontà di Dio richiede che dobbiamo fare i conti con i fatti come un compito morale nonostante l'enormità di esso e le difficoltà di affrontare la propria natura. Al suo amico Paul Engelmann, chiamato nelle lettere Mr E, il 30 maggio 1920, esprime quanto sia disperato:

"Mi sento di svuotarmi completamente di nuovo; ho passato un periodo miserabile ultimamente. Naturalmente, solo a causa della mia stessa bassezza e marciume. Ho continuamente pensato di togliermi la vita, e l'idea mi perseguita ancora a volte. Sono sprofondato nel punto più basso."²⁵⁵

²⁵⁴ McGuinness, 1988.

²⁵⁵ Engelmann, 1978.

E scrivendo di nuovo a Mr E., confessa che sta sprofondando sempre più nella depressione, che sta contemplando il suicidio ma non riesce a imporsi di togliersi la vita:

"Sono oltre ogni aiuto esterno. - Infatti sono in uno stato d'animo che è terribile per me. Ci sono passato diverse volte prima: è lo stato di non riuscire a superare un fatto particolare... So che uccidersi è sempre una cosa sporca da fare. Sicuramente non si può volere la propria distruzione, e chiunque abbia visualizzato ciò che in pratica comporta l'atto del suicidio sa che il suicidio è sempre un assalto alle proprie difese. Ma niente è peggio che essere costretti a sorprendere se stessi."²⁵⁶

Ci si chiede dello stato d'animo di un uomo che soffre di tormento continuo e vive quotidianamente con la minaccia del suicidio e la sua capacità di insegnare ai bambini in tali circostanze. Scrive a Keynes il 18 ottobre 1925, poco prima del cosiddetto incidente Haibauer (ovvero dopo aver colpito un ragazzo):

"Ho deciso di rimanere un insegnante finché sento che le difficoltà che sto affrontando potrebbero farmi del bene. Quando si ha mal di denti, il dolore del mal di denti è ridotto mettendo una borsa dell'acqua calda sul viso. Ma funziona solo finché il calore fa male al viso. Butterò via la borsa non appena noterò che non fornisce più quel dolore speciale che fa bene al mio carattere."²⁵⁷

Il suicidio non poteva essere la risposta per Wittgenstein. Aveva deciso di imparare a convivere con esso come una prova del suo carattere morale. Paul Engelmann (1974) al riguardo scrive:

"Wittgenstein percepiva il mondo come pieno di persone 'vili' e 'disgustose', senza escludere sé stesso. Disse a David Pinsent, il compagno intimo dei suoi anni prebellici a Cambridge, che sentiva di non avere 'diritto a vivere in un mondo antipatico... dove si trova perpetuamente a provare disprezzo per gli altri, ed irritare gli altri con il suo temperamento nervoso senza alcuna giustificazione per quel disprezzo ecc., come essere davvero un grande uomo e aver fatto davvero grandi opere."

²⁵⁶ *Ibidem.*

²⁵⁷ *Ibidem.*

4.9.2 L'influenza esercitata da Schopenhauer

Il giovane Ludwig fu anche profondamente influenzato da Schopenhauer, che leggeva mentre era ancora a scuola. Schopenhauer negava che il suicidio fosse immorale e lo vedeva invece come l'ultimo atto supremo di libertà e affermazione della volontà nel porre fine alla propria vita.

Nel capitolo "Sul suicidio" del libro *Studi sul pessimismo*, Schopenhauer (1893), scrive che "nessuna delle religioni ebraiche 'considera il suicidio come un crimine'. Tuttavia, questi pensatori religiosi: ci dicono che il suicidio è il più grande atto di codardia; che solo un pazzo potrebbe commetterlo; e altre insipidità dello stesso tipo; oppure fanno l'osservazione insensata che il suicidio è sbagliato; quando è del tutto ovvio che non c'è nulla al mondo a cui ogni uomo ha un titolo più inalienabile della propria vita e persona".

Schopenhauer osserva 'il nocciolo più profondo del cristianesimo è la verità che la sofferenza – la Croce – è il vero fine e obiettivo della vita. Quindi il cristianesimo condanna il suicidio come un ostacolo a questo fine ... ' Come osserva Jacquette (2000), nonostante il suo profondo pessimismo, Schopenhauer respinge il suicidio 'come un'affermazione indegna della volontà di vivere da parte di coloro che cercano di sfuggire piuttosto che cercare la conoscenza non discorsiva della Volontà nella sofferenza'. Il giovane Ludwig, sebbene di origine ebraica, fu battezzato cattolico.

È noto che Wittgenstein perse la sua fede mentre era ancora a scuola; eppure, Schopenhauer ha avuto una significativa influenza su Wittgenstein, specialmente nel suo periodo iniziale. Schroeder (2012) nota che Schopenhauer influenza proprio il suo primo pensiero sull'etica e il significato della vita:

"Il suo Taccuino del 1916 e le ultime pagine del *Tractatus* contengono numerosi echi di Schopenhauer. Come lui, descrive la contemplazione estetica usando l'espressione di Spinoza 'sub specie aeternitatis'; ripete la critica di Schopenhauer all'imperativo categorico: che ogni imperativo suscita la domanda 'E se non lo faccio?' concorda anche con Schopenhauer (e Kant) che l'azione buona non dovrebbe essere motivata dalle sue conseguenze; come Schopenhauer pensa che la scienza non possa rispondere a domande di valore; come lui colloca la soluzione dell'enigma della vita fuori dallo spazio e dal tempo, e come lui pensa che 'ciò che è più alto' non possa essere espresso in parole."

Schroeder (2012) suggerisce che di maggiore importanza filosofica sono i pensieri di Schopenhauer sull'idealismo e soprattutto il mondo come idea e l'idea che "il soggetto è una presupposizione dell'esistenza [del mondo]" e l'idea associata che il soggetto metafisico non può essere incontrato nell'esperienza ma deve essere identificato con le sue esperienze. Wittgenstein arrivò a identificare sia il solipsismo che l'idealismo come errori, sulla base del pensiero iniziale per l'argomento del linguaggio privato. Sembra che Schopenhauer abbia influenzato il primo pensiero di Wittgenstein sul suicidio, ma questo pensiero non rimase con lui. Schroeder (2012) scrive:

"Da giovane, nei momenti di crisi, cercando di formulare la sua etica ed il suo atteggiamento verso la vita, ricordava ed adottava vari pensieri di Schopenhauer, alcuni dei quali aggiungeva al suo trattato logico-filosofico; ma hanno molto poco a che fare con le sue realizzazioni filosofiche. Il suo vero debito verso Schopenhauer sta altrove. Da una cosa, il giovane Wittgenstein fu persuaso dall'idealismo di Schopenhauer (meno il suo lato trascendentale), e ciò si rivelò estremamente fruttuoso per il suo stesso pensiero per tutta la vita."

In 'Wittgenstein, Schopenhauer and the metaphysics of suicide' Modesto Gomez (2018) suggerisce:

"i problemi che Wittgenstein sollevò e le opinioni che sostenne enfaticamente sono in linea con la sua concezione trascendentale del lo metafisico, il carattere fondamentale dell'etica, il significato della vita, e l'io come 'il portatore dell'etica', come è ampiamente descritto nei Taccuini 1914-1916 e concisamente espresso nel Tractatus. Lungi dal richiedere un ulteriore sviluppo, ciò che le opinioni di Wittgenstein sul suicidio richiederebbero è un contesto appropriato. Tali considerazioni derivavano naturalmente dal nucleo della visione metafisica che permea i primi scritti di Wittgenstein. Questa visione è, nei suoi elementi essenziali, la metafisica della Volontà di Schopenhauer."

È dunque lecito affermare che Schopenhauer sia stato decisivo nella prima visione di Wittgenstein sul suicidio ma, allo stesso tempo, questa stessa influenza non sovrastare e sminuire il lato biografico che influisce sull'etica del suicidio di Wittgenstein, dato che è difficile negare che le esperienze personali di Wittgenstein non abbiano avuto un effetto sulla sua filosofia esistenziale.

4.10.1 Cesare Pavese

Cesare Pavese, eminente figura del neorealismo italiano, nacque nel 1908 a Santo Stefano Belbo, nelle Langhe, in provincia di Cuneo, in una famiglia piccolo-borghese di origine contadina.

Due eventi traumatici segnano profondamente la sua esistenza: la prematura perdita del padre ed il conseguente trasferimento a Torino, eventi che porterà con sé per tutta la vita.

Si distinse per un'introspezione più marcata rispetto agli altri esponenti del movimento. Il dopoguerra, con il suo carico di disorientamento sociale, politico e letterario, lo vede come uno degli interpreti più significativi di questa crisi spirituale e della ricerca di una comunicazione autentica. Il tema della solitudine pervade la sua opera, trovando la sua espressione ideale nella rievocazione retrospettiva e nel diario intimistico.

La sua opera, caratterizzata da un'analisi introspettiva e da un linguaggio intimo, rispecchia la sua incapacità di comunicare e la conseguente infelicità. Questo senso di solitudine ed angoscia è manifestato nei suoi personaggi, che si trovano intrappolati in un vuoto interiore dovuto alla mancanza di valori universali condivisi.²⁵⁸

Il neorealismo paveseano si inserisce nel contesto postbellico di pessimismo e disillusione. L'incomunicabilità e l'angoscia esistenziale che permeano le sue opere derivano dalla perdita di punti di riferimento valoriali, portando ad una chiusura in una solitudine disperata. Si tolse la vita nel 1950, lasciando un'opera che richiede un'esegesi critica approfondita e che difficilmente può lasciare indifferenti i lettori.

4.10.2 Il decadentismo

Il suo impegno a trovare una soluzione costruttiva per le problematiche del dopoguerra si scontra con una profonda incertezza e lacerazione interiore, culminata con il suo stesso atto suicida.

²⁵⁸ Mencarini, 2013.

Le cause del fallimento tragico di Pavese nel suo tentativo di avvicinarsi all'uomo comune, condividendo fraternamente la sua propria tragedia e denunciando una crisi sociale, sono radicate nella sua incapacità di trovare un'ancora di salvezza sicura.

La guerra lascia in lui un senso di stanchezza e delusione, evidenziando la mancanza di una forza interiore sufficiente per risolvere i problemi umani.

Per comprendere l'interiorità di Pavese, è essenziale notare come all'interno del suo ultimo romanzo, *La luna e i falò* (1950), considerato il suo capolavoro emergono temi di nostalgia derivanti da un'infanzia irrimediabilmente perduta, amore per le colline e i contadini, ed una critica verso la borghesia e il clericalismo. La nostalgia per un passato irreversibile e la fine dei miti dell'infanzia e delle speranze distrutte dall'esperienza della maturità permeano il romanzo.²⁵⁹

L'influenza del Decadentismo si manifesta nell'attrazione per la solitudine, l'angoscia, la morte ed il suicidio. Le sue opere sono intrise di tematiche esistenziali che rispecchiano le sue riflessioni sul suicidio. La sua scrittura è un mezzo attraverso il quale cerca di comprendere e confrontarsi con il suo dolore.

Le sue storie spesso finiscono in modo tragico, rispecchiando il suo pessimismo e la sua visione della vita come una lotta incessante contro la disperazione. La ripetuta comparsa del tema del suicidio nei suoi lavori suggerisce non solo un interesse intellettuale, ma anche una profonda identificazione personale con il tema.²⁶⁰

Egli fu costantemente tormentato da dubbi esistenziali e dalla ricerca di un significato nella vita. La sua visione del mondo era profondamente influenzata dalle sue esperienze personali di sofferenza e dalla sua percezione della realtà come intrinsecamente tragica.

Questo lo portò a un crescente senso di disillusione, specialmente in seguito alla Seconda Guerra Mondiale e alle delusioni politiche.

4.10.3 Impegno politico

²⁵⁹ Ginzburg, 1998.

²⁶⁰ Mencarini, 2013.

Politicamente fu coinvolto nel Partito Comunista, ma le sue speranze per un cambiamento sociale furono spesso deluse, contribuendo al suo sentimento di impotenza e disperazione.

La guerra e le sue conseguenze lasciarono un segno indelebile su Pavese, accentuando il suo pessimismo. La violenza, la distruzione e la disillusione politica che seguirono il conflitto mondiale rafforzarono la sua visione della vita come priva di speranza e significato. Le sue esperienze durante questo periodo furono caratterizzate da un profondo senso di tradimento e perdita, che si riflette nella sua scrittura e nella sua vita personale.

Pavese, come Jean-Paul Sartre che rifiuta il Premio Nobel nel 1964, esprime una coerenza concreta ai suoi principi con il suicidio. Il suo impegno politico, come antifascista, partigiano e comunista, non riesce a riscattarlo dall'angoscia esistenziale, aggravata dalla perdita delle illusioni nate con la Resistenza.

Egli cerca una comunicazione effettiva e costruttiva con gli uomini e si impegna nella creazione di una società nuova e autentica. Tuttavia, anche l'impegno politico e sociale non sono infine riusciti a colmare il vuoto esistenziale che lo pervadeva. Egli trova nell'arte e nella letteratura l'unico sfogo per affrontare il problema esistenziale, sacrificando la vita per la letteratura, nella speranza di trovare in essa una giustificazione all'esistenza. (Mencarini, 2013)

Natalia Ginzburg, riflettendo sulla sua morte, lo descrive come una persona profondamente triste, incapace di accettare conforto o di offrirne, imprigionato in complicazioni mentali che gli impedivano di vivere una realtà semplice.²⁶¹

La sua tragedia risiede nel desiderio insoddisfatto di trovare dialogo e amore tra i suoi simili, portandolo a chiudersi sempre più nella propria solitudine. L'incomunicabilità con gli uomini, unitamente al profondo senso di insoddisfazione, lo conducono al suicidio.

4.10.4 Il vizio assurdo

²⁶¹ Ginzburg, 1998.

Nel libro di Davide Lajolo, denominato proprio *Il vizio assurdo*, si parla di un Cesare Pavese che ha sempre sentito un profondo senso di solitudine ed alienazione, tanto nella vita personale quanto nella sua produzione letteraria. Questo sentimento di isolamento non era solo fisico, ma anche emotivo ed intellettuale.

La solitudine emerge come una tematica costante nei suoi diari, nelle sue poesie e nei suoi romanzi, dove spesso i personaggi riflettono le sue stesse angosce esistenziali. La mancanza di connessione con gli altri e l'incapacità di trovare un senso di appartenenza alla società lo hanno portato ad una profonda introspezione ed ad un costante dialogo interiore, che si traduceva in un crescente senso di disperazione.²⁶²

Secondo Lajolo, il suicidio di Pavese era un atto di estrema coerenza con le sue convinzioni esistenziali e filosofiche. Lajolo interpreta il suo suicidio non solo come un risultato delle sue esperienze personali, ma anche come una conclusione inevitabile della sua visione del mondo come intrinsecamente dolorosa e priva di speranza. Lajolo vede in questo suicidio un atto di rifiuto definitivo della vita e delle sue sofferenze, una scelta estrema ma coerente con il suo pensiero e la sua sensibilità.²⁶³

Le delusioni amorose che visse lo scrittore torinese sono state un fattore cruciale nel suo percorso verso il togliersi la vita. Le sue relazioni sentimentali furono spesso caratterizzate da incomprensioni, tradimenti e abbandoni. Questi fallimenti non solo accentuarono il suo senso di inadeguatezza e solitudine, ma contribuirono anche ad un crescente disincanto nei confronti della vita.

La sua incapacità di stabilire legami affettivi duraturi e soddisfacenti rifletteva una più ampia incapacità di comunicare e connettersi con il mondo che lo circondava, aggravando ulteriormente la sua depressione.

Nei suoi diari, in *Il mestiere di vivere* (1952), lo scrittore torinese esplora frequentemente l'idea del suicidio, evidenziando un'ossessione per la morte come una possibile via di fuga dalla sofferenza.

"Soltanto così si spiega la mia vita attuale da suicida. E so che per sempre sono condannato a pensare al suicidio davanti a ogni imbarazzo o

²⁶² Lajolo, 1960.

²⁶³ *Ibidem*.

dolore. È questo che mi atterrisce: il mio principio è il suicidio, mai consumato, che non consumerò mai, ma che mi carezza la sensibilità." (p.39)

Qui esplora il concetto di suicidio come una condizione mentale persistente e pervasiva, che diventa una sorta di principio guida della sua esistenza. Il suicidio, non ancora attuato, rappresenta una costante tentazione ed un rifugio psicologico di fronte alle difficoltà della vita. Questo pensiero ossessivo diventa un elemento strutturante della sua identità, riflettendo una profonda crisi esistenziale in cui il pensiero del suicidio è sempre presente come una possibile via di fuga dalle sofferenze quotidiane. L'ossessione per il suicidio mostra il suo rapporto complesso con la vita, dove la sensibilità acuta verso il dolore si trasforma in una costante riflessione sulla morte.

"Da fesso nel senso più banale e irrimediabile, da uomo che non sa vivere, che non è cresciuto moralmente, che è vano, che si sorregge col puntello del suicidio, ma non lo commette." (p.40)

In questo passaggio, l'autore si autodefinisce come una persona "fessa", sottolineando una percezione di sé come moralmente e psicologicamente con molta autocritica. Descrive sé stesso come un uomo che non ha mai imparato a vivere autenticamente, aggrappandosi all'idea del suicidio senza mai avere il coraggio di attuarla. Questo riflette una profonda auto-riflessione critica, dove il suicidio diventa un simbolo della sua incapacità di affrontare le sfide della vita. La sua autovalutazione negativa evidenzia una percezione di fallimento e inadeguatezza, dove l'incapacità di consumare l'atto del suicidio diventa una metafora della sua debolezza morale.

"Bisogna osservare bene questo: ai nostri tempi il suicidio è un modo di sparire, viene commesso timidamente, silenziosamente, schiacciatamente. Non è più un agire, è un patire." (p.44)

Si può notare in questo frammento come distingue il suicidio moderno come un atto di scomparsa piuttosto che di azione risolutiva. Lo descrive come un atto passivo e silenzioso, segno di sofferenza e disperazione piuttosto che di ribellione o dichiarazione. Questo passaggio sottolinea il cambiamento del significato del suicidio nella società contemporanea, vista più come un'ultima sofferenza che come una decisione attiva. La riflessione sul suicidio moderno viene vista come un patire invece di un agire mette in luce una concezione filosofica della condizione umana caratterizzata da una profonda impotenza e sottomissione alla sofferenza.

"6 novembre. Il maggiore torto del suicida è non d'uccidersi, ma di pensarci e non farlo. Niente è più abietto dello stato di disintegrazione morale cui porta l'idea – l'abitudine dell'idea – del suicidio. Responsabilità, coscienza, forza, tutto galleggia alla deriva su quel mare morto, e affonda e riaffiora futilmente, a ludibrio d'ogni stimolo." (p.62)

In questa parte si evince come riflette sull'idea del suicidio come una fonte di degrado morale. Pensare costantemente al suicidio senza mai agire porta a una disintegrazione della propria integrità morale, lasciando l'individuo alla deriva. La riflessione evidenzia la paralisi emotiva e la perdita di significato e direzione nella vita causata da questa ossessione. La descrizione di questo mare morto di pensieri suicidari che trascinano e riemergono futilmente mette in luce la tragicità di una vita dominata dall'inerzia morale e dall'assenza di vera risolutezza.

"La difficoltà di commettere suicidio sta in questo: è un atto d'ambizione che si può commettere solo quando si sia superata ogni ambizione." (p.93)

Qui analizza il suicidio come un paradosso: è un atto che richiede la completa rinuncia a ogni ambizione, ma è esso stesso un atto d'ambizione. Questo passaggio evidenzia la complessità del suicidio come scelta finale, che può essere attuata solo in uno stato di totale distacco e rassegnazione. L'ambizione di porre fine alla propria esistenza richiede una forma di superamento delle ambizioni terrene, rappresentando un paradosso esistenziale che sottolinea la difficoltà intrinseca di realizzare tale atto.

"Giustificazione del suicidio. Qui non ha luogo la Carità. O non è forse la vera carità questo getto violento di sé?" (p.152)

In questo frammento, esplora la giustificazione del suicidio attraverso una lente di carità, o auto-sacrificio. Egli si interroga se il suicidio possa essere visto come un atto di vero amore e compassione per sé stessi, liberandosi dalle sofferenze. Questo riflette una visione complessa e contraddittoria del togliersi la vita, considerando se possa essere giustificato come un atto altruistico. La domanda retorica suggerisce una riflessione morale profonda sul valore del sacrificio di sé come un possibile atto di carità verso se stessi.

"1° gennaio. Roma è un crocchio di giovanotti che attendono per farsi lustrare le scarpe. Passeggiata mattutina. Bel sole. Ma dove sono le impressioni del '45-'46? Ritrovato a fatica gli spunti, ma niente di nuovo. Roma tace. Né le

pietre né le piante dicono più granché. Quell'inverno stupendo; sotto il sereno frizzante le bacche di Leucò. Solita storia. Anche il dolore, il suicidio, facevano vita, stupore, tensione. In fondo ai grandi periodi hai sempre sentito tentazione suicida. Ti eri abbandonato. Ti eri spogliato dell'armatura. Eri ragazzo. L'idea del suicidio era una protesta di vita. Che morte non voler più morire." (p. 442)

In questo estratto, riflette sul cambiamento delle sue percezioni e sull'evoluzione del suo rapporto con il suicidio. Ricorda come, in passato, il dolore e il pensiero del suicidio fossero parte integrante della sua vitalità e tensione creativa. L'idea del suicidio rappresentava una forma di protesta contro la vita stessa, un paradosso di voler vivere intensamente attraverso il rifiuto della vita. L'autore descrive l'idea del suicidio come una ribellione contro la morte, una tensione esistenziale che dava significato alla sua vita. Questo passaggio riflette la complessità del suo rapporto con la vita e la morte, dove il suicidio diventa una manifestazione della sua lotta per un'esistenza autentica.

"27 maggio. La beatitudine del '48-'49 è tutta scontata. Dietro quella soddisfazione olimpica c'era questo l'impotenza e il rifiuto a impegnarmi. Adesso, a modo mio, sono entrato nel gorgo: contemplo la mia impotenza, me la sento nelle ossa, e mi sono impegnato nella responsabilità politica, che mi schiaccia. La risposta è una sola: suicidio." (p.435)

In questa citazione riflette sulla sua esperienza degli anni passati, riconoscendo che la sua apparente beatitudine era in realtà un riflesso della sua impotenza e del rifiuto di impegnarsi profondamente. Ora, sentendosi schiacciato dalla responsabilità politica e personale, vede il suicidio come l'unica risposta possibile. Questo passaggio evidenzia la sua percezione della vita come un fardello insostenibile e la sua continua lotta contro l'impotenza e la disperazione. La sua riflessione sulla responsabilità politica come schiacciante suggerisce una visione del suicidio come un'uscita dalla pressione insostenibile delle aspettative e degli obblighi sociali.

In tutti questi estratti, l'autore esplora il suicidio non solo come una possibilità reale, ma come un elemento centrale della sua esistenza e della sua riflessione filosofica, mettendo in luce la profondità della sua angoscia e la complessità del suo rapporto con la vita e la morte. La sua analisi del suicidio è intrisa di una profonda introspezione, rivelando la sua lotta interiore con il significato e lo scopo della propria esistenza.

Questi mostrano un uomo tormentato, incapace di trovare sollievo nelle cose terrene e sempre più attratto dall'idea del nulla. I suoi romanzi e poesie spesso contengono riflessioni sulla morte e la disperazione, rivelando una visione della vita come intrinsecamente dolorosa e priva di significato.

Nel 1950, Cesare Pavese si suicidò in una camera d'albergo a Torino. Questo atto, sebbene scioccante per molti, era il risultato di una lunga e dolorosa lotta contro la depressione. Nonostante avesse raggiunto il successo letterario e fosse stato riconosciuto con il Premio Strega per *La luna e i falò*, non riusciva a trovare pace. La sua decisione di porre fine alla sua vita fu influenzata non solo dai suoi fallimenti personali e dalle sue delusioni amorose, ma anche da un profondo senso di inutilità e disperazione che permeava la sua esistenza.

Il suo suicidio ha avuto un profondo impatto sulla letteratura italiana e sulla percezione della sua opera. La sua morte ha aggiunto una dimensione tragica e profondamente umana alla sua produzione letteraria, rendendo ancora più potenti e significative le sue riflessioni sulla sofferenza e la disperazione. Oggi viene ricordato non solo per il suo contributo letterario, ma anche per la sua lotta personale contro il dolore e la sua ricerca di significato in un mondo che percepiva come intrinsecamente privo di esso.

4.10.5 L'incomunicabilità

L'incomunicabilità è trattata anche in chiave filosofica. Vede l'incapacità di comprendere completamente l'altro come una condizione umana intrinseca. Questa visione pessimistica della natura umana porta sé stesso a considerare l'esistenza come una tragedia caratterizzata dalla solitudine e dalla disperazione.

Nel suo diario, inoltre, esplora profondamente il concetto del nulla. Questo tema è intrecciato con la sua visione pessimistica dell'esistenza e la sua lotta con il senso di incomunicabilità. Il nulla rappresenta un aspetto fondamentale della condizione umana. Egli riflette su come la vita, alla fine, conduca inevitabilmente al nulla, un'idea che permea molte delle sue riflessioni filosofiche e letterarie.

Egli vede il nulla come il destino finale dell'esistenza umana. In diverse annotazioni del suo diario, egli considera il nulla non solo come assenza di vita, ma come una sorta di pace definitiva. Questa visione è legata alla sua percezione della morte come liberazione dalle sofferenze della vita. In un estratto

scrive: "La morte è un porto di quiete, non un luogo di riposo." Questo pensiero riflette la sua convinzione che il nulla sia l'unica vera redenzione dall'esistenza tormentata.

La riflessione sul nulla è strettamente collegata alla sua percezione dell'inadeguatezza della parola. Ritiene che il linguaggio umano sia insufficiente per esprimere la vera essenza del nulla. La parola, infatti, riesce solo a sfiorare superficialmente le profondità di questo concetto. Egli cerca di comunicare la sua percezione del nulla attraverso la scrittura, ma si rende conto che la parola è limitata e spesso incapace di trasmettere appieno la vastità di questo tema.

Nel suo diario, include diversi passaggi che illuminano il suo rapporto con il nulla. Scrive: "Il nulla non è assenza, è una presenza che riempie l'anima" (Pavese, 1962). Questa affermazione rivela come il nulla non sia visto come una semplice mancanza di vita, ma come una forza attiva e pervasiva nella sua esistenza. Un altro passaggio significativo è: "Il vero nulla è ciò che ci attende alla fine di ogni pensiero e di ogni azione."²⁶⁴

L'esplorazione del nulla è quindi una parte essenziale della sua riflessione filosofica e letteraria. Il nulla rappresenta non solo il destino finale dell'umanità, ma anche una forma di pace definitiva che egli cerca di comprendere e comunicare attraverso la sua scrittura. L'inadeguatezza della parola e la connessione tra il nulla e il suicidio sono temi centrali che emergono dalle sue riflessioni, rendendo questa sua opera una testimonianza profonda della sua lotta interiore e della sua visione del mondo.

4.10.6 Le ultime parole

Le ultime parole di Cesare Pavese nel suo diario, "Tutto questo fa schifo. Non parole. Un gesto. Non scriverò più," sono estremamente significative e rappresentano il culmine della sua lotta interiore e della sua disperazione. Queste parole sono un'ultima dichiarazione della sua incapacità di trovare conforto nella scrittura e nella parola, mezzi che per tutta la vita aveva utilizzato per esprimere il proprio tormento interiore.²⁶⁵

²⁶⁴ Pavese, 1962.

²⁶⁵ Longo, 2016.

Questa frase esprime un profondo disgusto e disillusione verso la vita e le circostanze che stava vivendo. È una sintesi amara della sua visione del mondo in quel momento, evidenziando una totale mancanza di speranza e di fiducia in qualsiasi possibilità di miglioramento.

Lo scrittore sottolinea qui l'insufficienza delle parole per affrontare o alleviare il suo dolore. Per uno scrittore che ha dedicato la vita alla letteratura, riconoscere l'impotenza delle parole è un segno della sua estrema disperazione. Questa frase indica che le parole, che sono state il suo strumento di sopravvivenza, non sono più efficaci né sufficienti.

Questa frase allude già forse all'azione definitiva che ha deciso di compiere: il suicidio. Il "gesto" è contrapposto alle "parole," segnalando un passaggio dalla riflessione all'azione. Qui, sembra vedere il suicidio non come una fuga, ma come un atto finale di decisione.

"Non scriverò più." Questa conclusione è la più drammatica per uno scrittore: dichiarare la fine della scrittura. È un annuncio della sua rinuncia alla vita, poiché per quanto lo riguarda, scrivere era sinonimo di vivere. Dichiarare che non scriverà più significa annunciare la fine di tutto ciò che ha definito la sua esistenza.

Il gesto del suicidio, quindi, viene visto come l'unica risposta rimasta alla sua sofferenza insopportabile. Non è solo un atto di disperazione, ma anche di coerenza con le sue convinzioni: se la parola ha fallito, solo un gesto estremo può esprimere pienamente il suo stato d'animo.

In conclusione, le ultime parole del suo diario sono una potente dichiarazione del suo stato emotivo e psicologico alla vigilia della sua morte. Rappresentano il punto finale di una vita segnata dal dolore, dall'incomunicabilità e dalla ricerca incessante di un senso che alla fine gli è sembrato irraggiungibile.

Infine, quando fu trovato senza vita in una camera dell'albergo Roma di Torino, all'interno del suo libro "I dialoghi con Leucò" fu ritrovata nella prima pagina una sua ultima nota: «Perdono tutti e a tutti chiedo perdono. Va bene? Non fate troppi pettegolezzi».²⁶⁶

"Perdono tutti e a tutti chiedo perdono" esprime il desiderio di riconciliazione e di pace universale, riflettendo una profonda consapevolezza

²⁶⁶ Longo, 2016.

della propria finitezza e dei propri errori. Dal punto di vista esistenziale, il perdono rappresenta una forma di accettazione e di superamento delle colpe, un tentativo di purificazione e redenzione. Filosoficamente, può essere interpretata come un riconoscimento della condizione umana di imperfezione e della necessità di riconoscere e accettare questa condizione per raggiungere una forma di tranquillità interiore.

"Va bene?" Questa interrogazione suggerisce un bisogno di approvazione e di comprensione, nonostante la decisione definitiva di suicidarsi. In termini filosofici, rappresenta l'essenza della condizione umana caratterizzata dall'incertezza e dalla ricerca di significato. La domanda implicita può essere vista come un segno della continua ricerca di validazione e di senso che accompagna l'esistenza umana, anche nei momenti più estremi.

"Non fate troppi pettegolezzi" è una richiesta che riflette il desiderio di essere ricordato con dignità e rispetto, senza che il suo gesto estremo venga banalizzato o ridotto a semplice chiacchiera. Può essere interpretata come un'affermazione dell'importanza della serietà e della profondità con cui dovrebbe essere trattata la vita e la morte. Esprime il desiderio di preservare l'integrità del suo vissuto e della sua scelta finale, evitando che vengano travisati o ridotti a mere speculazioni superficiali.

In conclusione, l'ultima nota che lasciò può essere vista come una riflessione sull'importanza del perdono, sulla ricerca di senso e sulla dignità umana, elementi che si intrecciano profondamente con la sua decisione di porre fine alla propria vita. Attraverso queste parole, non solo cerca una riconciliazione con sé stesso e con gli altri, ma anche un riconoscimento della serietà e della complessità della sua esperienza esistenziale.

4.11.1 Camus

Camus afferma nella sua introduzione del mito di Sisifo, "C'è un problema filosofico veramente serio, ed è il suicidio".²⁶⁷ Questa dichiarazione incisiva postula il suicidio come una questione cruciale che si pone al culmine della riflessione filosofica.

²⁶⁷ Camus, 2013.

L'autore argomenta che il giudizio sulla vita, se valga o meno la pena di essere vissuta, costituisce il nucleo centrale della filosofia, superando in importanza questioni ontologiche o categoriali.

La ricerca di Camus si immerge nelle profondità dell'esperienza umana, esplorando le radici della disperazione che può condurre al suicidio. Egli sostiene che l'atto estremo emerge da una crisi esistenziale che si sviluppa nel silenzio del cuore umano.

L'autore suggerisce che la vita umana è spesso priva di significato e caratterizzata dall'assurdità, in cui l'uomo si sente un estraneo in un universo privo di illusioni e significato intrinseco. In questo contesto, il suicidio diventa una possibile risposta alla mancanza di senso e al profondo sentimento di alienazione.

Il filosofo francese esplora il dilemma esistenziale attraverso il prisma dell'assurdità, sottolineando la discrepanza tra il desiderio umano di trovare significato e la realtà di un universo privo di scopo intrinseco. Egli suggerisce che il senso dell'assurdità emerge quando l'uomo si confronta con la realtà di un mondo privo di significato e coerente.

Questo divorzio tra l'uomo e la sua esistenza, tra l'attore e il suo scenario, genera un profondo senso di estraneità e disperazione, che può culminare nel desiderio di porre fine alla propria vita.

La ricerca di Camus solleva anche importanti questioni sulla relazione tra la consapevolezza dell'assurdità dell'esistenza e la decisione di porre fine alla propria vita. Egli esplora le contraddizioni nel comportamento umano, evidenziando che coloro che si suicidano possono anche essere convinti del significato della vita, e viceversa. Questa complessità sottolinea la sfida nel comprendere appieno il fenomeno del suicidio e la sua relazione con il senso dell'esistenza umana.

La disamina condotta da Albert Camus si concentra sull'analisi dell'assurdità dell'esistenza umana, una tematica fondamentale che sfida le fondamenta stesse della coscienza umana e solleva interrogativi filosofici profondi. Camus, nel suo percorso intellettuale, delinea una visione critica e riflessiva di fronte a questa condizione esistenziale, esplorando le molteplici sfaccettature della sua complessità e le possibili vie di risposta individuale.

Inizialmente, l'autore distingue tra il "sentimento dell'assurdo" e la "nozione dell'assurdo", sottolineando che il primo costituisce solo il punto di partenza per un'indagine più approfondita. Questo sentimento non è semplicemente una sensazione di straniamento o incongruenza, ma piuttosto il punto di partenza per un'esplorazione più ampia della condizione umana. Come afferma Camus: "Il sentimento dell'assurdo non si esaurisce nella nozione dell'assurdo, ma è solo il punto di partenza per un'ulteriore indagine."

Successivamente, Camus esamina la natura dell'assurdo, rilevando che essa risiede nella dissonanza tra le aspirazioni umane e la realtà incolmabile dell'universo. Questa disarmonia fondamentale si manifesta nella constatazione che l'uomo desidera significato e coerenza in un mondo privo di tali qualità intrinseche. Come sottolinea Camus: "L'assurdo risiede nella contraddizione tra il desiderio umano di significato e la mancanza di un universo che lo fornisca in modo coerente."

Inoltre, indaga sulle possibili risposte all'assurdo, delineando due atteggiamenti fondamentali: la rassegnazione e la fede. Mentre alcuni individui possono accettare passivamente l'assurdità dell'esistenza, altri cercano una via d'uscita attraverso la fede in qualcosa di trascendente.

Tuttavia, il filosofo francese critica coloro che cercano di risolvere l'assurdo attraverso la fede, sottolineando che tale approccio può portare a una negazione della realtà anziché a una comprensione più profonda della condizione umana.

All'interno del testo troviamo il suggerimento che l'assurdo sia una realtà intrinseca all'esistenza umana, e che la sua accettazione possa condurre a una forma di liberazione. Questo concetto è enfatizzato dalla citazione: "L'uomo assurdo non desidera né ama l'assurdo, non cerca di fuggire da esso. Anche meno tenta di accettarlo completamente. Vi si getta, perché non c'è altra strada."

In altre parole, l'accettazione dell'assurdo può condurre a una nuova consapevolezza e libertà interiore, permettendo all'individuo di abbracciare pienamente la propria condizione esistenziale.

Sulla base di quanto detto sopra, rimane da risolvere la questione di come si relaziona il suicidio con questa idea di assurdo. Camus (2000) avverte che, poiché l'assurdo è una comparazione (non può dissolversi in uno dei suoi termini), la distruzione di uno dei suoi termini implicherebbe la sua scomparsa

completa. Questo "salto", se si può chiamare così, è una forma di risolvere la questione, cioè, di non consentire la presenza dell'assurdo come tale: elisione, trascendenza, eternità, sono modi di rendersi conto che non si è assunto pienamente la questione dell'assurdo.

Questo atteggiamento implicherebbe il sabotaggio delle antinomie, dei paradossi, cioè, optare per la soluzione logica: la generalizzazione a tappeto, la speranza cieca, o l'inevitabilità del senso. In qualche modo, l'idea di "salto" qui presentata funziona come un articolatore tra un atteggiamento che segue la linea di una sorta di assoluzione dell'uso della ragione nelle relazioni con il mondo, e un atteggiamento assurdo, che si potrebbe definire come un incontro con i limiti che quella logica incarna, poiché "l'assurdo termina, come tutte le cose, con la morte".²⁶⁸

Il suicidio, in questo caso, sarebbe una delle forme che l'autore propone che assume l'idea di "salto" come atto, cioè, il suicidio sarebbe uno dei possibili atteggiamenti che sorgono a partire dall'assurdo presentato dalla struttura del "salto". Per chiarire ulteriormente questo punto: l'assurdo, che è stato definito come la costante apparizione di contraddizioni insormontabili nella relazione dell'essere umano con il mondo, cioè, nel suo esistere, risulta essere una caratteristica strutturale, una condizione sine qua non che si colloca agli antipodi di ogni logica denotando i suoi limiti e mettendo in risalto una certa qualità di tensione e/o conflitto la cui equilibratura o "cancellazione" implica l'eliminazione dell'esistenza come tale, cioè, suicidarsi. Quindi, in poche parole, il suicidio annulla l'assurdo perché, dissolvendo una delle parti conflittuali, si dissolve tutto il resto.

Si scelgono come esempi di "uomini assurdi" due personaggi che catturano nella loro configurazione questa qualità dell'esistenza umana in modo molto chiaro: Omero, nell'"Odissea", lo ritrae come un personaggio punito dagli dei, condannato a portare una pietra enorme fino alla sommità di una collina, solo per osservare come questa rotola giù per il pendio della montagna, con l'incarico di risalirla, e così via. "Bisogna immaginare Sisifo felice"²⁶⁹, poiché non rinnega l'inevitabilità della sua punizione, ma la accetta e ne fa parte di sé. La ragione obietterebbe che "non ha senso continuare", e spingerebbe Sisifo a lanciarsi dal punto più alto della collina, cioè, a seguire la traiettoria della sua

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Ibidem.

pietra, ma la proprietà della sua sofferenza è maggiore del suo dolore, e la vita quotidiana insegna che ci sono molti Sisifo felici.

L'altro esempio è di un personaggio di un romanzo dello stesso Camus, chiamato "Lo straniero", in cui Mersault, il protagonista, incarna in modo molto concreto ciò che si vuole definire come esistenza assurda, poiché essendo stato accusato di omicidio e condannato a morte, il suo attaccamento alla vita cresce: "Ma ero sicuro di me, sicuro di tutto, (...), sicuro della mia vita, e sicuro di questa morte che stava per arrivare. Sì, non avevo altro che questo".²⁷⁰

Mersault conservava la sua sanità mentale, e tuttavia si vede, ambivalentemente, accettare la propria vita e la propria morte, mantenendo la tensione, acconsentendo al suo destino assurdo, è per questo stesso motivo che "Il contrario del suicida è proprio il condannato a morte".²⁷¹

Si è puntualizzata la nozione di assurdo in Albert Camus, la sua relazione con il suicidio, la nozione di "salto", e alcuni esempi di "esistenze assurde" particolari. Se si volesse precisare il tema in una o due frasi, si specificherebbe che il suicidio è un salto che annulla l'uomo stesso come avvocato dell'assurdo, cioè, per rispondere alla domanda se il suicidio sia una decisione assurda si dovrà riformularla, in termini camusiani: vivere è vivere l'assurdo, perché il mondo, l'uomo e la vita sono i suoi componenti principali. Uccidersi significa abbandonare la lotta, quando l'unica cosa che si deve abbandonare è l'affiliazione con la logica.

4.11.2 L'atteggiamento esistenziale

Camus presenta l'atteggiamento esistenziale come un movimento attraverso il quale il pensiero si nega e tende a trascendersi nella sua stessa negazione. Questo concetto è espresso chiaramente nella citazione: "Mi permetto a questo punto di definire l'atteggiamento esistenziale come suicidio filosofico."²⁷²

Camus sottolinea che, per gli esistenzialisti, la negazione è il loro Dio, e che questa negazione è mantenuta solo attraverso la negazione della ragione

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

umana. Questo concetto mette in luce l'idea che, per coloro che abbracciano l'atteggiamento esistenziale, la negazione della realtà razionale è fondamentale per raggiungere una comprensione più profonda dell'esistenza umana.

Inoltre, Camus discute delle varie modalità attraverso le quali l'atteggiamento esistenziale si manifesta ed evolve nel pensiero umano. Egli afferma che, come i suicidi, anche gli dei cambiano con gli uomini, e che ci sono molteplici modi di affrontare e interpretare l'assurdità dell'esistenza.

Questo concetto è evidenziato dalla citazione: "Ci sono molti modi di saltare, l'essenziale è saltare. Queste negazioni redentrici, queste contraddizioni ultime che negano l'ostacolo che non è ancora stato superato, possono sorgere tanto da una certa ispirazione religiosa quanto dall'ordine razionale."²⁷³

Ciò suggerisce che l'atteggiamento esistenziale può manifestarsi attraverso molteplici approcci e che non esiste una sola risposta definitiva all'assurdità dell'esistenza umana.

Camus sottolinea l'importanza di comprendere il passaggio dalla filosofia della mancanza di significato del mondo a una nuova concezione che attribuisce significato e profondità all'esistenza umana. Egli evidenzia che questo passaggio può avvenire attraverso un'ispirazione religiosa o attraverso un ordine razionale, ma che in entrambi i casi l'obiettivo è quello di trovare un significato e una profondità nell'esistenza umana.

Questo concetto è esplicitato dalla citazione: "Il nostro obiettivo è di fare luce sul passo compiuto dalla mente quando, partendo da una filosofia della mancanza di significato del mondo, finisce per trovare un significato e una profondità in esso."²⁷⁴

4.11.3 Camus su Husserl

Camus delinea una discussione approfondita sull'approccio fenomenologico di Husserl, concentrandosi principalmente sul concetto di "intenzione" e sul suo impatto sulla percezione umana e sull'interpretazione del mondo.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ibidem.*

Inizia esaminando la rivoluzione metodologica introdotta da Husserl, che si distacca dal tradizionale procedimento razionale e si concentra invece sull'atto di vedere e percepire, ponendo l'accento sull'esperienza effettiva anziché sull'elaborazione concettuale. Questo approccio, secondo Camus, conferma la natura paradossale del pensiero assurdo, che rifiuta di cercare una verità unificante e si accontenta di una molteplicità di verità individuali.

Esponde il concetto di intenzionalità come una sorta di direzione nella coscienza, un'attenzione focalizzata che rende ogni immagine un luogo privilegiato. Questa visione contrasta con il tentativo di spiegare il mondo razionalmente, poiché la fenomenologia si propone di descrivere l'esperienza senza cercare di interpretarla o razionalizzarla.

Camus sottolinea che l'intenzionalità non implica una finalità, ma piuttosto una direzione nella coscienza, evidenziando il valore topografico della parola "intenzione".²⁷⁵

Se da un lato l'intenzionalità può essere interpretata come un semplice interesse nella descrizione dell'esperienza, dall'altro essa può anche implicare la ricerca di una base razionale per la verità e l'essenza di ogni oggetto di conoscenza. Camus suggerisce che questa estensione metafisica può essere problematica per una mente assurda, che trova difficile accettare una visione del mondo basata su un'infinità di essenze extra-temporali.

Il filosofo francese si sofferma sull'analisi delle affermazioni di Husserl riguardanti la verità assoluta e l'eternità delle leggi della mente. Egli sosteneva l'idea di una verità assoluta, che esiste indipendentemente dalle percezioni individuali e dalle interpretazioni soggettive. Questa verità assoluta è concepita come un'entità eterna e universale, che sottende l'intera realtà e rimane costante al di là delle variazioni nelle prospettive soggettive.²⁷⁶

Quanto all'eternità delle leggi della mente, Husserl considerava le leggi che governano i processi mentali come essenziali e immutabili. Egli suggeriva che queste leggi, che regolano il funzionamento della coscienza e dei processi psichici, hanno una natura eterna e universale, simile alle leggi della natura

²⁷⁵ Wolf, 2021.

²⁷⁶ Heffernan, 2019.

fisica. Anche se gli individui possono cambiare e le loro esperienze possono variare, le leggi che sottendono la mente umana restano costanti e immutabili.²⁷⁷

Queste affermazioni di Husserl riflettono il suo tentativo di fornire una fondazione solida e oggettiva alla conoscenza e alla comprensione del mondo, cercando di superare il relativismo e il soggettivismo attraverso l'identificazione di principi universali e immutabili che sottendono l'esperienza umana.

Camus interpreta queste affermazioni come un tentativo di Husserl di stabilire una sorta di Ragione eterna, che rappresenta un rifugio metafisico di fronte all'assurdità dell'esistenza umana. Questo movimento, secondo Camus, riflette una ricerca di stabilità e consolazione metafisica, ma pone anche domande sulla natura della verità e della conoscenza umana.

In questa prospettiva, la morte viene presentata come una realtà che rivela la condizione umana nel suo nucleo più profondo. Secondo l'autore francese, la consapevolezza della propria finitezza libera l'individuo dalle catene delle aspettative e delle presunzioni sociali, permettendogli di abbracciare una forma più autentica di libertà. La morte diventa quindi un catalizzatore per una maggiore consapevolezza e per una rivendicazione più piena della propria libertà individuale.²⁷⁸

Infine, esplorando il concetto di libertà interiore, suggerisce che l'accettazione dell'assurdità porta a una nuova forma di libertà. Questa libertà interiore è caratterizzata dalla consapevolezza della propria finitezza e dalla concentrazione sulla vita presente. Nonostante sia limitata nel tempo, questa forma di libertà offre all'individuo la possibilità di vivere con autenticità e consapevolezza, affrontando le sfide e le contraddizioni dell'esistenza umana con coraggio e determinazione.

4.12.1 Sartre e la libertà

Prima di iniziare a parlare di suicidio, vanno fatte alcune premesse sul concetto di libertà secondo Sartre. La libertà non è né una proprietà positiva né un aspetto essenziale dell'essere umano: non possediamo la libertà come se avessimo il "libero arbitrio".

²⁷⁷ Wolf, 2021.

²⁷⁸ Heffernan, 2019.

Né Sartre sostiene che la libertà sia un diritto politico o sociale: non ci viene "conferita" la libertà solo perché viviamo in una particolare società e apparteniamo a un determinato ordine sociale. Piuttosto, la libertà è meglio descritta come una mancanza di essenza, una mancanza di essere, in breve come una *nihilation* dell'essere. Infatti, "la *nihilation*", scrive Sartre, "è precisamente l'essere della libertà."²⁷⁹

La *nihilation* è la vera fonte della libertà perché "la coscienza non è ciò che è e è ciò che non è."²⁸⁰ La coscienza non è ciò che è, perché la coscienza non è una "cosa". La coscienza non ha un'essenza e quindi è libera perché non è costretta ad essere ciò che essenzialmente è.

D'altra parte, la coscienza è anche "ciò che non è", perché la coscienza è la fonte di ogni negazione nel mondo. Senza la coscienza saremmo semplicemente ciò che già siamo: un essere-in-sé (*en-soi*). Pertanto, Sartre ha ragione nel notare che è solo con l'introduzione della coscienza che la negazione, l'interrogazione, il dubbio e la distruzione entrano in esistenza.

In altre parole, poiché non abbiamo un'essenza, come *pour-soi*, siamo liberi perché non siamo costretti ad essere una cosa particolare. Allo stesso tempo siamo liberi in un altro senso perché possiamo negare che la nostra classe sociale o economica, ad esempio, ci definisca "chi siamo". Così, possiamo dubitare e mettere in discussione la nostra stessa esistenza. Ma dubitando e mettendo in discussione la nostra esistenza come è ora siamo liberi di crearci di nuovo.

Espandendo ulteriormente la nozione di libertà di Sartre, il nostro rapporto con ciò che Sartre chiama l'*en-soi* o l'*in-sé* così come il nostro rapporto con noi stessi, è una *nihilation*: è un riconoscimento da parte nostra che non siamo i nostri geni, non siamo la nostra classe sociale o economica, non siamo la nostra inclinazione sessuale, ecc.

Piuttosto, come *pour-soi*, un *per-sé*, riconosciamo che tutto ciò che possiamo avere sono "situazioni". Una situazione è definita da Sartre come un confronto tra la mia coscienza e i "fatti" esterni. Questo confronto tra ciò che desidero essere e i vincoli esterni del mio ambiente che mi impediscono di essere tutto ciò che posso essere, richiede che io faccia delle scelte in una situazione.

²⁷⁹ Sartre, 1956.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Facendo una scelta invece di un'altra, diamo significato e valore alla scelta che facciamo. Secondo Sartre, "C'è libertà solo in una situazione, e c'è una situazione solo attraverso la libertà. La realtà umana ovunque incontra resistenza e ostacoli che non ha creato, ma queste resistenze e ostacoli hanno significato solo nel e attraverso la libera scelta che la realtà umana è." (BN, 489).

Questa capacità decisionale del *pour-soi* è ciò che Sartre chiama trascendenza: trascendiamo la nostra "facticità", (la nostra classe sociale o economica, razza, altezza, peso, ecc.) proprio perché possiamo fare scelte in una situazione e queste scelte determinano, anche se solo in parte, la prossima situazione.

Pertanto, siamo sempre responsabili della nostra situazione così come delle conseguenze delle nostre azioni all'interno di una situazione. Poiché siamo in definitiva i responsabili delle scelte che facciamo in una situazione, "il *per-sé* non può apparire senza essere perseguitato dal valore e proiettato verso le proprie possibilità."²⁸¹ Indipendentemente dal contesto o dalle circostanze, gli esseri umani, scrive Sartre famosamente, sono "condannati a essere liberi", e proprio questa libertà ci permette di dare significato alle nostre scelte.²⁸²

Da questa breve analisi si potrebbe pensare che Sartre sia un dualista ontologico; non può esserci relazione tra l'*in-sé* e il *per-sé* perché queste due "cose" sono fundamentalmente diverse. Questa conclusione, tuttavia, sarebbe un grave errore. Come sottolinea Thomas Flynn (2014):

"Si può capire perché Sartre sia spesso descritto come un dualista cartesiano, ma questo è impreciso. Qualunque dualismo pervada il suo pensiero è uno di spontaneità/inerzia. La sua non è un'ontologia a "due sostanze" come la res cogitans e la res extensa (mente e materia) di Cartesio. Solo l'in-sé è concepibile come sostanza o "cosa". Il per-sé è un non-essere, la negazione interna delle cose. Il principio di identità vale solo per l'essere-in-sé. Il per-sé è un'eccezione a questa regola."

Il *per-sé*, come spiega successivamente Flynn, è spontaneo in quanto è sempre in una situazione e questa situazione è temporale; siamo sempre proiettati verso possibilità future, mentre diamo significato a queste possibilità future basandoci sulle scelte che abbiamo fatto in passato. L'*in-sé*, tuttavia, è inerte e statico. È semplicemente ciò che è. Tuttavia, questa spiegazione è

²⁸¹ *Ibidem*

²⁸² *Ibidem*

ancora problematica. Solleva la domanda: "Qual è esattamente il rapporto ontologico tra il pour-soi e l'en-soi mentre siamo vivi?"

Forse il passaggio più chiaro che spiega meglio la relazione unica tra il pour-soi e l'en-soi si trova nella sezione de "L'essere e il nulla" intitolata "Libertà e fatticità: la situazione," dove Sartre fornisce una descrizione e un'analisi fenomenologica della "rupe" rocciosa. Sartre scrive:

Un particolare sperone roccioso, che manifesta una resistenza profonda se desidero spostarlo, sarà al contrario un aiuto prezioso se voglio salirci sopra per guardare il paesaggio circostante. In sé - se si può anche solo immaginare cosa possa essere lo sperone roccioso in sé - esso è neutro; cioè, aspetta di essere illuminato da uno scopo per manifestarsi come avverso o utile. (Miei corsivi). (Sartre, 1956).

L'“illuminazione” di cui parla Sartre qui potrebbe essere chiamata il “contributo” che il per-sé “dà” all'in-sé. È solo perché gli esseri umani proiettano, come scrive successivamente Sartre, un “complesso strumentale” sull'in-sé che lo sperone roccioso acquisisce per la prima volta caratteristiche discernibili come “scalabilità”, “durezza”, “spigolosità”, ecc. Inoltre, lo sperone roccioso, o qualsiasi altra cosa, è sempre visto con un particolare interesse in mente.

Un individuo può vedere lo sperone roccioso come un “attrezzo” che può usare per osservare un paesaggio, mentre un altro individuo vede lo sperone roccioso come un ostacolo sgradevole che deve essere livellato. Il punto di Sartre è che è questa proiezione del nostro “complesso strumentale” liberamente scelto che rivela la nostra “situazione”. Così, come nota Sartre, è solo attraverso la nostra libertà “che lo sperone roccioso è stato originariamente percepito come 'scalabile'; è quindi la nostra libertà che costituisce i limiti che incontrerà successivamente.”²⁸³ Senza il per-sé non c'è 'situazione'—lo sperone roccioso è semplicemente essere-in-sé.

Infatti, è persino possibile che non ci sia una cosa discernibile che chiamiamo ‘sperone roccioso’ lì. Cioè, è il per-sé che è responsabile dell'ordinamento del mondo tramite la nientificazione secondo i nostri progetti liberamente scelti. Mentre siamo vivi, il per-sé si proietta “spontaneamente” in nuove situazioni tenendo conto del passato, del presente e del futuro, pur rimanendo molto più di questi progetti passati, presenti o futuri.

²⁸³ *Ibidem.*

Siamo sempre più di quanto suggerisca la nostra semplice fatticità. Tuttavia, questa continua proiezione di libertà per essere più della raccolta dei nostri fatti concreti finisce con la morte. Quando l'individuo muore, passa nello stato dell'in-sé. Diventiamo, cioè, una cosa inerte e statica. La morte, quindi, o più precisamente la mia morte, non può apparire in una situazione perché la morte è ciò che “viene a noi dall'esterno e ci trasforma nell'esterno.”²⁸⁴

La nostra libertà mentre siamo vivi, mentre siamo in una situazione, non ha potere sulla nostra morte. “Essere morti”, scrive Sartre, “è essere preda dei vivi.”²⁸⁵ Come dimostra Sartre in "A porte chiuse", le nostre vite diventano semplicemente oggetti potenziali per gli Altri da interpretare e reinterpretare secondo il complesso strumentale unico dell'Altro.

Non si può davvero parlare della mia morte, o anche del Sein zum Tode (essere-per-la-morte) di Heidegger, perché non possiamo mai incontrare la morte in una situazione. Certamente, possiamo sperimentare situazioni in cui la nostra morte può essere un risultato, ma la morte non può essere la “nostra” possibilità né, come scrive Heidegger, “la possibilità più propria del Dasein” nemmeno, perché, secondo Sartre, avere possibilità significa avere scelte, mentre essere morti significa semplicemente non avere più alcuna scelta.²⁸⁶ La morte, quindi, è davvero “l'esterno della libertà.”

Le nostre vite, il nostro lascito e le scelte che facciamo diventano oggetti per un altro per-sé da reinterpretare e modificare proprio come lo sperone roccioso era semplicemente un oggetto per noi da illuminare secondo il nostro particolare complesso strumentale. Se Sartre ha ragione su tutto questo, allora siamo veramente “preda” degli Altri quando moriamo.

La posizione di Sartre sulla libertà porta a domande piuttosto sconcertanti. Innanzitutto, se il mio corpo e persino il mio lascito sono tali da essere liberi di essere reinterpretati dall'Altro, in che senso sono ancora considerati miei? Cioè, la mia identità personale, in qualche forma, continua dopo che sono morto? Non ho almeno un certo grado di libertà mentre sono vivo per decidere come sarò ricordato? Infatti, rimane qualcosa di “me” quando muoio?

Queste sono domande importanti, ma dall'analisi di Sartre non sembra che faccia spazio per loro. Quando moriamo, crediamo che almeno parte della

²⁸⁴ Sartre, 1956.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ Heidegger, 1962.

nostra fatticità rimanga: il nostro corpo, il nostro lascito, o forse anche le relazioni che avevamo con gli altri sono cose che sono irrevocabilmente nostre e rimangono. Anche il senso comune ci porterebbe a credere che questi “fatti” su di noi rimangano nostri e solo nostri. Non possono e non devono diventare progetti possibili per l'Altro.

Sartre potrebbe ben affermare che queste domande sono semplicemente meno importanti delle domande che cerca di rispondere in "L'essere e il nulla". Per Sartre, queste obiezioni non hanno nulla a che fare con le strutture ontologiche del per-sé come tali. Piuttosto, i problemi di cui sopra sono empirici, sociali o addirittura - a seconda della nostra importanza - forse preoccupazioni politiche che hanno solo una relazione parassitaria con la dimensione ontologica.

4.12.2 Sartre e l'azione

“Una prima osservazione sulla realtà umana ci insegna che, per essa, essere si riduce a fare”.²⁸⁷ Ciò implica che, per comprendere la realtà umana, bisogna collocarsi nel suo fare, considerando questo “fare” come intenzione, cioè come azioni coerenti con fini. Per Jean-Paul Sartre (1956), ogni azione opera in termini di negatività, più specificamente, di una doppia negatività: l'essere umano introduce nella sua situazione attuale, cioè nel suo presente, un'altra situazione idealizzata rispetto a quella attuale che non si è ancora verificata effettivamente (prima nihilizzazione), e considera questa situazione attuale come diversa da quella idealizzata (seconda nihilizzazione). Questo sarebbe il “fine” di un'azione: ciò che non è presente verso cui l'azione si orienta, cioè una realtà assente.

Se si volesse collegare ciò a un'idea di temporalità, si potrebbe argomentare che negare il presente implica considerare il passato e il futuro come possibilità: negando il presente, si produce una retroazione al passato, ma, allo stesso tempo, poiché scegliere una situazione passata è impossibile, dato che anche questa è stata negata in un momento dell'esistenza, l'unica possibilità possibile è il futuro, da cui il termine proiezione. Basandosi sulla terminologia utilizzata, si potrebbe paragonare l'azione a una “scelta”, e, in un certo senso, “(...) l'atto è espressione di libertà”.²⁸⁸ Quindi, la persona opera sul mondo in un

²⁸⁷ Sartre, 1956.

²⁸⁸ *Ibidem*.

come-se, o per-sé, perché la negazione implica sempre scegliere sé stessi sopra ciò che si è e sopra il mondo in-sé.

La libertà, in questo senso, è considerata anche negativa, perché punta a una rottura con ciò che la persona è, per instaurare il poter-essere, cioè instaurare la possibilità di essere qualcosa che non si è nel momento, ma, poiché l'essere umano non può smettere di esserlo, allora, “sono condannato a essere libero”.²⁸⁹

Quindi, la libertà è ciò che mobilita l'azione umana, e ogni motivo, visto da questa angolazione, implicherebbe anche una negazione, e questo è ciò che rimanderebbe al per-sé nelle decisioni; in questo modo, si delinea chiaramente che la libertà e il per-sé hanno una caratteristica in comune, cioè essere nulla come tali, cioè non avere sostanza né essenza, ma essere pura esistenza non-essendo.

Quanto all'in-sé, lo troviamo come motivo, cioè come apprezzamento obiettivo di una situazione. Così, moventi, motivi e fini si orientano come condizioni di possibilità per la libera scelta, in cui un motivo presenta un movente, e si orienta a un fine. Per Sartre (1956), il fine ultimo di ogni azione si ancora in un progetto “originario”, e questo è riprendere le connessioni perse con il mondo a causa dell'esistenza, cioè essere un per-sé-in-sé, e tutti i progetti successivi risultano secondari alla luce di questo primissimo essenziale.

Questo risulta in un'impasse: il per-sé, nella sua caratteristica di libero, farà continue regressioni al passato per risolvere la negatività che esso stesso si pone, cercando di essere una totalità senza smettere di scegliere e scegliersi, cioè, in qualche modo, una soluzione al tradizionale dilemma shakespeariano: “essere e non essere”. Questo tipo di comportamenti può essere esemplificato come comportamenti di “abbandono”. Abbandonarsi alla fatica, al caldo, alla fame e alla sete (...), nella solitudine originale del per-sé: (...) la sua condizione è un progetto iniziale di recupero del corpo (...) (dell'in-sé-per-sé).²⁹⁰

Seguendo questa logica, la propria morte implicherebbe “una nihilizzazione sempre possibile dei miei possibili, che è fuori dalle mie possibilità” (Sartre, 1956). Basandosi su questo, la morte implicherebbe una possibilità dell'esistenza, che coarta tutte le successive nihilizzazioni che il per-sé può effettuare sulla realtà data, e in qualche modo, si potrebbe collocare nella linea

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ *Ibidem.*

del progetto originario, cioè che la morte implicherebbe un ritorno al per-sé-in-sé, ma con la riserva di essere una contingenza, cioè, sebbene si possa considerare la morte come propria, è anche un fatto esterno che trascende la propria soggettività.

Sartre (1956) riprende l'idea dell'"attesa", cioè, in quanto il per-sé nella sua condizione di libero agire si caratterizza per proiettare sulla realtà data un futuro possibile diverso, una e un'altra volta, aspettando dal futuro qualcosa che non è ancora arrivato, fa ricadere su questa prassi un certo carattere di absurdità: se prima o poi accadrà qualcosa che cancellerà tutta la soggettività come tale, continuare ad aspettare è praticamente vano.

Perciò, paradossalmente, non si può collocare il senso della vita nella morte, ma nella soggettività, poiché l'affermazione dell'essere del per-sé (la negazione) è la sua esistenza, allora il senso trova il suo fondamento in un contro-senso, negazione di sé come progetto. Il per-sé, al morire, diventa in-sé, cosa del mondo, e quindi, delle altre persone, così "la sola esistenza della morte ci aliena completamente, nella nostra stessa vita, a favore dell'altro"²⁹¹: la morte, in questo senso, sarebbe una forma particolare dell'esistenza umana di relazionarsi con un altro, poiché qualcuno deve farsi carico di quei progetti che la morte ha coartato di scegliersi.

Quindi, per Sartre, la morte risulta come un'eventualità fatale e insalvabile che opera come nihilizzante di tutti i progetti futuri. Seguendo questa logica, come si può collegare il suicidio a questa idea? Tale atto, essendo "l'ultimo atto della mia vita, nega a sé stesso quel futuro, e rimane così totalmente indeterminato".²⁹²

Il suicidio assomiglia alla morte propria nella misura in cui entrambi impongono un limite insalvabile alla negazione del per-sé, cioè, che provocano che esso diventi in-sé, che il suo progetto originario abbia fondamento (acquisire lo status di essere per-sé-in-sé), ma non essere il proprio fondamento, poiché il progetto originario racchiude un'impossibilità di fatto nell'ascrivere al per-sé di promulgarsi come un in-sé, ciò implica che, tanto nel suicidio quanto nella morte propria, il per-sé non può scegliersi essendo qualcosa che non è perché non trova modo di continuare a non-essere per essere in futuro, poiché non esiste un futuro come possibilità.

²⁹¹ Ivi: 567

²⁹² *Ibidem*.

La differenza radicale tra il suicidio e la morte propria sarebbe che il primo acquisisce carattere di atto libero, cioè, che il per-sé esercita la sua libertà in quanto nihilizza la realtà data (incluso sé stesso) inclinando al suicidio, mentre la morte propria conserva il suo carattere di essere strettamente casuale. Continuando con questa prospettiva, se per Camus il suicidio implicava un abbandono dell'assurdo, per Sartre tale atto implicherebbe "un'assurdità che fa naufragare la mia vita nell'assurdo"²⁹³, cioè, che l'assurdo qui implicherebbe un caso di libertà in cui l'atto si profila come cancellazione di altre possibilità, cioè, un atto che interrompe il divenire agente del per-sé come nihilizzazione.

4.12.3 Camus e Sartre a confronto

Per formare una comparativa con Camus, è impossibile l'esistenza senza considerare l'assurdo come caratteristica essenziale, cioè, che la vita umana non può eliminare completamente le contraddizioni che trova nel mondo che la circonda nella misura in cui cerca di relazionarsi con esso, poiché ciò implicherebbe annullare il mondo e/o la soggettività, rompendo con la tensione che è l'assurdo, o detto in altre parole, l'esistenza umana è assurda per definizione, e cercare di sovvertire questo ordine risulterebbe in una non-esistenza.

Per Sartre, invece, la discontinuità si trova nella libertà dell'azione umana, cioè, nella capacità inerente del per-sé di nihilizzare ciò che è dato, l'in-sé, poiché queste nihilizzazioni puntano a un progetto originario, il quale implicherebbe ritornare a essere in-sé allo stesso tempo in cui si sceglie se stessi, cioè, il progetto originario di essere per-sé-in-sé risulta contraddittorio, poiché è impossibile essere in-sé allo stesso tempo in cui si è per-sé, il per-sé-in-sé è la possibilità ultima che risalta per la sua impossibilità.

È interessante notare, invece, che entrambi propongono di considerare la morte come un fatto che pone fine all'esistenza umana, ma anche da argomenti un po' dissimili: per Sartre, la morte significherebbe una possibilità che pone fine a tutte le successive possibilità, cioè, che la morte è quella contingenza che cancella tutte le nihilizzazioni possibili che può effettuare il per-sé.

²⁹³ *Ibidem.*

Per Camus, invece, la morte implicherebbe la fine dell'assurdo, poiché implicherebbe fare il “salto”, cioè, proporre una soluzione di compromesso al problema dell'assurdo per eludere la lotta che questo porta con sé. È interessante come, salvando le differenze tra i due autori, il fatto della morte continui a provocare in loro un certo tipo di limitazione inerente all'esistenza umana come tale.

Infine, sarebbe interessante puntualizzare la relazione delle loro posizioni con il suicidio come tale. Per Camus, suicidarsi implicherebbe fare il “salto” verso la scomparsa della soggettività come termine che integra il romanzo assurdo che è l'esistenza, cioè, che l'uso del salto come cancellazione dell'assurdo risulterebbe essere l'architettura fondamentale dell'atto suicida, mentre, per Sartre, questa decisione sarebbe cadere nell'assurdo poiché implicherebbe inclinarsi verso una nihilizzazione che provoca che non possano darsi in futuro altre nihilizzazioni successive, cioè, che cancella il progetto particolare del per-sé, sia il primario sia i secondari derivati da questo.

In entrambi, il suicidio opera come un'abolizione di questa contraddizione di cui si parlava in precedenza, poiché, in Camus, implicherebbe una cancellazione dell'assurdo come qualità inerente all'esistenza, e in Sartre implicherebbe un atto che destemporalizza, cioè, un'azione la cui finalità risulta nell'annullare tutte le future possibilità del per-sé.

In una certa misura, entrambi propongono di parlare della morte umana collegata a una certa idea di absurdità, ma il suicidio, per quanto denotato nelle sezioni precedenti, opera da cerniera per queste prospettive: nella prospettiva sartriana, la questione si delinea nel fatto che il futuro è ciò che mantiene vivo l'essere, mentre per Camus è il suo presente, la sua lotta. Per concludere, si dirà che il suicidio è una risposta assurda, o no, a seconda del metro con cui lo si misura o del filtro con cui lo si guarda.

4.13.1 Marcuse ed “Il grande rifiuto”

Per Marcuse, la libertà non può essere meramente “ontologica” nel senso tradizionale della parola del filosofo, perché rendere la libertà “ontologica” significa davvero cospirare con l'ideologia: indipendentemente dalla situazione

economica o politica in cui si trova il per-sé, uno è ancora libero di agire diversamente e uno è ancora responsabile della scelta delle proprie azioni.

Tuttavia, se tale fondazione "ontologica" per la libertà è in qualche modo più primordiale della libertà politica, economica o sociale, allora questo può portarci ad accettare il nostro "ruolo" già predefinito nella società. Dopotutto, se Pierre (il famoso esempio del cameriere nel capitolo di Sartre sulla cattiva fede (Mauvaise Foi) in "L'essere e il nulla") è un per-sé che "finge" solo di essere un cameriere allora non sente di essere ridotto a un mero strumento: un servitore di cibo.

Ma come nota Marcuse quando Pierre recita "questo ruolo prescritto nel gioco, (interpretando un cameriere del caffè) né il suo ruolo né la sua interpretazione sono di sua libera scelta." (Marcuse, 1948). Accettare una semplice definizione ontologica della libertà può infine significare voltare le spalle alla vera libertà: liberazione politica, economica, sociale e persino biologica. La nozione sartriana di morte come ciò che è "fuori dalla libertà," mette tra parentesi i fattori più importanti che costituiscono chi siamo, cioè il nostro corpo, il nostro lascito e persino la nostra morte. Per Marcuse, la morte può essere un simbolo di libertà; una fonte di ispirazione ed in effetti un obiettivo degno per l'essere umano impegnato in quella che Marcuse chiama il "Grande Rifiuto."

Il concetto di Marcuse del "Grande Rifiuto" è notoriamente e volutamente ambiguo. Un modo di comprendere questo concetto è pensare al Grande Rifiuto come un nuovo ethos per il soggetto moderno. "Il Grande Rifiuto" è un rifiuto consapevole di accettare rappresentazioni pessimistiche e ciniche dell'umanità e della società moderna in generale. È rifiutare di accettare interpretazioni cosiddette "realistiche" o "pragmatiche" di come funziona la società e l'essere umano al suo interno. In altre parole, è credere nelle possibilità utopiche.

Il concetto di "Grande Rifiuto" di Herbert Marcuse, che implica una ribellione contro le rappresentazioni pessimistiche e ciniche della società e dell'essere umano, può essere complessamente e sfaccettatamente collegato al tema del suicidio. Marcuse promuove una ribellione contro le strutture oppressive e repressive della società contemporanea, aspirando alla realizzazione di una società utopica in cui ogni individuo possa esprimere pienamente i propri desideri e bisogni senza repressioni. Questa prospettiva marcusiana richiede un'analisi approfondita del suicidio, inteso come possibilità di autodeterminare la propria vita e scegliere liberamente di morire.

In primo luogo, il "Grande Rifiuto" di Marcuse è un rifiuto delle condizioni esistenti che limitano la libertà umana e soffocano il potenziale creativo e liberatorio degli individui. Marcuse vede la società contemporanea come intrinsecamente repressiva, in cui le istituzioni e le norme sociali perpetuano un controllo che va oltre le necessità di base, estendendosi alla sfera dei desideri e dei bisogni umani. Questo controllo produce una condizione di alienazione, in cui gli individui sono separati dalle loro potenzialità autentiche e dal loro vero sé.

Nella sua analisi, Marcuse sottolinea la necessità di una trasformazione radicale della società, che liberi gli individui dalle catene della repressione e permetta loro di realizzare un'esistenza autentica e pienamente sviluppata. Questo richiede una forma di ribellione che non è solo politica ed economica, ma anche esistenziale. Il "Grande Rifiuto" è quindi una negazione dell'ordine esistente in tutte le sue manifestazioni, una negazione che mira a creare lo spazio per una nuova realtà.

Collegando questo al tema del suicidio, si può argomentare che, in un contesto di repressione estrema, il suicidio possa essere visto come un atto ultimo di autodeterminazione. In una società che limita drasticamente le possibilità di realizzazione personale e soffoca i desideri autentici, il suicidio potrebbe essere interpretato come un rifiuto radicale delle condizioni imposte e una rivendicazione del controllo finale sulla propria esistenza. È un gesto che esprime una negazione completa dell'ordine repressivo, anche se in un modo che pone fine all'individuo stesso.

Tuttavia, questa interpretazione deve essere trattata con cautela. Marcuse stesso non promuove il suicidio come soluzione; piuttosto, egli auspica una trasformazione sociale che elimini le condizioni che potrebbero portare gli individui a considerare il suicidio.

La ribellione che Marcuse invoca è una ribellione viva, che mira alla creazione di una nuova società in cui le persone possano vivere pienamente. Il suicidio, in questa prospettiva, potrebbe essere visto come una tragica conseguenza della repressione estrema, un segnale della necessità di cambiamento piuttosto che una soluzione in sé.

Inoltre, il suicidio può essere visto come una risposta alla mancanza di speranza, una manifestazione di disperazione di fronte a un sistema percepito come immutabile. Marcuse, al contrario, vede la speranza nella possibilità di trasformazione.

Il "Grande Rifiuto" è, in ultima analisi, un'affermazione della possibilità di un futuro diverso, un futuro in cui gli individui non siano più costretti a scegliere tra la repressione e la morte, ma possano vivere in una società che permette la piena espressione del loro essere.

Quindi, mentre il suicidio può essere visto come un rifiuto delle condizioni oppressive, il "Grande Rifiuto" di Marcuse cerca di andare oltre, immaginando e lavorando per una società in cui tali condizioni non esistano più. La connessione tra il "Grande Rifiuto" e il suicidio sta nell'enfasi sulla necessità di autodeterminazione e di liberazione dalle strutture oppressive, ma diverge significativamente nelle soluzioni proposte: il suicidio come fine della sofferenza individuale contro la trasformazione sociale come via per la liberazione collettiva.

4.13.2 Eros e Civiltà

Il libro di Marcuse *Eros e Civiltà* può essere interpretato come uno sforzo continuo da parte di Marcuse per dimostrare perché dobbiamo rifiutare il resoconto piuttosto deprimente e distopico della condizione umana presentato da Freud in *Il disagio della civiltà*. Secondo Freud, l'animale umano non può mai sfuggire alla sua infelicità nella civiltà. Gli esseri umani sono semplicemente manifestazioni concrete della battaglia epica ed eterna che si combatte continuamente tra Eros (l'istinto d'amore) e Thanatos (l'istinto di morte).

Secondo Freud, l'istinto di morte (Thanatos) è una forza fondamentale e distruttiva che guida gli esseri umani verso la cessazione della tensione e il ritorno a uno stato di non-esistenza.

Questo impulso si manifesta sia a livello ontogenetico (individuale) che filogenetico (della specie). Ontogeneticamente, l'individuo lotta costantemente per conciliare i desideri libidinali dell'Es con le restrizioni imposte dall'Io attraverso il Principio di Realtà.

Questa lotta incessante porta a una frustrazione cronica, poiché l'Io non può mai soddisfare completamente i desideri dell'Es. Alla fine, questa frustrazione può diventare insopportabile, spingendo l'individuo verso la morte come mezzo per raggiungere uno stato di pace eterna.

Filogeneticamente, la stessa dinamica si osserva nel corso dell'evoluzione della civiltà. Il Principio di Prestazione costringe gli individui a sacrificare il piacere immediato per il progresso e la stabilità della società, reindirizzando l'energia libidinale verso il lavoro e la produttività.

Questo sacrificio perpetuo genera una repressione costante che si accumula nel tessuto della civiltà, producendo una spinta collettiva verso la morte e la distruzione come un modo per sfuggire alla tensione e alla frustrazione.

Marcuse contesta l'idea che la lotta tra Eros e Thanatos sia eterna e ineluttabile. Propone invece che attraverso il progresso tecnologico e sociale, è possibile creare una civiltà in cui ogni desiderio e bisogno possa essere soddisfatto. In questa visione utopica, l'individuo non sarebbe più soggetto al Principio di Prestazione o al Principio di Realtà, permettendo una liberazione delle energie creative e una piena realizzazione dei desideri umani.

Nell'ambito della riflessione freudiana, il suicidio può essere visto come una manifestazione estrema di Thanatos. È l'atto ultimo di resa alla frustrazione e alla repressione cronica che caratterizzano l'esistenza umana secondo Freud. Il suicidio diventa un mezzo per porre fine alla sofferenza e raggiungere uno stato di pace, eliminando la tensione tra i desideri dell'Es e le restrizioni imposte dall'Io e dalla società.

Per Marcuse, invece, il suicidio non è una soluzione auspicabile. Egli vede nella trasformazione sociale e tecnologica la possibilità di superare le condizioni che portano alla frustrazione e alla repressione. In una società utopica, liberata dalle catene del Principio di Prestazione e del Principio di Realtà, gli individui potrebbero realizzare pienamente i loro desideri senza ricorrere a soluzioni estreme come il suicidio. La creatività, il gioco e la sperimentazione sessuale diventerebbero i nuovi fondamenti della civiltà, eliminando le cause profonde della spinta verso Thanatos.

Mentre Freud potrebbe vedere nel suicidio una manifestazione dell'istinto di morte (Thanatos) come risposta alla frustrazione e alla repressione cronica, Marcuse propone una via alternativa attraverso la trasformazione radicale della società. Superando le condizioni oppressive descritte da Freud, sarebbe possibile creare una civiltà in cui la lotta tra Eros e Thanatos sia finalmente risolta in modo positivo, eliminando la necessità di ricorrere al suicidio come mezzo per raggiungere la pace.

4.13.3 Tra Marcuse e Sartre

Il Principio di Prestazione, che dice che dobbiamo soddisfare il bisogno prima del desiderio, che dobbiamo reprimere il desiderio per esistere, non è più la legge fondamentale della sopravvivenza umana. Non si applica più all'animale umano. La sorta di repressione "necessaria" che incontriamo ora è molto diversa da quella che affrontava l'uomo primitivo. Non è una forma di repressione necessaria per la sopravvivenza, ma piuttosto una interamente di nostra creazione.

Questa reinterpretazione storica del Principio di Prestazione è ciò che Marcuse chiama "Repressione in Surplus". La Repressione in Surplus è una forma di repressione che, semplicemente, crea "bisogni" che non sono realmente necessari (cioè surplus) ma che richiedono soddisfazione a grande costo per la felicità dell'individuo in questione. Una tale forma di repressione impedisce la liberazione perché ci illude facendoci credere che ciò che è meramente "extra" e in effetti superfluo è in realtà un bisogno fondamentale della vita.

Ci sono molte diverse forme di Repressione in Surplus, che vanno da quelle auto-imposte, a quelle imposte dalla cultura, e, come Marcuse investiga in *L'uomo a una dimensione*, quelle imposte dall'industria pubblicitaria. Ma la forma più stordente di Repressione in Surplus che ci impedisce di rifiutare interpretazioni pessimistiche della condizione umana è quella della morte.

Marcuse afferma: "Il fatto bruto della morte nega una volta per tutte la realtà di un'esistenza non repressiva. L'individuo è rassegnato prima che la società lo costringa a praticare metodicamente la rassegnazione."²⁹⁴

L'analisi di Sartre sulla morte si presta a questo tipo di rassegnazione. Non solo morirò, ma la mia vita, le scelte che faccio, le cose che ho realizzato, sono veramente prive di significato poiché l'Altro può reinterpretare queste cose in un modo completamente diverso da come io le ho interpretate.

Quindi, non solo questa relazione antagonista tra me stesso, gli altri e l'ambiente esiste mentre sono vivo (come Sartre spiega molto vividamente con l'esempio del crinale roccioso), ma continua anche quando sono morto.

²⁹⁴ Marcuse, 1966.

Ma se la mia stessa morte rimuove tutto il significato dalla vita, allora come può la mia vita avere significato mentre sono vivo? Sartre non può rispondere a questa domanda. E poiché non può rispondere, la sua posizione etica e tutte le posizioni etiche esistenziali che condividono la stessa posizione sartriana riguardo alla libertà e alla morte sono, afferma audacemente Marcuse, senza valore.

Questa rassegnazione alla morte e la percezione della vita come priva di significato possono portare gli individui a considerare il suicidio come un mezzo per sfuggire a questa condizione insostenibile.

Vedere l'ambiente e l'Altro in termini conflittuali e antagonisti significa sostituire l'ontologia con l'ideologia. È "tradire la promessa dell'Utopia". Questo è stato chiaro nella relazione tra l'Altro e il morto.

Sartre scrive: "Ma il fatto della morte, senza essere precisamente alleato a nessuno dei due avversari (io e l'Altro) in questo stesso combattimento, dà la vittoria finale al punto di vista dell'Altro trasferendo il combattimento ed il premio a un altro livello - cioè, sopprimendo improvvisamente uno dei combattenti."²⁹⁵

Tuttavia, questa visione pessimistica sia in termini della nostra relazione con gli Altri sia di come l'Altro vede la mia morte cospira con "i poteri che sono". E "i poteri che sono", scrive Marcuse, hanno una profonda affinità con la morte; la morte come simbolo di non libertà, di sconfitta. La teologia e la filosofia oggi competono l'una con l'altra nel celebrare la morte come categoria esistenziale: pervertendo il fatto biologico in essenza ontologica, conferiscono benedizioni trascendentali sulla colpa dell'umanità che aiutano a perpetuare.

Quello che Marcuse vuole invece sottolineare sono le interrelazioni dinamiche e progressive che esistono tra gli esseri umani e il loro ambiente. Pertanto, non dovremmo affrontare l'en-soi come qualcosa di ostile e ostruzionistico ai nostri progetti, piuttosto dobbiamo riconoscere - proprio come Marx riconobbe nel 1845 - che "la cosa, la realtà... è un'attività umana sensibile, pratica".

Cioè, quando "affrontiamo" il mondo esterno, stiamo davvero affrontando noi stessi, perché questa attività sensibile a cui Marx si riferisce è sempre dialettica: c'è un rapporto dinamico tra l'ambiente, gli altri e me. Le relazioni che stabilisco tra me stesso e altre cose, altre persone e le relazioni che tutti abbiamo

²⁹⁵ Sartre, 1956.

con la società nel suo insieme, sono reciproche, dinamiche e, soprattutto, mutevoli. Sono "strumentali" o "conflittuali" solo se desideriamo che lo siano.

È solo enfatizzando ed educando i nostri simili riguardo a questa intuizione fondamentale sulla condizione umana che ci permetterà, collettivamente, come società e come specie, di rifiutare di accettare la morte come limite naturale. Anzi, ciò potrebbe persino significare rifiutare di accettare la morte come concetto. La morte diventerebbe allora una non-categoria: un semplice flatus vocis. Anche quando morti, sembra suggerire Marcuse, dobbiamo rifiutarci di arrenderci.

Dobbiamo esclamare: "Non sarò preda dell'Altro". Così, i morti non sono "preda dei vivi" ma piuttosto fratelli e sorelle caduti che hanno combattuto, lottato e dato la loro vita per l'emancipazione umana. Solo con questa risposta marcusiana, questo rifiuto di accettare la morte come limite, che ci permetterà, collettivamente, di dichiarare guerra alla morte e vincere per l'umanità il suo più grande traguardo, vale a dire, la conquista della morte stessa. In questo contesto, il suicidio, anziché essere una resa, può essere visto come una tragica manifestazione dell'incapacità di vedere alternative alla repressione e alla rassegnazione alla morte come fine ultimo.

TERZA PARTE: Emil Cioran

5.1.1 Introduzione a Emil Cioran

Emil Cioran, filosofo e scrittore di origine romena, ha lasciato un'impronta indelebile nel panorama della filosofia del XX secolo con il suo pensiero profondamente pessimista e la sua prosa aforistica. Nacque nel 1911 a Rășinari, in Romania, e trascorse gran parte della sua vita in Francia, dove scrisse in francese e acquisì una notorietà internazionale. La sua opera esplora temi complessi quali l'angustia esistenziale, la disperazione e, in modo particolare, il suicidio.

Emil Cioran (1911–1995) fu un filosofo e scrittore di origine romena, autore di una ventina di libri di una bellezza selvaggia e inquietante. È un saggista nella migliore tradizione francese e, sebbene il francese non fosse la sua lingua madre, molti lo considerano uno dei più grandi scrittori in quella lingua. Il suo stile di scrittura è capriccioso, non sistematico, frammentario; è celebrato come uno dei grandi maestri dell'aforisma. Ma il "frammento" per Cioran era più di uno stile di scrittura: era una vocazione e uno stile di vita; si definiva "un uomo di frammento".²⁹⁶

Cioran spesso si contraddice, ma questo è il minore dei suoi problemi. Per lui, la contraddizione non è neanche una debolezza, ma il segno che una mente è viva. Scrivere, credeva, non è questione di coerenza, né di persuasione o di intrattenere il lettore; scrivere non è nemmeno questione di letteratura. Per Cioran, come per Montaigne secoli prima, scrivere ha una funzione performativa distintiva: si scrive non per produrre un corpo di testi, ma per agire su sé stessi; per ricomporsi dopo un disastro personale o per uscire da una profonda depressione; per venire a patti con una malattia mortale o per piangere la perdita di un amico caro.

Si scrive per non impazzire, per non uccidere sé stessi o gli altri. In una conversazione con il filosofo spagnolo Fernando Savater, Cioran dice in un momento: "Se non avessi scritto, sarei potuto diventare un assassino."²⁹⁷ Scrivere è una questione di vita o di morte. L'esistenza umana, nella sua

²⁹⁶ Cioran, 2014.

²⁹⁷ Valladares, 2010.

essenza, è angoscia e disperazione infinite, e scrivere può rendere le cose un po' più sopportabili. "Un libro," diceva Cioran, "è un suicidio rinviato."²⁹⁸

Cioran scrisse per sfuggire alla morte più e più volte. Compose il suo primo libro, *Sulle cime della disperazione*²⁹⁹, quando aveva 23 anni, in poche settimane, mentre soffriva di una terribile insonnia. Il libro, che rimane uno dei suoi migliori sia in romeno che in francese, segnò l'inizio di un forte legame nella sua vita tra scrittura e insonnia:

"Non sono mai riuscito a scrivere se non in mezzo alla depressione [cafard] provocata dalle mie notti di insonnia. Per sette anni ho dormito a malapena. Ho bisogno di questa depressione, e anche oggi, prima di sedermi a scrivere, ascolto un disco di musica zingara triste dell'Ungheria."³⁰⁰

Che Cioran sia un pensatore non sistematico non significa che il suo lavoro manchi di unità; al contrario, esso è mantenuto saldamente unito non solo dal suo stile e modo di pensare unici, ma anche da un insieme distintivo di temi filosofici, motivi e idiosincrasie.

Tra questi, il fallimento occupa un posto centrale. Cioran era ossessionato dal fallimento: lo spettro del fallimento pervade la sua opera a partire dal suo primo libro romeno e, per tutta la vita, non si allontanò mai dal fallimento. Lo studiò da angolazioni varie e in momenti diversi, come fanno i veri intenditori, e lo cercò nei luoghi più inaspettati. Non solo gli individui possono finire come fallimenti, credeva Cioran, ma anche le società, i popoli e i paesi. Soprattutto i paesi. "Ero affascinato dalla Spagna," disse una volta, "perché offriva l'esempio del fallimento più spettacolare. Il più grande paese del mondo ridotto a uno stato di decadenza così grande!"³⁰¹

Il fallimento pervade tutto. Grandi idee possono essere macchiate dal fallimento, e così possono essere i libri, le filosofie, le istituzioni e i sistemi politici. La condizione umana stessa è per Cioran solo un altro progetto fallito: "Non volendo più essere un uomo," scrive in *Il disagio di esistere*³⁰², "sto sognando un'altra forma di fallimento." L'universo è un grande fallimento, e così è stessa la vita. "Prima di essere un errore fondamentale," dice Cioran, "la vita è un fallimento di gusto che né la morte né la poesia riescono a correggere." Il

²⁹⁸ Cioran, 2014.

²⁹⁹ *Pe culmile disperării*, 1934.

³⁰⁰ Cioran, 2014.

³⁰¹ Cioran, 2020.

³⁰² *De l'inconvénient d'être né*, 1973.

fallimento regna nel mondo come il capriccioso Dio dell'Antico Testamento. Uno degli aforismi di Cioran recita: "‘Hai fatto male a contare su di me.’ Chi può parlare in questi termini? Dio e il Fallimento."³⁰³

Cioran poteva parlare così bene di fallimento perché lo conosceva intimamente. Cioran fu qualcuno che nella sua gioventù si coinvolse in progetti politici catastrofici (di cui si pentì per tutta la vita), che cambiò paese e lingua e dovette ricominciare tutto da capo, che fu un perpetuo esiliato e visse una vita marginale, che era quasi sempre disoccupato e quasi sempre sul punto di cadere nella povertà.

Doveva aver sviluppato una profonda familiarità con il fallimento, persino un talento per esso. Sapeva apprezzare un caso di fallimento degno di nota, come osservare il suo sviluppo e assaporarne la complessità. Perché il fallimento è irriducibilmente unico: le persone di successo tendono sempre a sembrare uguali, ma coloro che falliscono, falliscono in modi così diversi. Ogni caso di fallimento ha una fisionomia e una bellezza tutta sua, e ci vuole un sottile intenditore come Cioran per distinguere un fallimento apparentemente banale ma in realtà grande da uno rumoroso ma mediocre.

Incontrò il fallimento per la prima volta nella sua terra natale, tra i suoi connazionali romeni. Cioran nacque e crebbe in Transilvania, una provincia che per lungo tempo era stata parte dell'Impero Austro-Ungarico e solo di recente, nel 1918, era diventata parte del regno rumeno. Come studente di filosofia, Cioran entrò in contatto con alcuni delle migliori menti di Bucarest. La miscela di brillantezza intellettuale e un senso marcato di fallimento personale che alcuni di loro mostrava guadagnò la sua ammirazione incondizionata e perpetua:

"A Bucarest ho incontrato molte persone, molte persone interessanti, soprattutto falliti, che si presentavano al caffè, parlando senza sosta e non facendo nulla. Devo dire che, per me, queste erano le persone più interessanti. Persone che non hanno fatto nulla per tutta la vita, ma che altrimenti erano brillanti."³⁰⁴

Per il resto della sua vita, Cioran rimase segretamente debitore a quella terra di fallimento che era il suo paese. E aveva ragione a farlo. Perché i romeni intrattengono un rapporto unico con il fallimento; proprio come gli eschimesi hanno innumerevoli parole per la neve, la lingua romena sembra avere altrettante

³⁰³ Cioran, 1998.

³⁰⁴ Cioran, 2014.

per il fallimento. Una delle costruzioni verbali più frequentemente utilizzate in rumeno, che Cioran adorava, è *n-a fost să fie* (letteralmente, “non era destinato a essere,” ma con forti connotazioni di predestinazione).

Cioran era famoso per essere un misantropo, ma se c'era un tipo umano per cui aveva comprensione e compassione, era il *raté*, il fallito. Nel 1941, già a Parigi, confessa a un amico romeno: “Mi piacerebbe scrivere una Filosofia del Fallimento, con il sottotitolo Per l'uso esclusivo del popolo romeno, ma non credo che riuscirò a farlo.”³⁰⁵

Ogni volta che Cioran guardava indietro alla sua gioventù, ricordava sempre, con una miscela di fascino, tenerezza e ammirazione, i grandi perdenti e il continuo spettacolo del fallimento che incontrava a Bucarest. Come scrittore emergente, la scena letteraria del paese certamente lo attirava, ma non quasi tanto quanto la sua scena del fallimento: “I miei migliori amici in Romania non erano affatto scrittori, ma falliti.”³⁰⁶

Il professore di filosofia all'Università di Bucarest che ebbe l'influenza più decisiva sul giovane Cioran, Nae Ionescu (1890–1940), era secondo gli standard abituali un fallimento spettacolare. Non pubblicò libri, le sue lezioni erano spesso plagiate o improvvisate sul momento, e a volte non si presentava alle lezioni perché “non aveva nulla da dire.” La sua pigrizia era leggendaria. Ciò nonostante, Ionescu era una delle menti più brillanti della sua generazione, un “genio,” secondo molti resoconti di prima mano. Sempre filosofo, Ionescu sviluppò anche una piccola teoria del fallimento (che, opportunamente, preferì non pubblicare).³⁰⁷

Nel 1933, Cioran era già una stella nascente nella letteratura romena, avendo, anche come studente universitario, contribuito con alcuni saggi notevolmente originali a diverse pubblicazioni del paese. Ora, queste riviste chiedevano di più da lui; volevano, in particolare, una copertura della scena politica tedesca. In un dispatch inviato alla rivista settimanale *Vremea* (dicembre 1933), Cioran scrisse, penna saldamente in mano: “Se c'è qualcosa che mi piace del nazismo, è il culto dell'irrazionale, l'esaltazione della pura vitalità, l'espressione virile della forza, senza spirito critico, freno o controllo.”

³⁰⁵ Cioran, 2020.

³⁰⁶ Cioran, 2020.

³⁰⁷ Diaconu, 2011.

Abusando di un cliché molto amato dai nemici della democrazia liberale ovunque, Cioran qui compatisce una Europa "decadente" ed "effeminata" contro una Germania orgogliosamente "maschile", tutta muscoli, rumore e furia. Hitler è chiaramente l'uomo al comando, e Cioran è opportunamente impressionato. Alcuni mesi dopo (luglio 1934), in un altro dispatch per la stessa rivista, non esitò a esprimere la sua ammirazione sfrenata per colui che aveva le palle: "Tra tutti i politici di oggi, Hitler è quello che mi piace e ammiro di più." Eppure, il peggio deve ancora venire.

Cioran è così affascinato dall'ordine "virile" stabilito da Hitler in Germania che non ne ha mai abbastanza, e desidera una versione di esso trapiantata nel suo paese natale. In una lettera a un altro amico, Petru Comarnescu (dicembre 1933), scrisse:

"Condivido molte delle cose che ho visto qui e sono convinto che la nostra innata inutilità potrebbe essere soffocata, se non estirpata, da un regime dittatoriale. In Romania, solo il terrore, la brutalità e l'ansia infinita potrebbero portare a qualche cambiamento. Tutti i romeni dovrebbero essere arrestati e picchiati a sangue; solo dopo una simile bastonatura un popolo superficiale potrebbe fare la storia."

Problemi di interesse pubblico sono spesso mescolati in Cioran con questioni di natura più personale. Subito dopo questa dettagliata ricetta per aiutare i suoi connazionali a "fare storia," inserisce una nota piuttosto personale: "È orribile essere romeno," scrive. Come romeno, "non conquistasti mai la fiducia delle donne e le persone serie ti sorridono con disprezzo; quando vedono che sei intelligente, pensano che tu sia un imbroglione."³⁰⁸

Questa confessione, per quanto indiretta, ci immerge nel dramma della situazione del giovane Cioran. Questo dramma si sviluppa su più livelli. In primo luogo, sembra essersi formata nella sua mente un'idea bizzarra che non può separare il suo valore personale dai meriti storici della comunità nazionale a cui appartiene. In secondo luogo, misurando il valore di quella comunità, la trova carente e gravemente.

Storicamente, pensa Cioran, la Romania è una "nazione fallita," e il suo fallimento non può che riflettersi su tutti i romeni. In effetti, come se non fosse abbastanza grave, uscire non è un'opzione, poiché "la separazione dalla propria

³⁰⁸ Cioran, 2014.

nazione porta al fallimento" c'è fallimento dentro, ma ancor più fallimento fuori. Così, a una giovane età, Cioran riesce a rinchiudersi in un'impasse esistenziale molto serio. Che questo dramma sia in gran parte frutto del suo stesso fare non lo rende meno doloroso. Al contrario, è qualcosa che lo ferirà profondamente e influenzerà il suo lavoro. La pratica del fallimento può essere un affare sanguinoso.

È questo dramma "il dramma dell'insignificanza," come lo chiamerà più tardi Cioran, che sta dietro al libro che pubblica subito dopo il suo ritorno dalla Germania: *La trasfigurazione della Romania*.³⁰⁹ Lo scrive, soprattutto, per trattare un orgoglio ferito. Questo succede a chi nasce in una "piccola cultura": il loro orgoglio è sempre ferito. "Non è affatto comodo essere nato in un paese di seconda classe," nota. "La lucidità diventa tragedia." Si sente così schiacciato dallo status culturale minore del suo paese che, per alleviare il dolore, non esiterebbe a vendere la sua anima: "Darei volentieri metà della mia vita se potessi vivere con la stessa intensità quella che anche il più insignificante dei greci, romani o francesi ha vissuto anche solo per un momento al culmine della loro storia." (Cioran, 1990).

Reinventarsi, diventare qualcun altro solo per affrontare il *désespoir d'être roumain*, è qualcosa che Cioran farà per tutta la vita; l'auto-alienazione diventerà una seconda natura per lui. In *La tentazione di esistere*, uno degli aforismi recita: "In continua ribellione contro la mia discendenza, ho trascorso tutta la mia vita volendo essere qualcun altro: spagnolo, russo, cannibale — qualsiasi cosa, tranne ciò che ero."³¹⁰

Poteva perdonare a Dio molte cose, ma mai per averlo fatto romeno. Essere romeno non è un fatto biografico, ma una catastrofe metafisica, una tragedia personale di enormi proporzioni. "Come si può essere romeni?" si chiede Cioran esasperato. Come si può essere qualcosa così vicino al nulla, così improbabile da esistere? In *La trasfigurazione della Romania*, descrive i suoi connazionali come troppo "mediocri, lenti, rassegnati, comprensivi," terribilmente ben educati. Per quanto possa, Cioran non può accettare un popolo del genere come proprio. Impossibilmente passivi e auto-referenziali, i romeni hanno perso tutte le occasioni per lasciare una traccia significativa nel mondo. La Romania è un paese che ha dormito attraverso la storia.

³⁰⁹ *Schimbarea la față a României*, 1936.

³¹⁰ Cioran, 1995.

Ma Cioran non è altro che contraddittorio. Altrove nel libro ama "con un odio pesante" il passato della Romania e ha grandi sogni per il suo futuro. Immagina nientemeno che "una Romania con la popolazione della Cina e il destino della Francia." Il paese va bene ha solo bisogno di un po' di scuotimento qua e là; soprattutto, deve essere "spinto" nella storia. Cosa significhi esattamente Cioran non lo dice, ma ci dà un accenno quando assicura che può "amare solo una Romania in delirio."³¹¹

E per fini così elevati, qualsiasi mezzo è giustificato, vero? Come lo stesso Cioran afferma: "Tutti i mezzi sono legittimi per un popolo che apre una strada per sé nel mondo. Terrore, crimine, bestialità e perfidia sono bassi e immorali solo nella decadenza [...] se assistono all'ascesa di un popolo, sono virtù. Tutti i trionfi sono morali."³¹² Ancora una volta, la politica del testosterone, l'erotismo del potere crudo. Solo una dittatura dell'irrazionale, simile a quella che Cioran ha visto in Germania, può salvare questo paese da sé stesso.

Nel giro di pochi anni, quando il movimento fascista romeno, la Guardia di Ferro, violento e antisemita, raggiunse il potere per alcuni mesi alla fine del 1940, Cioran lo avallò, sebbene in modo ambiguo. Una "Romania in delirio," di cui sognava, stava finalmente prendendo forma, ed era uno spettacolo brutto: gli ebrei romeni venivano cacciati e assassinati a sangue freddo, le loro proprietà saccheggiate e bruciate, mentre la popolazione civile era sottoposta a un brutale lavaggio del cervello di stampo religioso-fondamentalista.

A quel punto, Cioran era già in Francia, reinventandosi in un'altra lingua. Tuttavia, durante un breve viaggio di ritorno a casa, in un contributo dedicato alla memoria del leader fondatore del movimento, Corneliu Zelea Codreanu³¹³, che lesse alla radio nazionale, Cioran pontificò:

"Prima di Corneliu Codreanu, la Romania era solo un Sahara abitato... Ho avuto solo poche conversazioni con Corneliu Codreanu. Dal primo momento mi resi conto che stavo parlando con un uomo in un paese di scarti umani... Il Capitano non era 'intelligente,' il Capitano era profondo."³¹⁴

Questo profondo "Capitano" era, tra le altre cose, un rabido antisemita; difendeva apertamente l'assassinio politico e lui stesso era un assassino politico.

³¹¹ Cioran, 1990.

³¹² Cioran, 1990.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Cioran, 1990.

Sullo sfondo di una cultura democratica precaria nella Romania tra le due guerre, aiutato dal carisma personale e dalla mancanza totale di scrupoli, Codreanu portò quasi da solo il paese verso il caos negli anni '30. E ora Cioran lo stava lodando.

Quando egli si confrontò per la prima volta con l'enormità della sua posizione politica pro-fascista, subito dopo la fine della guerra, quasi non riconobbe più *La trasfigurazione della Romania* e il suo giornalismo politico. Gli orrori della guerra, l'enormità dell'Olocausto, in cui morirono alcuni dei suoi amici ebrei, lo svegliarono bruscamente; quei testi gli dovevano ora sembrare cose da incubo. Poi, l'andamento del tempo lo fece vedere le cose sempre più chiaramente. "A volte mi chiedo se fossi davvero io a scrivere questi deliri che citano," scrive nel 1973, in una lettera a suo fratello. "L'entusiasmo è una forma di delirio. Una volta avevamo questa malattia, dalla quale nessuno vuole credere che ci siamo ripresi."

In un piccolo testo postumo, *La mia patria*³¹⁵, Cioran si riferisce ai contenuti de *La trasfigurazione della Romania* come "i deliri di un pazzo furioso." Questo, detto per inciso, è il risultato di una intensa pratica del fallimento: prima di renderti conto, porti al mondo un'altra persona. Un giorno cerchi te stesso nello specchio solo per scoprire qualcun altro che ti guarda.

Non è mai facile incasellare Cioran, ma quando si tratta del suo passato politico è quasi impossibile. Non aiuta il fatto che, al di là di vaghe allusioni ai "deliri" e all'"entusiasmo" della sua giovinezza, il Cioran successivo fosse generalmente riluttante a toccare "quegli anni". E per buone ragioni: sapeva fin troppo bene cosa c'era. In un'altra lettera a suo fratello, Cioran scrive: "Lo scrittore che ha fatto delle stupidaggini nella sua giovinezza, al suo debutto, è come una donna con un passato vergognoso. Mai perdonato, mai dimenticato." (Cioran, 2020). Fino alla fine dei suoi giorni, il suo coinvolgimento politico nella Romania tra le due guerre rimarrà la maggiore vergogna di Cioran.

Quando tornò dalla Germania, nel 1936, Cioran fece una breve esperienza come insegnante di filosofia in un liceo di Braşov, in Romania centrale. Anche questo fu un fallimento spettacolare, l'ultimo tentativo che fece di mantenere un lavoro a tempo pieno. Durante una lezione di logica, per esempio, Cioran diceva agli studenti che tutto nell'universo era irrimediabilmente malato, compreso il principio di identità. Quando uno studente gli chiese: "Cos'è l'etica,

³¹⁵ *Mon Pays*, 1996.

signore?", Cioran rispose che non doveva preoccuparsi, che non esisteva tale cosa come l'etica. Le sue lezioni erano in uno stato perpetuo di caos, e gli studenti erano altrettanto perplessi quanto i suoi colleghi da questo improbabile insegnante. Quando Cioran infine si dimise, il preside, per festeggiare, si ubriacò.³¹⁶

Nel 1937, rendendosi conto che non avrebbe mai potuto distinguersi in quella terra di fallimento, decise di lasciare di nuovo la Romania. Considerò questa decisione come "di gran lunga la cosa più intelligente" che avesse mai fatto. La sua prima scelta era stata la Spagna, quel più "spettacolare esempio di fallimento", così fece domanda per una borsa di studio presso l'Ambasciata Spagnola a Bucarest solo due mesi prima dell'inizio della Guerra Civile Spagnola, e non ricevette mai risposta. Decise dunque che Parigi era il posto giusto per qualcuno con le sue aspirazioni: "Prima della guerra," ricorda, "Parigi era il luogo ideale per far fallire la tua vita, e in particolare i romeni erano famosi per questo."³¹⁷

Cioran tagliò i legami con la Romania e adottò una nuova esistenza. Si diede persino un nuovo nome: E. M. Cioran. A un certo punto, cominciò a scrivere e parlare quasi esclusivamente in francese (usava il romeno solo per imprecazioni, per le quali il francese gli sembrava inadeguato). Tecnicamente, Cioran era venuto a Parigi con una borsa di studio per dottorandi; avrebbe dovuto frequentare le lezioni alla Sorbona e scrivere una dissertazione dottorale su qualche argomento filosofico.

Ma anche mentre richiedeva la borsa di studio, sapeva benissimo che non l'avrebbe mai scritta. Aveva finalmente capito ciò che stava cercando: la vita da parassita! Tutto ciò che gli serviva per vivere in Francia era una tessera studentesca, che gli dava accesso alle mense universitarie a buon mercato. Poteva vivere così per sempre. E così fece, almeno per un po':

"A quarant'anni ero ancora iscritto alla Sorbona, mangiavo alla mensa universitaria e speravo che questo durasse fino alla fine dei miei giorni. Poi fu approvata una legge che proibiva l'iscrizione degli studenti sopra i ventisette anni, e questo mi scacciò da questo paradiso."³¹⁸

³¹⁶ Cioran, 2020.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*.

Ora, espulso dal paradiso dei parassiti, Cioran dovette fare alcuni lavori saltuari. Alcuni dei suoi amici romeni più benestanti (Ionesco, ad esempio) lo aiutavano a volte. Altrimenti doveva fare affidamento sulla gentilezza degli sconosciuti. E Cioran si dimostrò notevolmente flessibile, mantenendo a freno la sua misantropia: sarebbe diventato amico di chiunque gli offrisse la prospettiva di una cena gratuita. È così che conobbe bene le *vieilles dames* di Parigi.

Il suo rigoroso addestramento filosofico gli tornò utile; Cioran si presentava con la sua conversazione squisita e cantava per la sua cena. Poi c'era la scena della chiesa parigina: ogni volta che ne avesse l'opportunità, il dio-dissacratore Cioran si presentava alle celebrazioni della Chiesa Ortodossa Romana per approfittare delle cene gratuite.

Cioran avrebbe fatto qualsiasi cosa, tranne accettare un lavoro. Farlo sarebbe stato il fallimento della sua vita. “Per me,” ricorda un Cioran più anziano, “la cosa principale era salvaguardare la mia libertà. Se avessi mai accettato un lavoro d'ufficio, per guadagnarmi da vivere, avrei fallito.” Per non fallire, quindi, scelse un cammino che la maggior parte delle persone considererebbe incarnazione del fallimento, ma Cioran sapeva che il fallimento è sempre una faccenda complicata. “Ho evitato a ogni costo l'umiliazione di una carriera [...] preferivo vivere come un parassita [piuttosto] che distruggermi mantenendo un lavoro.”³¹⁹

Come tutti i grandi scansafatiche sanno, c'è perfezione nell'inazione: Cioran non solo ne era consapevole, ma l'ha coltivata per tutta la vita. Quando un intervistatore gli chiese dei suoi ritmi lavorativi, Cioran rispose: “Per la maggior parte del tempo non faccio nulla. Sono l'uomo più pigro di Parigi [...] l'unico che fa meno di me è una prostituta senza clienti.”³²⁰

Come qualcuno che intratteneva una relazione così intima con il fallimento, non sorprende che Cioran fosse sospettoso del successo: “C'è qualcosa di ciarlatanesco in chiunque trionfi in qualsiasi campo,” scrisse, e con l'eccezione del Premio Rivarol, rifiutò tutti i premi che l'establishment letterario francese gli conferì. Quando il successo pubblico finalmente lo raggiunse, diede poche interviste e mantenne sempre un profilo basso. “Je suis un ennemi de la gloire” era il suo credo. Di Borges disse una volta: “La sfortuna di essere riconosciuto gli è toccata. Meritava di meglio.” In *La tentation d'exister*, Cioran

³¹⁹ *Ibidem.*

³²⁰ *Ibidem.*

parla di un'“esistenza costantemente trasfigurata dal fallimento” come di un progetto di vita invidiabile. Tale esistenza sarebbe incarnazione della serenità, saggezza in carne e ossa: tutto “lusso, calma e voluttà.”

Il fallimento, quindi, era il compagno più vicino di Cioran, musa fedele, principale ispirazione. Egli guarda il mondo, le persone, gli eventi e le situazioni, attraverso i suoi occhi inflessibili. Può misurare, per esempio, la profondità della vita interiore di qualcuno dal modo in cui affronta il fallimento: “Ecco come riconosciamo l'uomo che ha tendenze verso una ricerca interiore: metterà il fallimento al di sopra di qualsiasi successo.” Perché? Perché il fallimento, secondo Cioran, “sempre essenziale, ci rivela a noi stessi, ci permette di vederci come Dio ci vede, mentre il successo ci allontana da ciò che è più intimo in noi stessi e in tutto.” Fammi vedere come affronti il fallimento e ti dirò di più su di te. Solo “nel fallimento, nella grandezza di una catastrofe, puoi conoscere qualcuno.”³²¹

Qualunque successo abbia avuto, Cioran lo considerava dal punto di vista del suo progetto di vita “fallimentare” e sviluppò l'abitudine di leggere il successo nel fallimento e il fallimento nel successo. Le cose più di successo che ha fatto non sono stati i suoi libri, celebrati e tradotti in tutto il mondo come divennero, né la sua crescente influenza tra persone di gusto filosofico. Neppure il suo status di maestro della lingua francese. “Il grande successo della mia vita,” dice, “è che sono riuscito a vivere senza avere un lavoro. Alla fine dei conti, ho vissuto bene. Ho finto che fosse un fallimento, ma non lo è stato.”³²²

Nei suoi libri, Cioran non smise mai di criticare gli dèi, tranne, potremmo dire, l'iddio del fallimento, il demiurgo degli gnostici. C'è qualcosa di decisamente gnostico nella filosofia anti-cosmica di Cioran e nel modo del suo pensare. Gli spunti, le immagini e le metafore gnostiche permeano il suo lavoro, come hanno notato gli studiosi del gnosticismo. *A Short History of Decay*, *The Temptation to Exist*, e *The New Gods*, scrive Jacques Lacarrière, sono “testi che corrispondono ai lampi più sublimi del pensiero gnostico.” Proprio come gli gnostici di un tempo, Cioran vede la creazione come il risultato di un fallimento divino; la storia umana e la civiltà sono per lui nulla più che “l'opera del diavolo,” il nome alternativo del demiurgo.³²³

³²¹ Cioran, 2014.

³²² Cioran, 2020.

³²³ Lacarrière, 1989.

In *A Short History of Decay*, considera il Dio di questo mondo “incompetente.” “Di tutto ciò che è stato tentato da questo lato del nulla,” si chiede, “c’è qualcosa di più patetico di questo mondo, tranne l’idea che l’ha concepito?” Il titolo francese di uno dei suoi libri più influenti, che in italiano è stato pubblicato come *Il funesto demiurgo*, è rivelatore *Le Mauvais démiurge* (1969):” Qui, con simpatia svelata, Cioran chiama gli gnostici “fanatici del nulla divino” e li loda per aver “compreso così bene l’essenza del mondo caduto.”

Il cosmo è “caduto” per Cioran, ma così è anche il mondo sociale e politico. Perché nulla sfugge al fallimento per questo gnostico del XX secolo. Nel tentativo di trascendere i fallimenti politici della sua giovinezza, cercò di comprenderne il significato più profondo e di incorporare questa comprensione nel tessuto del suo pensiero maturo. Il risultato fu una riflessione più sfumata e un pensatore più umano: i suoi esperimenti con il fallimento avvicinarono Cioran a una provincia dell’umanità alla quale altrimenti non avrebbe avuto accesso, quella degli umiliati e dei vergognosi. Ci si imbatte nei suoi libri francesi in passaggi sul fallimento:

“Al culmine del fallimento, nel momento in cui la vergogna sta per sopraffarci, improvvisamente siamo travolti da una frenesia di orgoglio che dura solo abbastanza a lungo per prosciugarci, per lasciarci senza energia, per abbassare, con le nostre forze, l’intensità della nostra vergogna.” (Cioran, 2020).

La pratica lifelong del fallimento, insieme a una riflessione ossessiva su di esso, alla fine cambiò Cioran. Con l’età divenne più tollerante, più accettante delle follie e delle stranezze degli altri. Non che il Cioran francese divenisse improvvisamente un pensatore “democratico”. Ciò non sarebbe mai potuto succedere a lui; fino alla fine sarebbe rimasto un profeta della “decadenza dell’Occidente,” il pensatore delle nere apprensioni apocalittiche. In *Storia e Utopia* (1960), ad esempio, nota:

“Ogni volta che mi trovo in una città di una certa grandezza, mi stupisco che non scoppino disordini ogni giorno: massacri, carneficine indescrivibili, un caos apocalittico. Come possono così tanti esseri umani coesistere in uno spazio così ristretto senza distruggersi a vicenda, senza odiarsi a morte? Infatti, si odiano, ma non sono all’altezza del loro odio. Ed è questa mediocrità, questa impotenza, che salva la società, che garantisce la sua continuazione, la sua stabilità.”

In qualche modo dovette aver imparato a godere della commedia del mondo, anzi, a partecipare, con alacrità, all'indebolimento del fallimento cosmico. Il pensiero maturo di Cioran mostra una caratteristica peculiare che, in mancanza di un termine migliore, può essere chiamata disperazione gioiosa (Cioran si vede come un "pessimista gioioso"). È lo stesso schema, sempre uguale: qualcosa si rivela scandaloso, semplicemente terribile, eppure in quella stessa terribilità c'è qualcosa che ne mina il senso; la catastrofe, nella misura in cui è esprimibile, porta con sé la sua propria redenzione.

Emil Cioran morì il 20 giugno 1995. In un certo senso, però, era già sul punto di morire molto prima. Negli ultimi anni aveva sofferto di Alzheimer ed era stato ricoverato all'Ospedale Broca di Parigi. All'inizio c'erano solo alcuni segni fastidiosi: un giorno Cioran non riuscì a trovare la via del ritorno a casa dalla città, che conosceva come le sue tasche. Poi cominciò a perdere alcuni dei suoi ricordi; a volte non sembrava avere una chiara percezione di sé. Il suo fantastico senso dell'umorismo sembra fosse l'ultimo a perdersi. Un giorno un passante gli chiese per strada: "Sei forse Cioran?" La sua risposta fu: "Lo ero."³²⁴

Ma i segni diventarono troppo numerosi e gravi: Cioran cominciò a dimenticare ad un ritmo allarmante, e dovette essere ricoverato. Infine, le parole lo abbandonarono: uno dei migliori scrittori del suo tempo, Cioran non poté più nominare le cose più basilari. Poi fu il turno della mente. Alla fine, dimenticò chi era del tutto. Vi è una leggenda che narra, ad certo punto durante la sua lunga e finale sofferenza, in un breve momento di lucidità, nel quale Cioran sussurrò a se stesso: "C'est la démission totale!" Era il grande, ultimo fallimento, e non mancò di riconoscerlo per quello che era.

5.1.2 La sua Concezione del Suicidio

Come visto, lo scrittore rumeno concepiva il fallimento come una condizione esistenziale intrinseca all'essere umano, un destino ineludibile che caratterizza l'intera esperienza di vita. Per lui, l'esistenza era un perpetuo confronto con l'assurdità e la sofferenza, in cui il successo appariva come un'illusione temporanea, destinata inevitabilmente a rivelare la sua vacuità.

³²⁴ Cioran, 2020.

Ogni tentativo di trascendere questa condizione era, secondo Cioran, condannato all'insuccesso, poiché l'essenza stessa della vita è contrassegnata dall'inevitabilità del declino e della sconfitta. Tale visione profondamente pessimistica dell'esistenza si collega intrinsecamente alla sua concezione del suicidio, inteso non tanto come un atto di disperazione, ma come l'ultima forma di libertà e di controllo sull'esistenza stessa.

Il suicidio, secondo Cioran, rappresentava una via di fuga dalla condizione insostenibile del vivere, un gesto estremo attraverso il quale l'individuo poteva affermare la propria autonomia di fronte ad un destino implacabile. Egli vedeva in questo atto una sorta di ribellione finale contro l'assurdità della vita, una decisione che, pur nella sua tragicità, restituiva all'individuo il potere di determinare il proprio destino.

Egli continuava a riflettere sul suicidio ponendo una domanda provocatoria: cosa ci perdiamo escludendo il suicidio dal dibattito pubblico? Per comprendere appieno la posizione di Cioran, è necessario considerare il suicidio non come un'azione concreta, ma come un'opzione esistenziale.

Cioran vedeva il suicidio come un errore temporale e una comprensione errata della vita. Era un errore temporale perché, come affermava lui stesso, "si commette sempre suicidio troppo tardi", avendo già sperimentato il dolore dell'esistenza senza sapere cosa riserva il futuro. L'errore di comprensione consisteva nel fatto che chi considera il suicidio come soluzione non ha riflettuto abbastanza sulla natura dell'esistenza. Solo gli ottimisti falliti, diceva Cioran, si suicidano: "Solo gli ottimisti si suicidano. Gli ottimisti che non riescono più ad esserlo. Gli altri, non avendo ragione di vivere, perché ne avrebbero una per morire?".³²⁵

Questo ottimismo di cui parla Cioran è legato alla tendenza umana di cercare significato nell'esistenza, un tentativo di connettersi a qualcosa di superiore. Chi si suicida è spesso deluso da una realtà che non corrisponde alle sue aspettative. Tuttavia, per Cioran, una persona che riconosce l'assurdità della vita non ha motivo di dare un valore particolare né alla vita né alla morte. Sostenere che la sofferenza renda la vita insopportabile e giustifichi il suicidio è, per Cioran, intellettualmente incoerente: se l'universo è assurdo, non ci sono valori assoluti che rendano la sofferenza qualcosa da evitare a tutti i costi.

³²⁵ Cioran, 2014.

Cioran sostiene che il suicidio non risolve il problema della sofferenza già vissuta e che coloro che considerano questa opzione non comprendono appieno l'assurdità dell'esistenza. Per chi accetta l'assurdità della vita, un fallimento ha lo stesso valore di un successo, ed un momento di sofferenza ha lo stesso valore di uno di felicità. La sofferenza, secondo Cioran, può anzi radicarci nell'esistenza in modi che non comprendiamo completamente.

Dunque, il problema non è se sia moralmente giusto suicidarsi, ma perché farlo proprio ora. Cioran chiedeva: "Dov'è la fretta?" Se il suicidio è un'opzione sempre disponibile, perché non aspettare? Vivere e osservare l'assurdità della vita, trovare interesse in piccoli momenti, può essere un modo per affrontare la mancanza di senso. Il suicidio è solo un'opzione tra tante, sempre disponibile, ma non necessariamente urgente. Invece di vederlo come una soluzione definitiva, Cioran invita a considerare la possibilità di continuare a vivere ed a sperimentare, godendo delle piccole assurdità della vita.

5.1.3 Metodologia

Il presente lavoro di dottorato, che fin dalla prima pagina ha voluto analizzare in dettaglio la concezione del suicidio, ha come perno centrale il pensiero di Cioran. È fondamentale rimarcare che la riflessione su Cioran è stata volutamente preceduta da un'esplorazione del pensiero antico e delle posizioni filosofiche che lo hanno preceduto ed influenzato. Questo approccio utilizzato finora ha lo scopo di contestualizzare adeguatamente le idee di Cioran, preparandoci a comprendere come egli abbia meditato su un tema complesso e da sempre rilevante, il suicidio, in modi innovativi e profondi.

Per questa analisi, si utilizzerà come modello metodologico la tesi di dottorato di José Luis Ibáñez Sierra, *“La filosofía pesimista en la obra de Emil Cioran”*, diretta dal Dottor Fernando Savater e sostenuta presso la Universidad Complutense de Madrid nel settembre del 1996. Questa tesi, che ha esaminato ogni aforisma pertinente alla causa in esame, servirà da guida per strutturare l'approccio analitico.

La metodologia adottata prevede un'esplorazione cronologica delle opere di Cioran. Questo approccio permetterà di tracciare l'evoluzione del pensiero di Cioran riguardo al suicidio, osservando come le sue riflessioni si siano sviluppate

e trasformate nel corso della sua vita. L'analisi sarà condotta seguendo il percorso logico e filosofico del pensatore, mettendo in evidenza i cambiamenti e le continuità nella sua concezione del suicidio.

Il lavoro di Cioran rappresenta un punto di svolta significativo nel dibattito filosofico sul suicidio, poiché egli affronta questo argomento con una prospettiva nuova e profondamente personale. Attraverso una meditazione intensa e spesso provocatoria, Cioran offre una visione unica che riflette la sua comprensione della condizione umana e dell'assurdità dell'esistenza. Questo studio si propone di approfondire tali riflessioni e di illuminare il modo in cui Cioran ha contribuito a riformulare il dibattito su un tema così universale e complesso.

6.1 Parafrasi di un pessimista

In questa sezione vi sarà l'analisi delle riflessioni di Emil Cioran sul suicidio, esaminando nel dettaglio le frasi in cui ha espresso il suo pensiero su questo tema. Attraverso un'analisi approfondita delle sue opere, sarà esplorato il significato che il suicidio ha avuto all'interno della sua filosofia ed il ruolo che esso gioca nella comprensione della condizione umana secondo Cioran.

Al culmine della disperazione:

“Ogni forma di follia è determinata dalle condizioni organiche e dal temperamento. E poiché la maggioranza dei folli si trova fra i depressi, per forza di cose la depressione è più diffusa degli stati di esaltazione allegra e traboccante. Nei depressi è così frequente la melanconia nera che quasi tutti hanno una tendenza al suicidio - soluzione, questa, quanto mai difficile finché non si è pazzi.” (p.28)

In questo passaggio, Cioran esplora il legame tra follia, depressione e tendenze suicide, ponendo l'accento sulle condizioni organiche e sul temperamento come fattori determinanti delle diverse forme di follia. Egli osserva che la depressione è più comune rispetto agli stati di esaltazione o felicità intensa, suggerendo che la melanconia è una condizione quasi universale tra coloro che soffrono di disturbi mentali.

Cioran sottolinea che nei depressi la "melanconia nera" è così prevalente che molti sviluppano una propensione al suicidio. Tuttavia, egli aggiunge una

nota interessante: questa tendenza suicida diventa una soluzione difficile da attuare finché non si raggiunge uno stato di follia vera e propria. Questa affermazione riflette l'idea che il suicidio, sebbene possa sembrare una via di fuga dalla sofferenza, richiede una rottura radicale con la ragione e la normalità, una sorta di "follia" che permette di superare l'istinto di autoconservazione.

Cioran sembra suggerire che la depressione, pur essendo una condizione di estrema sofferenza, mantiene ancora un legame con la razionalità, il che rende il suicidio difficile da compiere. Solo quando la follia si intensifica al punto da spezzare completamente questo legame, il suicidio diventa una reale possibilità. Questo pensiero riflette la visione pessimistica e disincantata di Cioran sulla condizione umana, in cui il suicidio è visto non solo come un atto disperato, ma anche come una conclusione logica e coerente per chi è schiacciato dal peso insopportabile della propria esistenza.

“La disperazione è uno stato in cui l’ansietà e l’inquietudine sono immanenti all’esistenza. Non sono allora i problemi, ma le convulsioni e gli incendi interiori che torturano. Si può rimpiangere che niente in questo mondo sia risolto. Ma nessuno si è mai suicidato né si suiciderà per questo. L’inquietudine totale del nostro essere subisce poco l’influenza di quella intellettuale. Preferisco mille volte un’esistenza drammatica, tormentata dal suo destino e torturata dalle più divoranti fiamme interiori, a quella dell’uomo astratto, assillato da questioni non meno astratte, incapaci di coinvolgerci a fondo.” (p.46)

Cioran qui distingue tra due tipi di sofferenza: quella esistenziale e quella intellettuale. Egli afferma che il suicidio non nasce da preoccupazioni intellettuali o dalla consapevolezza delle imperfezioni del mondo, ma da un'angoscia esistenziale profonda che coinvolge l'intero essere. Il tormento interiore, le "fiamme" che divorano l'anima, sono ciò che può spingere una persona al suicidio, non le questioni astratte o i problemi contingenti.

In questa prospettiva, il suicidio diventa una risposta estrema alla sofferenza esistenziale, una reazione alla consapevolezza della tragicità della vita, piuttosto che una semplice fuga da problemi risolvibili. Per Cioran, solo chi vive un'esistenza profondamente tormentata, e non chi è immerso in preoccupazioni intellettuali, può avvicinarsi alla soglia del suicidio.

“Quanta viltà in coloro che pretendono che il suicidio sia un'affermazione della vita! Per giustificare la loro mancanza di coraggio s'inventano le ragioni più diverse, a discolpa della loro impotenza. In realtà, non c'è una volontà o una

decisione razionale di suicidarsi, ma solo cause organiche e intime che predestinano a un tale gesto. I suicidi hanno per la morte un'inclinazione patologica, cui resistono lucidamente senza riuscire a sopprimerla. In loro la vita ha raggiunto un tale squilibrio, che nessun argomento d'ordine razionale potrebbe più consolidarla. Non si arriva alla decisione di suicidarsi solo per aver riflettuto sull'inutilità del mondo o sul niente della vita. E se mi si opporrà l'esempio di quei saggi dell'antichità che si suicidavano in solitudine, risponderò che poterono farlo solo perché avevano liquidato in loro stessi ogni palpito di vita, distrutto ogni gioia di esistere e soppresso ogni tentazione. Se le lunghe riflessioni sulla morte o su altre questioni insidiose assestano alla vita un colpo più o meno mortale, non è meno vero che questo genere di pensieri non può affliggere che un essere già minato. Non ci si suicida per ragioni esterne, ma per uno squilibrio interno, organico. Le medesime avversità lasciano certi indifferenti, segnano altri, e altri ancora portano al suicidio. Per essere ossessionati dall'idea del suicidio occorre un tale tormento, un tale supplizio e un crollo delle barriere interiori così violento, che della vita resta solo una vertigine rovinosa, un turbine tragico, un'agitazione bizzarra." (p.64)

Questo passaggio offre una riflessione complessa sul suicidio, che può essere messa in relazione con il pensiero di Arthur Schopenhauer. Entrambi i filosofi riconoscono la centralità della sofferenza e dell'inclinazione interiore nella decisione di suicidarsi, ma le loro prospettive differiscono in modo significativo.

Schopenhauer considera il suicidio come un atto che nasce dalla volontà di negare la volontà di vivere. Secondo lui, l'esistenza è caratterizzata da un dolore incessante, generato dal desiderio e dalla volontà, che spingono l'individuo in un ciclo perpetuo di insoddisfazione. Il suicidio, per Schopenhauer, è quindi una ribellione contro la volontà di vivere, una liberazione dal tormento esistenziale. Tuttavia, egli vede in questo gesto una contraddizione, poiché chi si suicida non nega realmente la volontà, ma piuttosto cerca di sfuggire alla sofferenza specifica della propria vita.

Cioran, invece, rifiuta l'idea che il suicidio sia un atto deliberato e razionale. Egli critica aspramente coloro che cercano di giustificare il suicidio come un'affermazione della vita, considerandoli vigliacchi che mascherano la loro mancanza di coraggio dietro razionalizzazioni superficiali. Per Cioran, il suicidio non deriva da una decisione filosofica o da una riflessione sull'inutilità della vita, ma da uno squilibrio organico e psicologico, una predisposizione patologica alla

morte. In questa visione, i suicidi non sono il risultato di una scelta razionale, ma piuttosto di una condizione interiore che li predestina a tale gesto, un crollo delle barriere interiori che trasforma la vita in una "vertigine rovinosa" e in un "turbine tragico".

Mentre Schopenhauer attribuisce al suicidio un significato legato alla volontà e alla liberazione dalla sofferenza, Cioran lo vede come il culmine di un tormento insostenibile e di un disordine interno che la ragione non può correggere. Entrambi riconoscono la profondità della sofferenza che può portare al suicidio, ma Cioran nega qualsiasi eroismo o dignità in questo gesto, riducendolo a un atto inevitabile per chi è stato consumato dal proprio squilibrio esistenziale.

“La mia ammirazione va solo a due categorie di uomini: quelli che potrebbero impazzire in qualsiasi momento e quelli che in qualsiasi momento sarebbero capaci di suicidarsi. Solo costoro mi impressionano, perché soltanto in loro fervono grandi passioni e si compiono grandi trasfigurazioni. A quelli che hanno un sentimento positivo della vita, nella certezza di ogni istante, incantati dal loro passato, dal loro presente e dal loro futuro, non riservo che la mia stima. Solo gli esseri costantemente e drammaticamente in contatto con le realtà ultime mi colpiscono davvero.” (p.65)

Cioran esprime ammirazione per coloro che vivono al limite, oscillando tra la follia e il suicidio. Egli vede in queste persone un contatto diretto e autentico con le "realtà ultime" dell'esistenza, come la morte e l'assurdità della vita. Il suicidio, per Cioran, non è semplicemente un atto di disperazione, ma una risposta lucida e tragica alla consapevolezza del vuoto esistenziale.

Questi individui, capaci di affrontare la possibilità del suicidio, incarnano una sensibilità e una profondità che Cioran contrappone alla superficialità di chi vive con un "sentimento positivo della vita". Per lui, solo chi è costantemente in dialogo con la possibilità della propria fine comprende davvero la verità dell'esistenza.

“Perché non mi suicido? Perché la morte mi disgusta tanto quanto la vita.”
(p.65)

Cioran articola una visione della condizione umana intrinsecamente contraddittoria. La vita, con i suoi dolori e le sue insoddisfazioni, è percepita

come insopportabile, mentre la morte, che potrebbe apparire come una liberazione dal tormento esistenziale, è anch'essa respinta, considerata altrettanto disgustosa. Questo doppio rifiuto riflette un'esperienza di nausea esistenziale, dove entrambi gli stati, vita e morte, sono visti come incapaci di offrire una reale redenzione.

La frase rivela un profondo conflitto interno e una stagnazione psicologica, in cui il soggetto si trova paralizzato tra due alternative che entrambe rifiuta. La repulsione verso la morte suggerisce una paura o un'avversione verso l'ignoto o il nulla, mentre il disgusto per la vita indica una critica radicale alle sue imperfezioni e al suo dolore.

Cioran illustra con questa affermazione una condizione di alienazione e disillusione totale. La morte, lungi dall'essere una via di fuga, è percepita come una continuazione della stessa avversione esistenziale che caratterizza la vita, mostrando così l'impasse in cui si trova il soggetto, intrappolato tra due forme di disgusto ineludibili.

“Il pensiero della rinuncia è duro a tal punto che ci si stupisce come l'uomo sia arrivato a concepirlo. Colui che non ha avvertito, nei momenti di amarezza e di tristezza, un brivido gelido percorrerli il corpo, una sensazione di abbandono e di ineluttabilità, di morte cosmica e di nulla, di vuoto soggettivo e d'inspiegabile inquietudine, ignora i terribili preliminari della rinuncia, effetto di un prolungato dolore. Ma come rinunciare? Dove andare per non dire addio a tutto di punto in bianco - benché solo questa rinuncia abbia valore? Là dove viviamo, possiamo contare solo su un deserto interiore. Ci manca lo scenario della rinuncia. Non potendo vivere liberi sotto il sole senza altro pensiero che quello dell'eternità, come riusciremmo a diventare santi al riparo di un tetto? E un dramma tipicamente moderno non poter rinunciare se non suicidandosi.” (p.91)

Cioran esplora il concetto di "rinuncia" in relazione al suicidio, descrivendola come un'esperienza profondamente dolorosa e inevitabile che emerge da un prolungato senso di vuoto e disperazione. La rinuncia, per Cioran, implica un distacco totale dalla vita e dalle sue illusioni, un atto radicale che può essere concepito solo in risposta a un'esistenza percepita come insostenibile.

Cioran evidenzia la difficoltà di una rinuncia parziale o graduale nel contesto moderno, dove l'uomo è intrappolato in un "deserto interiore" privo di un contesto adeguato a un distacco spirituale autentico. Egli suggerisce che, nell'impossibilità di una rinuncia graduale, l'unica forma di rinuncia completa è il

suicidio. Questo atto estremo diventa l'unico modo per "dire addio a tutto di punto in bianco," rivelando il dramma dell'uomo contemporaneo, incapace di trovare una via d'uscita dalla sofferenza che non comporti la fine della vita stessa.

In questa prospettiva, il suicidio è visto come l'ultima risorsa per chi cerca di sfuggire a un dolore esistenziale insopportabile, una rinuncia definitiva che si compie in assenza di alternative.

“Se gli uomini un giorno arriveranno a non sopportare più la monotonia, la piattezza e la volgarità dell'esistenza, allora ogni esperienza estrema diventerà un motivo di suicidio. L'impossibilità di sopravvivere a un'esaltazione straordinaria annienterà, come nell'apocalisse, ogni traccia di esistenza. Nessuno si meraviglierà allora che, per un eccesso di sensibilità, ci si possa interrogare sull'opportunità di continuare o no a vivere dopo aver ascoltato certe sinfonie o contemplato un paesaggio unico. Tutte queste esperienze hanno un carattere definitivo o, nel migliore dei casi, rappresentano un punto cruciale. Dopo di esse, non si può stornare la sensazione di vuoto conseguente alla straordinaria pienezza che nasce e cresce nelle esperienze capitali.” (p.117)

Cioran esplora la connessione tra il suicidio e le esperienze estreme dell'esistenza. Egli suggerisce che, quando l'uomo non riuscirà più a tollerare la banalità e la volgarità della vita quotidiana, qualsiasi esperienza straordinaria, caratterizzata da un'intensità emotiva o estetica eccezionale, potrebbe diventare un motivo di suicidio. Questo avviene perché tali esperienze, sebbene appaganti, lasciano un vuoto insostenibile una volta terminate, rendendo insopportabile il ritorno alla normalità.

Secondo Cioran, il contrasto tra l'esaltazione straordinaria e la piattezza dell'esistenza ordinaria può spingere l'individuo a interrogarsi sulla possibilità di continuare a vivere. Di fronte alla consapevolezza che tali momenti rappresentano un apice irripetibile, la vita successiva appare vuota e priva di significato, portando alla tentazione del suicidio come via d'uscita dal senso di perdita e disillusione.

Lacrime e santi:

“Se non trascinassi la mia morte con me nelle mie speranze e nei miei fallimenti, mi ritirerei fra gli animali e mi lascerei andare al sonno beato dell'incoscienza. La morte... le sono io legato soltanto da un'aspirazione segreta, da un rimpianto vegetale, da una complicità con le ondulazioni funebri della natura? - O non sarà piuttosto orgoglio, rifiuto d'ignorare che moriremo? Perché niente ci lusinga più del pensiero della morte - il pensiero, non la morte. Rinunciare a sapere che morirò - per nessuna ragione al mondo accetterò di farlo finché vivrò, ma attendo la morte per poter dimenticare questo sapere.” (p.47)

In questo passaggio, Cioran riflette sulla relazione complessa e ambivalente tra la vita e la morte. Egli riconosce che la consapevolezza della morte è intimamente legata alle sue esperienze e aspirazioni, quasi come una compagna segreta che accompagna ogni suo fallimento e speranza. La morte non è solo un evento futuro, ma una presenza costante nella sua coscienza, che lo trattiene dall'abbandonarsi all'incoscienza degli animali, ossia a una vita priva di consapevolezza esistenziale.

Cioran evidenzia come il pensiero della morte, piuttosto che la morte stessa, eserciti una fascinazione profonda su di lui. Questo pensiero rappresenta una forma di orgoglio, un rifiuto di ignorare la propria mortalità. Paradossalmente, Cioran non è disposto a rinunciare alla consapevolezza della morte durante la vita, ma desidera la morte proprio per liberarsi di questa consapevolezza. Questo mostra una tensione tra il desiderio di conoscere la propria fine e l'anelito a sfuggire a questa consapevolezza una volta che essa si realizzerà.

Breviario Dei Vinti:

“Quando vedi gli altri girare, mascherando il loro vuoto con i gesti e la noia con il movimento, fingendo di dimenticare la leggerezza dei mezzi con cui colmano l'abisso che li separa da chi respira, ti dici involontariamente: «Solo coloro che si suicidano non mentono».” (p.44).

In questa riflessione, Cioran critica l'ipocrisia e la superficialità della vita quotidiana, dove gli individui mascherano il vuoto esistenziale attraverso azioni e movimenti superficiali. Secondo lui, il continuo tentativo di dare un senso alla propria esistenza è spesso una forma di autoinganno. Solo chi sceglie il suicidio, sostiene Cioran, sfugge a questa falsità, poiché il suicidio rappresenta un rifiuto definitivo di partecipare a questa finzione e un'affermazione ultima di autenticità.

In questo contesto, i suicidi sono visti come coloro che non si illudono e non mentono su ciò che la vita realmente è: un vuoto insostenibile.

Poiché esiste solo il sonno in paradiso, fuggire da sé stessi implica addolcire il destino. L'individuo trasparente a sé stesso ha diritto a tutto. Può tagliare il filo quando vuole. Il destino è un continuo rinvio del suicidio. (p.61)

In questo passaggio, Cioran esplora il concetto di destino come una sospensione continua del suicidio, suggerendo che vivere equivale a rimandare l'inevitabile fine. Egli collega la trasparenza verso sé stessi, cioè una profonda consapevolezza della propria esistenza, con la libertà assoluta di scegliere la propria fine.

Fuggire da sé stessi, cercando una sorta di "sonno" o sollievo dal tormento esistenziale, è visto come un modo per addolcire il peso del destino. In questo contesto, il suicidio non è solo una possibilità, ma un atto di sovranità dell'individuo consapevole, che può "tagliare il filo" della vita a sua discrezione.

Sommario di decomposizione:

Contro l'ossessione della morte, i sotterfugi della speranza si rivelano inefficaci quanto gli argomenti della ragione: la loro insignificanza non fa che esacerbare la brama di morte. Per trionfare su tale brama vi è un solo «metodo»: viverla sino in fondo, subirne tutte le delizie, tutte le ambasce, non fare nulla per eluderla. Un'ossessione vissuta fino alla sazietà si annulla nei suoi stessi eccessi. A furia di insistere sull'infinito della morte, il pensiero finisce con il consumarlo, con l'ispirarcene il disgusto, esuberanza negativa che non risparmia nulla e che, prima di compromettere e screditare le seduzioni della morte, ci svela l'inanità della vita.

Colui che non si è abbandonato alle voluttà dell'angoscia e non ha assaporato nella mente i pericoli della propria estinzione (...) non guarirà mai dall'ossessione della morte: ne sarà tormentato, poiché vi avrà fatto resistenza; - mentre colui che, avvezzo a una disciplina dell'orrore, e meditando sulla propria putrefazione, si è deliberatamente ridotto in cenere, guarderà verso il passato della morte - e lui stesso sarà solo un risuscitato che non può più vivere. Il suo «metodo» lo avrà guarito sia dalla vita sia dalla morte.

Ogni esperienza capitale è nefasta: gli strati dell'esistenza mancano di spessore; chi li scava, archeologo del cuore e dell'essere, alla fine delle sue ricerche si trova dinanzi a profondità vuote. (...) Il sollevarsi dei veli che cosa poteva mai scoprire se non abissi irrilevanti? Non vi è altra iniziazione che al nulla - e al ridicolo di essere vivi... E io penso a un'Eleusi dei cuori disingannati, a un Mistero limpido, senza dèi e senza le veemenze dell'illusione. (pp.20-21)

In questo passaggio, esplora il suicidio come una risposta all'ossessione per la morte. Sostiene che né le illusioni di speranza né gli argomenti razionali possono lenire il tormento esistenziale legato alla morte; anzi, la loro inefficacia intensifica il desiderio di morte. Per affrontare tale brama, egli propone un "metodo" radicale: vivere intensamente e senza esitazioni il pensiero della morte, fino a che non diventa un'esperienza così eccessiva da provocare disgusto. Questo processo di saturazione porta a una disillusione che rivela l'inanità della vita stessa.

Egli distingue tra coloro che resistono all'angoscia della morte e coloro che l'accettano. Chi non ha affrontato completamente la propria angoscia rimane tormentato dalla morte, mentre chi ha esplorato a fondo il concetto di estinzione e il suo orrore trova una sorta di liberazione, diventando un "risuscitato" che non può più vivere. Questo approccio estremo al suicidio è visto come una forma di "guarigione" sia dalla vita che dalla morte, attraverso l'accettazione totale e la saturazione della brama di morte.

Il filosofo rumeno propone che solo attraverso una completa e intensa esperienza della morte e dell'angoscia si possa raggiungere una forma di liberazione dal tormento esistenziale, suggerendo che il suicidio può rappresentare un esito estremo e definitivo di questa ricerca di significato.

“Dal momento che non è facile approvare le ragioni invocate dagli esseri umani, ogni volta che ci si separa da uno di loro la domanda che viene alla mente è invariabilmente la stessa:

Come mai non si decide a uccidersi? Giacché niente è più naturale che immaginarsi il suicidio degli altri. Quando si è intravista, con un'intuizione sconvolgente e facilmente rinnovabile, la propria inutilità, è incomprendibile che chiunque non faccia altrettanto. Togliersi la vita sembra un atto tanto chiaro e semplice! Perché è così raro, perché tutti lo evitano? Il fatto è che, se la ragione sconfessa la voglia di vivere, il nonnulla che fa prolungare gli atti è comunque di una forza superiore a tutti gli assoluti; esso spiega la tacita coalizione dei mortali

contro la morte; esso non è solo il simbolo dell'esistenza, ma è l'esistenza stessa, il tutto. E questo nonnulla, questo tutto non può dare un senso alla vita, ma la fa nondimeno perseverare in ciò che essa è: uno stato di non suicidio.” (p.29)

In questo passaggio, Cioran riflette sulla natura della vita e del suicidio, evidenziando una contraddizione centrale: mentre il suicidio sembra una risposta naturale e ovvia alla percezione dell'inutilità esistenziale, esso rimane sorprendentemente raro. Secondo Cioran, quando si riconosce la propria insignificanza, ci si aspetterebbe che il suicidio fosse una scelta evidente e semplice. Tuttavia, la ragione che giustificerebbe la volontà di porre fine alla vita viene frequentemente contrastata da una forza più potente e invisibile che mantiene l'esistenza.

Questo "nulla", che prolunga la vita nonostante la consapevolezza dell'inutilità, rappresenta la forza fondamentale che sostiene l'esistenza stessa. Non è solo un simbolo della vita, ma è esso stesso l'essenza dell'esistenza. Pertanto, questo "nulla" impedisce il suicidio e spiega la resistenza continua alla morte. In altre parole, sebbene la vita possa sembrare priva di significato e il suicidio una scelta razionale, è la forza invisibile dell'esistenza che perpetua la vita e impedisce la sua conclusione.

“Nati in una prigione, con fardelli sulle spalle e sui pensieri, non arriveremmo al termine di un solo giorno se la possibilità di farla finita non ci incitasse a ricominciare il giorno dopo... I ceppi e l'aria irrespirabile di questo mondo ci tolgono tutto, tranne la libertà di ucciderci; e questa libertà ci infonde una forza e un orgoglio tali da trionfare sui pesi che ci opprimono. Poter disporre totalmente di se stessi e rifiutarsi di farlo: c'è forse dono più misterioso? (...) Il mondo può prenderci tutto, può proibirci tutto, ma nessuno ha il potere di impedire che ci annulliamo. (...) Quando cominciamo a riflettere sulla vita, a scoprirvi una vacuità infinita, i nostri istinti si sono già eretti a guide e fattori dei nostri atti; essi raffrenano lo slancio della nostra ispirazione e la scioltezza del nostro distacco. (...) Se le religioni ci hanno proibito di morire per mano nostra è perché vedevano in questo atto un esempio di insubordinazione che umiliava i templi e gli dèi. (...) Nessuna chiesa, nessun municipio ha fino a oggi inventato un solo argomento plausibile contro il suicidio. (...) Il suicidio è uno dei caratteri distintivi dell'uomo, una delle sue scoperte; nessuna bestia ne è capace, e gli angeli lo hanno solo intuito; senza di esso la realtà umana sarebbe meno curiosa

e meno pittoresca. (...) Abitudinari della disperazione, cadaveri che si accettano, noi sopravviviamo tutti ai nostri stessi estremi e non moriamo se non per espletare una formalità inutile. (...)" (pp.51-53)

Cioran riflette sulla natura del suicidio come risposta alla condizione esistenziale. Egli suggerisce che, sebbene la vita sia oppressiva e limitante, la possibilità del suicidio fornisce una sorta di consolazione e potere: la libertà di togliersi la vita è vista come un dono prezioso e misterioso che, nonostante la sua semplicità e facilità, è raramente concretizzato. Questo potere di scelta amplifica la nostra resistenza alla vita, facendo sì che procrastiniamo la nostra fine per mantenere la nostra superbia e la percezione di libertà.

Cioran osserva che la consapevolezza del suicidio e la riflessione sul proprio annientamento sono segni di una profonda comprensione esistenziale. Tuttavia, gli istinti e le inclinazioni naturali spesso impediscono di attuare concretamente tali pensieri. La possibilità del suicidio è considerata un aspetto distintivo dell'umanità, che contrasta con le norme religiose e sociali che condannano l'atto. Infine, Cioran critica l'inerzia degli esseri umani, che vivono nella disperazione ma rinunciano a una morte che, per quanto radicale, rappresenta una forma di salvezza e libertà.

“Quando si è giovani, ciascuno di noi ha i suoi eroi. Io ho avuto i miei: Heinrich von Kleist, Karoline von Gunderode, Gérard de Nerval, Otto Weininger... Ebbro del loro suicidio, avevo la certezza che essi soltanto erano andati sino in fondo; che avevano tratto, nella morte, la conclusione giusta del loro amore contrariato o appagato, del loro spirito incrinato o della loro convulsione filosofica. (...)

Ma a mano a mano che gli anni passavano, perdevo l'orgoglio della giovinezza: ogni giorno, come una lezione di umiltà, mi ricordava che ero ancora vivo, che tradivo i miei sogni fra gli uomini putrefatti di vita. Sfinito dall'attesa di non essere più, consideravo un dovere trapassarsi le carni quando l'aurora spunta su una notte d'amore, e una volgarità senza nome avvilire con la memoria un eccesso di sospiri. O, in altri momenti, come insultare ancora la durata con la propria presenza, quando si è afferrato tutto in una dilatazione che innalza l'orgoglio sul trono dei cieli?

Pensavo allora che il solo atto che un uomo potesse compiere senza vergogna fosse quello di togliersi la vita, e che nessuno avesse il diritto di sminuirsi nella successione dei giorni e nell'inerzia dell'infelicità. Non ci sono eletti, mi ripetevo, al di fuori di quelli che si danno la morte. Ancora oggi stimo di più un portinaio che si impicca di un poeta vivo. (...)

Noi siamo legati gli uni agli altri dal tacito patto di andare avanti fino all'ultimo respiro; tuttavia questo patto, che cementa la nostra solidarietà, ci condanna: l'intera nostra razza ne è infamata. Non c'è salvezza fuori del suicidio. Strano a dirsi, la morte, benché eterna, non è entrata nei costumi: sola realtà, essa tuttavia non può diventare moda. Così, in quanto vivi, siamo tutti antiquati..." (pp. 201-202)

In questo estratto, Cioran riflette sul suicidio come atto estremo di autenticità e integrità personale. Durante la giovinezza, Cioran ammira figure come Heinrich von Kleist e Gérard de Nerval per aver scelto la morte, vedendo in loro la realizzazione di un ideale di coerenza e coraggio. In contrasto, la sopravvivenza di chi non ha compiuto questo atto lo porta a considerare tali individui come "spregevoli" e incapaci di realizzare un destino significativo.

Con il passare del tempo, Cioran sperimenta una crescente disillusione nei confronti della vita, percependo la propria esistenza come una forma di tradimento dei suoi ideali giovanili. La riflessione sul suicidio diventa, per lui, non solo un atto di liberazione dalla banalità e dalla prolungata sofferenza, ma anche una forma di orgoglio e di riscatto. Cioran riconosce che la possibilità del suicidio offre un senso di libertà e di potere sull'esistenza, una risorsa che gli uomini spesso ignorano o evitano.

Il pensiero di suicidarsi, secondo Cioran, è un riflesso della nostra incapacità di accettare la vita nella sua banalità e insufficienza. Critica il fatto che, nonostante il suicidio rappresenti una vera possibilità di scelta e di libertà, esso è rimasto estraneo ai costumi e alle norme sociali. L'atto di suicidarsi diventa quindi per Cioran una forma di rifiuto della convenzione sociale e una risposta ultima a una vita che considera inevitabilmente insoddisfacente.

Cioran, dunque esplora il suicidio come un atto di autoaffermazione e di libertà, in contrasto con una vita che egli giudica come intrinsecamente vuota e insoddisfacente.

Sillogismi dell'amarezza:

“Il romanticismo inglese fu una felice mescolanza di laudano di esilio e di tisi; il romanticismo tedesco, di alcol di provincia e di suicidio.” (p.10)

In questo passaggio, Cioran descrive i movimenti romantici inglese e tedesco attraverso una serie di immagini evocative che riflettono le caratteristiche esistenziali e psicologiche di ciascuno. Il romanticismo inglese viene associato al laudano, all'esilio e alla tisi, elementi che richiamano una sensibilità verso l'angoscia esistenziale e la decadenza fisica. Al contrario, il romanticismo tedesco è legato all'alcol, alla provincialità e al suicidio, sottolineando un senso di isolamento e di disperazione più radicato e tragico.

Prendendo Goethe come esempio, si può osservare come la sua opera *I dolori del giovane Werther* incarna molti degli aspetti che Cioran attribuisce al romanticismo tedesco. Il protagonista, Werther, è un giovane consumato dalla passione e dalla malinconia, che alla fine si suicida a causa dell'amore non corrisposto e dell'alienazione sociale.

Questo atto finale di autodistruzione riflette il legame che Cioran individua tra il romanticismo tedesco e il suicidio, e rappresenta una manifestazione estrema della sensibilità romantica tedesca, caratterizzata da una profonda introspezione e da un senso di tragica ineluttabilità.

“I romantici furono gli ultimi specialisti del suicidio. Da allora, lo si improvvisa... Per migliorarne la qualità, avremmo bisogno di un nuovo «male del secolo».” (p.12)

Cioran, nel passaggio citato, suggerisce che i romantici furono i veri esperti del suicidio, trattandolo come un atto profondamente significativo e filosoficamente carico, strettamente legato al *"male del secolo"* un concetto che esprimeva il profondo disagio esistenziale e la crisi spirituale che caratterizzava l'epoca. Secondo Cioran, da allora, il suicidio è divenuto un gesto meno consapevole e meno raffinato, eseguito in modo più impulsivo e meno meditato.

Il riferimento al "male del secolo" richiama l'idea di una sofferenza esistenziale collettiva che permeava la cultura romantica, come esemplificato in figure come Werther di Goethe. In tale contesto, il suicidio non era solo una fuga dalla sofferenza, ma un atto estremo di ribellione e una risposta filosofica al vuoto dell'esistenza.

Cioran sembra rimpiangere la perdita di questo approccio profondo e strutturato al suicidio, suggerendo che per ritrovare una simile "qualità" dell'atto, sarebbe necessario un nuovo periodo di crisi esistenziale paragonabile a quello vissuto dai romantici.

“Qualsiasi parola mi fa male. Eppure, quanto mi sarebbe grato sentire i fiori chiacchierare della morte!” (p.12)

In questo aforisma, Cioran esprime un profondo senso di sofferenza e alienazione, dove persino le parole, strumenti di comunicazione e significato, gli risultano dolorose. Tuttavia, egli rivela un desiderio paradossale: sarebbe "grato" di ascoltare i fiori parlare della morte. Questa immagine suggerisce una fusione tra la bellezza naturale e il tema della mortalità, come se Cioran cercasse una consolazione nell'idea di una natura che comprende e discute il destino inevitabile dell'essere. L'ossimoro implicito sottolinea la sua costante attrazione verso la morte come tema esistenziale, un modo per trovare un senso anche nelle manifestazioni più semplici e apparentemente innocue della vita.

“Niente ci lusinga quanto l'ossessione della morte; l'ossessione, non la morte.” (p.37)

In questo aforisma, Cioran distingue tra la morte e l'ossessione per essa, suggerendo che è quest'ultima a esercitare un'attrazione irresistibile sull'individuo. L'ossessione della morte rappresenta una fascinazione continua e intensa, che cattura la mente e l'immaginazione, fornendo una sorta di lusinga psicologica o emotiva. Questa lusinga non deriva dall'idea concreta della morte, ma dal costante pensiero della stessa, che diventa un rifugio o una fonte di significato in una vita altrimenti priva di senso. Cioran mette in luce come questa ossessione, più che la morte stessa, alimenti una dinamica interiore complessa e profonda.

“Vivo solo perché è in mio potere morire quando meglio mi sembrerà: senza l'idea del suicidio, mi sarei ucciso subito.” (p.45)

Cioran esprime qui un paradosso esistenziale: l'idea del suicidio, anziché condurre immediatamente alla morte, diventa un meccanismo di sopravvivenza. Il pensiero di poter decidere il momento della propria morte conferisce un senso di controllo e libertà che permette di continuare a vivere.

Senza questa opzione sempre disponibile, l'impulso al suicidio sarebbe già stato realizzato. In altre parole, la possibilità del suicidio diventa una sorta di

rifugio mentale che consente di tollerare la vita, pur rimanendo sempre presente come una via d'uscita potenziale.

“La tenacia che ho prodigato nel combattere la magia del suicidio mi sarebbe stata ampiamente sufficiente a fare la mia salvezza, a polverizzarmi in Dio.” (p.53)

Cioran riflette sul fatto che l'energia e la determinazione che ha investito nel resistere alla tentazione del suicidio avrebbero potuto essere utilizzate per raggiungere un'esperienza trascendente o una salvezza spirituale. L'impegno nel combattere l'attrazione verso il suicidio è visto come una forma di lotta esistenziale che, se indirizzata diversamente, avrebbe potuto portarlo a un annientamento mistico o a una fusione con il divino. Tuttavia, questo potenziale rimane inespresso, intrappolato nella tensione tra la vita e la morte.

“Confutazione del suicidio: non è poco elegante abbandonare un mondo che si è messo così di buon grado al servizio della nostra tristezza?” (p.55)

Cioran ironizza sulla relazione tra la tristezza esistenziale ed il suicidio, proponendo una confutazione del gesto estremo basata su un paradosso. Questo mondo, con tutte le sue sofferenze, delusioni e amarezze, sembra fatto su misura per la condizione umana, che Cioran descrive come intrinsecamente malinconica.

L'affermazione implica che la sofferenza e la tristezza non sono solo parte inevitabile della vita, ma anche il contesto naturale in cui essa si svolge. Abbandonare questo contesto tramite il suicidio potrebbe apparire come una sorta di tradimento, o come un atto di rinuncia a una condizione che, per quanto dolorosa, è inestricabilmente legata alla nostra esperienza umana.

“L'imbarazzo che proviamo di fronte a un uomo ridicolo deriva dal fatto che è impossibile immaginarlo sul letto di morte.” (p.55)

Cioran analizza la natura dell'imbarazzo verso chi è considerato ridicolo e lo collega alla nostra percezione della morte. Egli suggerisce che la reazione di imbarazzo nasce dalla difficoltà di concepire una persona ridicola in una situazione seria e definitiva come la morte. La ridicolaggine, per sua natura, è legata a comportamenti e caratteristiche che sembrano incompatibili con la gravità ed il rispetto associati alla morte.

Questo contrasto tra il carattere ridicolo e l'atto solenne della morte crea un'incongruenza che provoca imbarazzo. In sostanza, Cioran esplora come la nostra percezione della dignità e della serietà influisca sul nostro atteggiamento nei confronti di figure che, a causa del loro comportamento ridicolo, sembrano inadeguate al momento finale e grave della vita.

“L'inclinazione al suicidio è tipica degli assassini timorati, rispettosi delle leggi; avendo paura di uccidere, sognano di annientarsi, certi della loro impunità.” (p.85)

Cioran suggerisce che l'inclinazione verso il suicidio può essere caratteristica di individui che, pur essendo inclini alla violenza, non hanno il coraggio o la volontà di commettere un omicidio. Questi individui, pur rispettando le leggi e temendo le conseguenze legali, nutrono il desiderio di annientarsi come una forma di liberazione personale.

Il suicidio diventa per loro una via di fuga dall'impossibilità di agire violenza sugli altri, offrendo una forma di "impunità" nel senso che, essendo una decisione che rimane esclusivamente sotto il loro controllo, evita le ripercussioni legali e morali che comporterebbero l'omicidio. In definitiva, il suicidio diventa un'alternativa percepita come più sicura e priva di conseguenze esterne rispetto all'atto di uccidere altri.

“Colui che, per sbadataggini successive, ha trascurato di uccidersi, fa a sé stesso l'effetto di un veterano del dolore, di un pensionato del suicidio.” (p.88)

Cioran descrive colui che ha continuamente rimandato il suicidio come un “pensionato del suicidio” per indicare che, nonostante la sua intenzione di morire, ha finito per vivere a causa di questa stessa intenzione non realizzata.

La figura del "pensionato del suicidio" suggerisce che la possibilità di suicidarsi, pur restando solo una potenziale via d'uscita, ha avuto un effetto paradossale: anziché mettere fine alla vita, ha permesso di continuare a vivere. Costui, rimandando costantemente l'atto definitivo, ha trasformato l'idea del suicidio in una sorta di "pensione" dalla quale attinge una sorta di vitalità residua.

La costante possibilità di suicidio ha agito come un'ancora di salvezza per la persona, facendole trovare un certo sollievo e significato nella semplice idea di avere un'opzione estrema, senza mai doverla concretamente esercitare.

Così, la riflessione continua su questa possibilità le ha consentito di sopravvivere, rendendola una sorta di “veterano” della propria esistenza dolorosa e di “pensionato” della propria disperazione, il cui stato è caratterizzato dalla continua tensione tra il desiderio di morire e la realtà di dover continuare a vivere.

La tentazione di esistere:

“Per ringiovanire al contatto con la morte ci conviene investire in essa tutte le nostre energie, concepire nei suoi confronti, sull'esempio di Keats, un attaccamento quasi passionale o farne, con Novalis, il principio che «romanticizza» la vita. Se quest'ultimo doveva spingerne la nostalgia fino alla sensualità, se fu veramente un "sensuale" della morte, a un altro toccò in sorte, a Kleist, di attingervi una «felicità» tutta interiore. «Ein Strudel von nie geahnter Seligkeit hat mich ergriffen...» [Un vortice di beatitudine mai presentita mi ha afferrato...»] scrisse prima di uccidersi. Né sconfitta, né abdicazione, la sua fine fu un beato furore, una follia esemplare e premeditata, una delle rare riuscite della disperazione. Novalis fu il primo che sentì la morte «da artista»: queste parole di Schlegel mi sembrano ancora più vere per Kleist, dotato come nessuno per la morte. Ineguagliato, perfetto, capolavoro di tatto e di gusto, il suo suicidio rende inutili tutti gli altri. (...) Annientamento primaverile, compimento più che abisso, la morte ci dà la vertigine solo per meglio sollevarci al di sopra di noi stessi, allo stesso modo che l'amore, al quale per più di un aspetto è affine: l'uno e l'altra, forzando i contorni della nostra esistenza fino a farli saltare, ci disintegrano e ci fortificano, ci rovinano con il sotterfugio della pienezza. (...) Sensazioni e fremiti in virtù dei quali trascendiamo "l'uomo" che è in noi e gli accidenti dell'io.” (p.104)

Nel testo, l'autore rumeno esplora come il contatto con la morte possa rigenerare e trasformare l'individuo, simile a come l'amore possa influenzare profondamente la vita. Egli suggerisce che, per rinnovarsi e trovare un significato profondo, è utile investire completamente nella contemplazione della morte, come dimostrano i romantici Keats, Novalis e Kleist.

Keats è citato per il suo attaccamento appassionato alla morte, mentre Novalis è descritto come colui che ha romanticizzato la morte, facendola diventare un principio fondamentale della sua visione della vita. Kleist, d'altra parte, ha trovato nella morte una forma di «felicità» interiore e ha vissuto il suo

suicidio come un atto di perfetta espressione personale e artistica. Il suicidio di Kleist è descritto come un esempio ideale e raro di disperazione riuscita.

L'autore sottolinea che la morte, come l'amore, può disintegrare l'individuo ma allo stesso tempo fortificarlo e trascenderlo. Entrambi, amore e morte, forzano i limiti dell'esistenza, portando a una sorta di elevazione che trascende l'“io” e le limitazioni della condizione umana.

“Comunque ogni esperienza che non si trasformi in voluttà è un'esperienza mancata. Se dovessimo limitarci alle nostre sensazioni così come sono, esse ci sembrerebbero intollerabili perché troppo distinte, troppo dissimili dalla nostra essenza. La morte non sarebbe per gli uomini la loro grande esperienza perduta se sapessero assimilarla alla loro natura o tramutarla in voluttà.” (p.105)

Nel passaggio, Cioran esplora l'idea che ogni esperienza dovrebbe trasformarsi in un piacere sensoriale, altrimenti è considerata incompleta. Egli sostiene che le sensazioni, se vivessimo limitati ad esse in modo diretto e non modificate dalla nostra natura, sarebbero insopportabili e lontane dalla nostra essenza profonda.

La morte, in particolare, rappresenta una "grande esperienza perduta" per l'umanità non tanto perché non la viviamo, ma perché non siamo in grado di assimilarla come un aspetto naturale e appagante della nostra esistenza. In altre parole, la nostra incapacità di trasformare la morte in qualcosa di soddisfacente e integrato con la nostra natura ci impedisce di affrontarla come una vera esperienza piena, rendendola così una dimensione inaccessibile e aliena alla nostra esperienza di vita.

La caduta nel tempo:

Se conta solo il fatto di morire, bisogna trarne le conseguenze, senza badare ad alcun'altra considerazione. È questo un modo di vedere che non adotteranno quelli che non smettono di lamentarsi della loro «crisi» — condizione alla quale tendono invece gli sforzi del vero solitario, che mai si abbasserà a dire: «La mia vita si fermò», giacché proprio questo egli cerca, questo insegue. Ma un Tolstoj, ricco e celebre, da tutti ritenuto un uomo appagato, guarda smarrito il crollo delle sue certezze di un tempo e invano si sforza di bandire dall'animo suo la rivelazione recente del non senso che lo invade e lo sommerge. Ciò che stupisce e sconcerta nel suo caso è che, disponendo di una così grande vitalità

(lavorava, ci dice lui stesso, otto ore al giorno senza stancarsi e falciava i campi al pari di un contadino), egli si riduca a ricorrere ad artifici per non uccidersi. La vitalità non rappresenta un ostacolo al suicidio: tutto dipende dalla direzione che prende o che le viene data. Egli stesso, d'altronde, constata che la forza da cui era spinto a uccidersi era simile a quella che prima lo teneva attaccato alla vita, con la differenza, soggiunge, che ora si manifestava in senso opposto. (p.75)

Nel passaggio, Cioran riflette sulla natura della vita e del suicidio attraverso l'esempio di Lev Tolstoj. Egli sottolinea che, se il fine ultimo è semplicemente morire, allora occorre trarne le conseguenze senza lasciarsi influenzare da considerazioni ulteriori. Questo punto di vista è tipico del vero solitario, che cerca l'annullamento esistenziale e non si lamenta della propria vita.

In contrasto, Tolstoj, nonostante fosse ricco e apprezzato, sperimenta una crisi profonda e cerca di evitare il suicidio nonostante la sua grande vitalità. Cioran osserva che la vitalità, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non impedisce il suicidio, ma dipende dalla direzione in cui tale energia viene indirizzata. Tolstoj, infatti, percepisce che la stessa forza che una volta lo manteneva vitale ora lo spinge verso l'auto-annientamento, suggerendo che la vitalità e il desiderio di suicidio sono due manifestazioni di una medesima energia, ma orientate in direzioni opposte.

“Per giustificare il culto che professa per i muzik, Tolstoj invoca il loro distacco, la loro facilità a separarsi dalla vita senza tanti inutili problemi. Li apprezza, li ama veramente? Li invidia, piuttosto, perché li crede meno complicati di quanto non siano. Immagina che si lascino andare verso la morte, che essa sia per loro un sollievo, che in mezzo a una tempesta di neve si abbandonino come fa Nikita, mentre Brechunov si irrigidisce e si agita. «Qual è il modo più semplice di morire?» - ecco la domanda che ha dominato la sua maturità e torturato la sua vecchiaia.” (p. 79)

Nel passaggio, Cioran critica Tolstoj per il suo culto dei ****muzik****, una classe di contadini russi che l'autore idealizza per il loro apparente distacco e semplicità. Secondo Cioran, Tolstoj ammira i muzik per la loro presunta facilità di separarsi dalla vita e per la loro apparente accettazione della morte senza eccessivi tormenti interiori.

Tuttavia, Cioran suggerisce che Tolstoj non li apprezza veramente, ma li invidia. Tolstoj li idealizza come esseri meno complicati, che si abbandonano alla morte con naturalezza, mentre lui stesso si confronta con il tormento della sua

esistenza e il dilemma del suicidio. La domanda centrale per Tolstoj: «Qual è il modo più semplice di morire?» rivela il suo struggimento e la sua incapacità di affrontare la morte in maniera serena, contrariamente all'immagine idealizzata dei muzik che egli proietta su di loro. Cioran usa questa critica per mettere in luce l'incongruenza tra l'idealizzazione di Tolstoj e la realtà complessa e travagliata della sua esistenza.

“Non è nell'inerzia che ci si uccide, ma in un eccesso di furore contro di sé (Aiace rimane sempre il suicida tipo), nell'exasperazione di un sentimento che potrebbe essere così definito: «Non posso sopportare più a lungo di essere deluso da me stesso». Questo supremo soprassalto nel più profondo di una delusione di cui noi siamo l'oggetto, pur presentato solo a rari intervalli, continuerebbe a ossessionarci anche qualora avessimo deciso una volta per tutte di non ucciderci. Se per tanti anni una «voce» ci assicurava che non avremmo alzato la mano su di noi, questa voce, con l'età, diventa sempre meno percettibile. Ed è perciò che più andiamo avanti più siamo in balia di qualche silenzio folgorante. Colui che si uccide dimostra che avrebbe potuto ugualmente uccidere, o meglio, che sentiva quell'impulso ma lo ha diretto contro di sé. E se ha l'aria subdola, è perché, sotto sotto, segue i meandri dell'odio di sé e medita con una perfida crudeltà il colpo al quale soccomberà, non senza aver prima riconsiderato la propria nascita, che si affretterà a maledire, è con questa, infatti, che bisogna prendersela se si vuole estirpare il male alla radice. Abborrirla è ragionevole, e tuttavia difficile e insolito. Ci si ribella alla morte, a ciò che deve sopraggiungere; la nascita, evento ben più irreparabile, la si lascia in disparte. non le si dà molta importanza: essa appare a ognuno lontana nel passato come il primo istante del mondo. Vi risale soltanto colui che pensa di sopprimersi; si direbbe che non riesca a dimenticare il meccanismo, innominabile della procreazione e che cerchi un orrore retrospettivo, di annientare il germe stesso da cui è nato.” (pp.89-90)

Nel passaggio, Cioran analizza la natura dell'impulso suicida e le sue radici psicologiche. La sua argomentazione si basa sull'idea che il suicidio non nasce da uno stato di inerzia o passività, ma piuttosto da un'intensa agitazione interna e una profonda delusione verso sé stessi. Il suicida, secondo Cioran, è caratterizzato da un eccesso di furore e disillusione, un sentimento di auto-odio che raggiunge un apice estremo. Questo impulso si manifesta come un atto di ribellione contro l'auto-delusione e il fallimento personale.

Cioran osserva che mentre il desiderio di suicidarsi può essere presente per lunghi periodi, con il passare del tempo, questo impulso può diventare più acuto e incontrollabile. La "voce" che in passato trattiene l'individuo dal suicidio diventa meno percepibile con l'età, lasciando il campo a un silenzio opprimente che può intensificare il desiderio di auto-annientamento.

Il suicida è descritto come qualcuno che non solo ha avuto l'impulso di uccidersi, ma ha anche canalizzato tale impulso contro sé stesso, con una riflessione profonda e spesso crudeli su una vita che ritiene insoddisfacente o maledetta. Questo sentimento di odio si estende alla nascita stessa, che viene vista come l'origine del male e del dolore esistenziale. Cioran sottolinea che, mentre la morte è temuta, la nascita, essendo l'evento iniziale e irreparabile, viene raramente considerata o odiata in modo consapevole. Tuttavia, nel contesto del suicidio, la nascita diventa un obiettivo di odio retrospettivo, poiché il suicida cerca di annientare il germe della propria esistenza da cui è emerso.

Il funesto demiurgo:

"Ci si uccide solo se si è sempre stati, per certi aspetti, fuori da tutto. Si tratta di una inappropriazione originaria, di cui si può anche non essere coscienti. Non si è predisposti, si è destinati al suicidio, vi si è votati "prima d'una qualsiasi delusione, prima di una qualsiasi esperienza": la felicità spinge al suicidio quanto l'infelicità (...). Vi sono notti in cui l'avvenire si abolisce, e di tutti i suoi momenti sussiste soltanto quello che sceglieremo per non più essere. "Ne ho abbastanza di essere io", ci si ripete quando si aspira a fuggirsi (...). La fatalità, cui ci si è voluti sottrarre, ci riafferra nell'attimo in cui ci si uccide, il suicidio è infatti il trionfo, la festa, di quella fatalità.

Più vado avanti, e più vedo diminuire le mie possibilità di trascinarmi da un giorno a un altro giorno. A dire il vero, è sempre andata così; "non sono vissuto nel possibile, ma nell'inconcepibile". (...) Esiste in noi, più che una volontà, una "tentazione di morire". (...) Il suicidio è un compimento brusco, una liberazione folgorante: "il nirvana mediante la violenza". (...) Quando ci afferra l'idea di farla finita, uno spazio si stende davanti a noi, una "vasta possibilità fuori dal tempo e dall'eternità stessa" (...). Uccidersi è rivaleggiare con la morte, dimostrare che si può fare meglio di lei (...). Si pensa: "fino a oggi, incapace di prendere un'iniziativa, non avevo nessuna stima di me; ora tutto cambia: distruggendomi, distruggo a un tempo tutte le ragioni che avevo per

disprezzarmi, ritrovo la fiducia, sono per sempre qualcuno". Poiché la mia missione è di soffrire (...). "Ogni sofferenza è un universo".

(...) "Questa sarà la volta buona". (...) Si cammina, pervasi del gelo che si è in procinto di compiere, della missione che ci si è arrogata. (...) "Dormono tutti". (...) Come abbandonare un mondo dov'è ancora possibile essere soli? (...) Si vorrebbe difendere quella notte, contro il giorno che l'insidia e rapidamente la sommerge.

Se fosse possibile "mutare natura, diventare qualcun altro" (...). Poiché la metamorfosi è irrealizzabile, ci si aggrappa alla "Predestinazione" (...). "Aspettare la morte è subirla" (...). La morte non è necessariamente sentita come liberazione; il suicidio libera sempre: "è culmine, è parossismo di salvezza".

"È avvilente estinguersi come ci si estingue" (...). "Signore, concedici il favore e la forza di farla finita, la grazia di annientarci in tempo". (...) "È nostro diritto imparare a distruggerci al momento giusto, ad accorrere lietamente verso il nostro spettro". (...) Scrive Leopardi che quando dopo molti anni ritroviamo una persona conosciuta nell'infanzia, la prima impressione che ne ricaviamo è che "sia stata colpita da qualche grande disgrazia". "Durare è sminuirsi: l'esistenza è perdita d'essere". (...) "La coscienza del decadere non implica forse una superiorità sul declino?". (...) "Non si muore mai al momento giusto".

Fa bene pensare che stiamo per ucciderci. Non esiste oggetto di riflessione più riposante (...).

Più sono al margine di ogni istante, più la prospettiva di estraniarmene per sempre mi reincorpora all'esistenza (...). Questa prospettiva mi ha strappato da ogni avvillimento e mi ha consentito di attraversare quei periodi in cui mi sentivo al colmo del benessere. Senza il suo soccorso, il paradiso mi sembrerebbe il peggiore dei supplizi. (...) Quante volte mi sarò detto che senza l'idea del suicidio, ci si ammazzerebbe subito! L'anima di cui essa s'impadronisce se la tiene cara, la idolatra (...).

Ci sono tante ragioni per sopprimersi quante ve ne sono per andare avanti, con una differenza: queste ultime sono più antiche e più solide (...). Non ci si uccide, come comunemente si pensa, in un accesso di demenza, ma in un accesso di intollerabile lucidità (...). L'atto si fonde con l'ultimo soprassalto dello spirito che, prima di annientarsi, raccoglie tutte le sue forze (...). Gli antichi furono

gli ultimi a eccellere in quest'arte; ormai concepiamo solo il suicidio passionale, febbrile (...).

Avanzare o retrocedere verso dei limiti è andare incontro, necessariamente, alla tentazione di autodistruggersi. (...) Quando si è capito che niente è, che le cose non meritano neanche lo status di apparenze, non si ha più bisogno di essere salvati: si è salvi, e infelici per sempre. (...) Ho un bel sapere d'essere niente, mi resta ancora da persuadermene sul serio. (...) Ogni atto presuppone una visione limitata, tranne quello di uccidersi, che invece procede da una visione vasta (...). Tutto, al suo confronto, è futilità e derisione. Essa è la sola a proporre una via d'uscita (...). L'esistenza è stata dichiarata sacra; non solo non lo è, ma anzi vale nella misura in cui ci si adopera a disfarsene. (...) Chi ci riuscisse non sarebbe più schiavo; padrone dei propri giorni, ne arresterebbe il corso quando lo credesse opportuno (...).

Vivere senza scopo! Ho intravisto e raggiunto questo stato, ma sono troppo debole per mantenerlo: una felicità simile è troppo ardua. Se il mondo fosse opera di un dio onorevole, il suicidio sarebbe un'audacia. Ma poiché sembra l'opera di un sotto-dio, non ci dovremmo sentire in imbarazzo. Avere dei riguardi, per chi? (...)

Il suicidio diventerà più comune e meno misterioso, perdendo il prestigio di anatema. Ardito e meritorio in passato, ora guadagna terreno e, se cessa di essere insolito, il suo avvenire sembra garantito. (...) Come credere e annientarsi? (...) Potremmo immaginare che il creatore, cosciente del proprio traviamiento, si faccia giustizia e sparisca con la sua opera, senza l'intervento dell'uomo. Così sarebbe la versione riveduta del Giudizio finale. (...)

I suicidi prefigurano i destini dell'umanità, saranno celebrati come precursori. Solo loro avevano intravisto e indovinato tutto. (...) Precursori, così li chiameranno, al pari dei catari, che incriminarono la Creazione. (...) Se il catarismo fosse rimasto fedele a sé stesso, sarebbe sfociato in un suicidio collettivo. Ma l'umanità è lontana dall'essere pronta.

(...) Il disgusto per la sessualità e l'orrore del procreare facevano parte del loro rifiuto della Creazione. (...) Quei settari, così disincantati nel loro fervore, si lasciavano morire di fame, segno del culmine della loro dottrina. (...) Questa sensazione di essere bloccati per l'eternità, di aver fatto il proprio tempo prima di nascere, di essere troppo decaduti per avere qualcuno su cui impietosirsi, questa

certezza che uccidendosi non si uccida nessuno, è la tentazione del cattivo suicidio.

(...) Il suicidio esige un fondo di crudeltà. Chi è interamente buono non si decide a togliersi la vita, subisce il proprio destino e vi si rassegna. (...) Come concepire che una preghiera non sia un monologo, che la nostra salvezza importi a un dio? (...) L'avvenire, questa voragine, mi abbatte; vorrei ne scomparisse perfino l'idea. (...)

Il solo mezzo per distogliere qualcuno dal suicidio è spingerlo a farlo. Non ve lo perdonerò mai. (...) Siamo tutti insensati, prendiamo per reale ciò che non lo è. (...) L'uomo, compromesso dalla bontà, non interviene nel proprio destino, subisce il proprio e vi si rassegna. (...)

La mia ragione vacilla davanti a ciò che accade. (...) Non abbiamo scrutato il fondo di una cosa, se non l'abbiamo considerata al lume dell'avvilimento. (...) Il difficile, per chi ha rinunciato solo a metà, è fare il resto. (...) Le nostre sofferenze danno peso ai nostri pensieri, impedendogli di turbinare come trottole. (...)

Tutto considerato, il meglio è che niente sia. Se qualcosa vi fosse, vivremmo nell'apprensione. (...) Al più profondo del disgusto verso me stesso, mi dico che forse mi sto calunniando. (...) Il solo mezzo per distogliere qualcuno dal suicidio è di spingervelo. Non ve lo perdonerò mai. (...)

L'avvenire mi abbatte, vorrei ne scomparisse perfino l'idea. (...) Per molto tempo ho teorizzato dell'uomo-fuori-da-tutto. Quell'uomo ora lo sono diventato, lo incarno. (...)" (pp.30-39)

In questo testo chiamato "Incontri con il suicidio", presente nella raccolta // *funesto demiurgo*, l'autore affronta la tematica del suicidio con una riflessione penetrante sull'insensatezza della vita e sulla condizione umana. Cioran considera il suicidio non semplicemente come un gesto di disperazione individuale, ma come una risposta radicale e coerente alla percezione dell'esistenza come qualcosa di privo di significato intrinseco.

Egli argomenta che, in un mondo concepito da un "sotto-dio" un creatore imperfetto e fallace, l'atto di togliersi la vita può essere visto come una forma di rivolta giustificata contro una creazione mal riuscita. La sua visione è profondamente influenzata dall'idea che, se il mondo fosse stato creato da un dio supremo e benevolo, il suicidio sarebbe considerato un atto di ribellione

imperdonabile. Tuttavia, nel contesto di un creatore inferiore, l'assenza di scrupoli e di vergogna legati al suicidio diventa comprensibile.

Cioran riflette anche sull'evoluzione del suicidio nella società moderna, dove sta diventando sempre meno stigmatizzato e più accettato come una scelta radicale di fronte all'insensatezza della vita. Egli suggerisce che, mentre un tempo il suicidio era considerato un peccato mortale e un anatema, ora esso ha acquisito una nuova forma di legittimità. Con la progressiva disintegrazione delle norme religiose e morali, il suicidio emerge come un'opzione concreta e meno misteriosa per coloro che hanno compreso l'impossibilità di trovare significato e redenzione nella vita.

L'autore esplora inoltre la percezione della sofferenza e della rinuncia. Per Cioran, il suicidio rappresenta un'espressione di un disprezzo radicale verso l'esistenza stessa e la creazione. Egli discute come il suicidio, che in passato era considerato un atto di estrema audacia e ribellione, sta diventando parte dei costumi sociali, perdendo così parte del suo prestigio e del suo senso di sfida. Questo cambiamento riflette una crescente accettazione dell'idea che l'esistenza stessa è insostenibile e che, quindi, l'atto di suicidarsi può essere visto come una sorta di atto di dignità e di risoluzione finale.

Cioran approfondisce anche l'idea che il suicidio può essere visto come un atto di crudeltà verso sé stessi, un gesto che richiede una certa dose di violenza interiore. In questo senso, il suicidio è paragonabile all'omicidio, ma con una dimensione più sottile e complessa, poiché implica un'intensa lotta interiore e un profondo disprezzo per la propria esistenza. L'autore riflette su come una persona veramente buona e disposta a vivere non potrebbe mai concepire l'idea di suicidarsi, poiché la bontà autentica esclude la possibilità di tale atto estremo. L'idea di terminare la propria vita appare quindi come un'espressione di una crudeltà che pochi possono veramente sostenere.

Il filosofo rumeno mette in discussione il valore e il significato delle pratiche religiose e delle preghiere. Egli considera la preghiera e l'estasi come forme di monologhi privati e senza valore intrinseco al di fuori della loro espressione personale. Egli esplora la sensazione di angoscia legata all'attesa del futuro e la difficoltà di accettare la vita con tutte le sue incertezze. Questa riflessione culmina in una visione della vita come una successione di atti privi di senso, in cui l'individuo si confronta con la propria disillusione e il proprio vuoto esistenziale.

“La morte è l'aroma dell'esistenza. Essa sola dà sapore agli istanti, essa sola ne combatte l'insulsaggine. Le dobbiamo all'incirca tutto. Questo debito di riconoscenza che ogni tanto consentiamo a pagarle è quel che c'è di più confortante quaggiù.” (p.55)

In questa riflessione, Cioran suggerisce che la morte conferisce significato e valore alla vita, rendendo gli istanti dell'esistenza preziosi e sopportabili. Senza la consapevolezza della morte, la vita sarebbe priva di profondità e sapore, immersa nell'insulsaggine. La morte, quindi, non è solo una fine inevitabile, ma un elemento che dà forma e senso alla nostra esperienza quotidiana. Pagare il "debito di riconoscenza" alla morte, ossia riconoscerne il ruolo fondamentale, è per Cioran una delle poche consolazioni possibili nella vita, un atto che conferisce sollievo di fronte all'assurdità dell'esistenza.

“Si può pensare ogni giorno alla morte, e tuttavia perseverare allegramente nell'essere; non così, però, se si pensa ininterrottamente all'ora della propria morte; chi avesse davanti a sé quel solo istante, commetterebbe un attentato contro tutti gli altri suoi istanti.” (p.57)

Cioran distingue tra la consapevolezza generale della morte e l'ossessione per il momento specifico della propria morte. Egli sostiene che è possibile convivere con il pensiero astratto della morte e continuare a vivere serenamente. Tuttavia, se si focalizza costantemente sull'istante esatto della propria morte, questo pensiero potrebbe sopraffare l'individuo, annullando il valore e la vitalità di tutti gli altri momenti della vita. In altre parole, l'ossessione per l'ora della propria morte potrebbe paralizzare l'esistenza, privandola di significato e portando potenzialmente a un'azione distruttiva contro la propria vita.

“A sentire Tolstoj, bisognerebbe desiderare solo la morte, poiché questo desiderio, che si realizza immancabilmente, non sarà una presa in giro come tutti gli altri. Eppure, non è forse nell'essenza del desiderio di tendere verso qualsiasi oggetto, fuorché la morte? *Desiderare* è non voler morire. Se dunque si comincia ad augurarsi la morte, significa che il desiderio è distolto dalla sua stessa funzione; è un desiderio deviato, levato contro gli altri desideri, destinati tutti a deludere, mentre quello mantiene sempre le proprie promesse. Puntare sul desiderio della morte significa giocare a colpo sicuro, vincere in ogni modo: esso non inganna, non può ingannare. Ma ciò che ci aspettiamo da un desiderio è, per l'appunto, che ci inganni. È secondario che si realizzi o no; l'importante è che ci

dissimuli la verità. Se ce la svela viene meno al proprio dovere, si compromette e si rinnega, e in conseguenza di ciò dev'essere espulso dalla lista dei desideri.” (p.59)

Cioran critica l'idea di Tolstoj secondo cui desiderare la morte sarebbe l'unico desiderio autentico, in quanto inevitabilmente realizzabile. Cioran argomenta che il desiderio, per sua natura, tende a oggetti che escludono la morte, poiché desiderare significa voler continuare a vivere. Quando si desidera la morte, si tratta di un desiderio anomalo, che si oppone agli altri desideri orientati verso la vita. Cioran sostiene che i desideri esistono per ingannarci, per farci vivere in una sorta di illusione che ci preserva dalla verità ultima della morte. Se un desiderio, come quello della morte, svela questa verità e non ci inganna, esso tradisce la sua stessa funzione, diventando inaccettabile. In sintesi, Cioran respinge l'idea tolstoiana perché considera il desiderio della morte come una perversione della natura del desiderio stesso, che dovrebbe invece servire a mascherare la realtà inevitabile della morte, non a svelarla.

L'inconveniente di essere nati:

“Le tre del mattino. Percepisco questo secondo, e poi quest'altro, faccio il bilancio di ogni minuto. Perché tutto questo? Perché sono nato. È da un tipo speciale di veglia che deriva la messa in discussione della nascita.

“Da quando sono al mondo” quel da quando mi pare gravato di un significato così spaventoso da diventare insostenibile.” (p.3)

Cioran riflette sull'esperienza dell'insonnia, che ha vissuto durante tutta la sua vita, momento in cui si è particolarmente consapevoli del passare del tempo e della propria esistenza. Egli suggerisce che questa veglia notturna, con la sua intensa percezione di ogni secondo, porta inevitabilmente a mettere in discussione il fatto stesso di essere nati.

L'espressione "Da quando sono al mondo" acquista un peso opprimente, rivelando l'angoscia esistenziale legata alla consapevolezza della propria origine e della condizione umana. Cioran, in questo passaggio, evidenzia come la nascita stessa possa apparire insostenibile e spaventosa quando si è costretti a confrontarsi con essa durante momenti di profonda lucidità e solitudine notturna.

“I nostri pensieri, al soldo del nostro panico, si orientano verso il futuro, seguono la via di ogni timore, sfociano nella morte. Dirigerli verso la nascita e obbligarli a fissarvisi significa invertirne il corso, farli retrocedere. In tal modo perdono quel vigore, quella tensione implacabile che sta al fondo dell'orrore della morte e che ai nostri pensieri è utile se vogliono dilatarsi, arricchirsi, guadagnare forza. Allora si capisce perchè, seguendo un tragitto inverso, manchino di slancio, e siano così stanchi quando finalmente cozzano contro il loro confine primitivo, tanto da non aver più energia per guardare al di là, verso il mai-nato.” (p.17)

Cioran riflette sulla naturale inclinazione dei pensieri a proiettarsi verso il futuro, alimentati dal panico e dalla paura della morte, che conferiscono loro forza e intensità. Tuttavia, egli esplora l'idea di invertire questa direzione, obbligando i pensieri a concentrarsi sulla nascita e a ritirarsi verso l'origine. In questo processo retrogrado, i pensieri perdono la loro vitalità, diventando stanchi e privi di energia, poiché mancano della tensione che deriva dall'orrore della morte.

Quando i pensieri raggiungono il confine della nascita, si esauriscono e non riescono più a contemplare il "mai-nato" – lo stato di non-esistenza che Cioran avrebbe preferito per evitare il fardello dell'esistenza. In tal modo, Cioran sottolinea come il pensiero, privato della sua tensione verso la fine, diventi inerte e incapace di affrontare l'idea dell'origine o del nulla, lasciando trasparire il suo desiderio di non essere mai nato come un modo per sottrarsi all'angoscia dell'esistenza.

“Penso a tanti amici che non sono più, e provo pena per loro. Tuttavia non li ritengo proprio da compiangere, perché hanno risolto tutti i problemi, a cominciare da quello della morte.” (p.19)

In questo passaggio, Cioran riflette sulla condizione dei suoi amici defunti, provando una certa pena per la loro scomparsa ma allo stesso tempo riconoscendo che, attraverso la morte, essi hanno risolto l'ultimo e più fondamentale dei problemi: quello della morte stessa.

Cioran suggerisce che, pur nella tristezza della perdita, vi è un senso di sollievo per coloro che non sono più, poiché non devono più affrontare le sfide e le angosce dell'esistenza. La morte, da questa prospettiva, è vista non come una tragedia, ma come una soluzione definitiva, che libera gli individui dai tormenti e dai dilemmi insuperabili della vita.

“Per anni, per una vita in realtà, aver pensato solo agli ultimi istanti, per constatare, quando finalmente se ne è prossimi, che è stato inutile, che il pensiero della morte aiuta tutto fuorché a morire!” (p.23)

Qui egli esprime la delusione e l'ironia di aver dedicato gran parte della sua vita al pensiero della morte, solo per rendersi conto, quando si avvicina effettivamente la fine, che tale riflessione non offre alcun aiuto concreto nell'affrontare il momento reale della morte stessa. Il pensiero della morte, per quanto dominante e pervasivo, si rivela inutile di fronte all'esperienza concreta del morire. Questa riflessione sottolinea l'inefficacia delle elucubrazioni intellettuali di fronte alla realtà ineluttabile della morte, suggerendo un'ulteriore frustrazione nell'impossibilità di prepararsi adeguatamente al proprio destino finale.

“Ogni volta che non penso alla morte ho l'impressione di barare, di ingannare qualcuno in me.” (p.31)

In questa affermazione, Cioran esprime il senso di autenticità che associa al pensiero della morte. Per lui, la morte rappresenta una verità fondamentale e ineludibile dell'esistenza. Quando si allontana da questa riflessione, sente di tradire una parte essenziale di sé stesso, come se stesse evitando una consapevolezza che è intrinsecamente legata alla sua identità.

L'idea di "barare" implica che ignorare la morte sia un atto di autoinganno, un tentativo di sfuggire alla realtà più profonda ed inevitabile della condizione umana.

“Se la morte è orribile quanto dicono, come mai dopo un certo tempo riteniamo fortunato qualunque essere, amico o nemico, che abbia cessato di vivere?” (p.35)

In questo passaggio, Cioran solleva una contraddizione interessante riguardo alla percezione della morte. Da un lato, la morte è generalmente considerata un evento orribile e spaventoso, qualcosa da temere e da evitare a tutti i costi. Tuttavia, con il passare del tempo, molte persone tendono a rivalutare la morte in un modo sorprendente, arrivando persino a considerare fortunati coloro che sono deceduti, indipendentemente dal loro rapporto con loro, che siano amici o nemici.

Cioran suggerisce che questa rivalutazione potrebbe essere dovuta alla natura intrinsecamente faticosa e dolorosa dell'esistenza. Dopo aver assistito o

sperimentato direttamente le sofferenze, le frustrazioni e le difficoltà della vita, la morte può cominciare a essere vista come una liberazione o una fuga da queste angosce. Quindi, coloro che sono morti sono considerati "fortunati" perché non devono più affrontare le sfide e i tormenti dell'esistenza quotidiana.

Inoltre, questa riflessione potrebbe anche evidenziare la percezione di un'inevitabile stanchezza verso la vita stessa, che porta a considerare la morte non solo come un evento tragico, ma anche come una sorta di sollievo dal peso dell'essere. Cioran, con il suo tipico pessimismo, mette in luce questa ambiguità e ci costringe a riflettere sul paradosso di come qualcosa di apparentemente così terribile possa, in certe circostanze, essere considerato un beneficio.

“Ci hanno talmente insegnato ad aggrapparci alle cose che, quando vogliamo svincolarcene, non sappiamo da che parte cominciare. E se la morte non venisse ad aiutarci, il nostro accanimento a durare ci farebbe trovare una formula di esistenza al di là dell'usura, al di là della senilità stessa.” (p.93)

In questo passaggio, Emil Cioran riflette sulla nostra innata tendenza a legarci alle cose, agli oggetti, alle abitudini e persino alla vita stessa, anche quando ciò potrebbe risultare dannoso o controproducente. L'autore osserva che questa attitudine ad aggrapparsi è così radicata in noi che, quando arriva il momento di distaccarsene, ci troviamo disorientati e incapaci di trovare una via d'uscita.

Cioran sottolinea l'ironia della condizione umana, in cui persino la morte, solitamente temuta e rifiutata, può essere vista come una sorta di liberazione necessaria. Senza l'intervento della morte, infatti, l'uomo potrebbe cercare di perpetuare la propria esistenza all'infinito, sfidando l'usura del tempo e la decadenza fisica e mentale, in una lotta incessante contro l'inevitabile. In altre parole, la morte viene qui presentata non solo come una fine, ma come un aiuto necessario per interrompere questo "accanimento a durare" che, secondo Cioran, caratterizza la nostra esistenza.

“Come avevano ragione, un tempo, di iniziare la giornata con una preghiera, con una richiesta di aiuto! Noi, non sapendo a chi rivolgerci, finiremo con il prosternarci davanti alla prima divinità strampalata.” (p.175)

In questo passaggio, Cioran riflette sulla perdita di un orientamento spirituale e religioso che, secondo lui, caratterizza il mondo moderno. L'autore

riconosce la saggezza delle generazioni passate che iniziavano la giornata con una preghiera, invocando aiuto e cercando un senso di protezione e guida divina. Questo atto, secondo Cioran, era una forma di ancoraggio spirituale che dava significato e direzione alla vita quotidiana.

Nel mondo contemporaneo, tuttavia, molti hanno perso questo punto di riferimento spirituale e si trovano disorientati, privi di una figura o di una divinità a cui rivolgersi per chiedere aiuto o conforto. Cioran esprime qui una sorta di cinismo e pessimismo riguardo alla condizione moderna, suggerendo che questa mancanza di direzione potrebbe portarci a cercare conforto in forme di spiritualità o credenze irrazionali, "prosternandoci" davanti a "divinità strampalate" che potrebbero non avere alcun vero valore o significato.

Il passaggio sottolinea la vulnerabilità dell'essere umano quando è privo di un sistema di credenze consolidato e il rischio di cadere preda di soluzioni spirituali superficiali o ridicole nel tentativo di riempire quel vuoto esistenziale che un tempo veniva colmato dalla religione tradizionale. Cioran, con il suo solito tono critico e provocatorio, ci invita a riflettere sulla crisi spirituale del mondo moderno e sulle sue potenziali conseguenze.

Questo passaggio suggerisce una percezione negativa e stigmatizzata del suicidio nella società. Cioran preferisce nascondere le proprie mani ed indossare guanti per evitare di mostrare la cosiddetta "linea del suicidio", una linea palmare che indica un forte senso di vergogna e timore di giudizio sociale.

Il suicidio è dunque rappresentato come un tema tabù, qualcosa che deve essere nascosto per evitare la riprovazione pubblica. La scelta di coprire le mani, anche in presenza di qualcuno che evidentemente conosce il significato di questa linea, evidenzia come il solo sospetto di un pensiero suicida sia motivo di imbarazzo e necessità di essere celato. Questa dinamica sottolinea come la società tenda a marginalizzare e stigmatizzare coloro che sono associati con idee suicidarie, alimentando un senso di isolamento e di silenzio attorno a queste tematiche.

Squartamento:

“Pascal non ha ritenuto opportuno, ed è un vero peccato, di soffermarsi sul suicidio. Eppure era un tema per lui. Certo egli sarebbe stato contro, ma con delle concessioni rivelatrici.” (p.64)

La frase di Cioran riflette una critica verso Blaise Pascal per non aver affrontato in modo approfondito il tema del suicidio, nonostante fosse un argomento potenzialmente rilevante per lui. Cioran ipotizza che Pascal, pur essendo contrario al suicidio, avrebbe potuto offrire delle riflessioni che avrebbero rivelato le complessità e le contraddizioni inerenti al suo pensiero religioso e filosofico.

Pascal, noto per i suoi **Pensieri** e per la sua visione profondamente religiosa, avrebbe probabilmente condannato il suicidio come un atto contro la volontà divina, vedendolo come un rifiuto della grazia di Dio e un atto di disperazione che contrasta con la fede cristiana. Tuttavia, la "concessione rivelatrice" menzionata da Cioran potrebbe riferirsi al riconoscimento da parte di Pascal della sofferenza umana e della tentazione del suicidio come espressione della condizione tragica dell'uomo. Pascal potrebbe aver ammesso, in modo implicito, la comprensibilità del desiderio di suicidio, pur considerandolo moralmente inaccettabile.

In questo senso, la critica di Cioran si fonda sull'idea che, se Pascal avesse esplorato il tema del suicidio, avrebbe potuto mettere in luce non solo la sua condanna, ma anche le sfumature di una riflessione che riconosce la complessità del dolore umano e la tensione tra la fede e la disperazione.

“Se ci fosse una forma corrente, anzi ufficiale, di uccidersi, il suicidio sarebbe molto più facile e molto più frequente. Ma poiché, per farla finita, ciascuno si deve cercare il suo proprio modo, si perde talmente tanto tempo a meditare su delle inezie che si dimentica l'essenziale.” (p.78)

In questa citazione, Cioran riflette sulla natura del suicidio, suggerendo che la sua complessità e la necessità di trovare un metodo individuale siano ciò che lo rende meno comune. Se esistesse una forma "corrente" o "ufficiale" di suicidarsi, che fosse socialmente accettata o standardizzata, il suicidio diventerebbe molto più semplice e diffuso.

Cioran sembra suggerire che l'atto del suicidio, nella sua attuale forma, è complicato non tanto per ragioni morali o esistenziali, ma per la logistica personale che richiede. Questa necessità di dover scegliere un metodo e

pianificare l'atto induce le persone a perdersi in dettagli pratici o tecnici, distraendosi così dall'atto stesso e finendo per "dimenticare l'essenziale", ovvero la decisione di porre fine alla propria vita.

Questa riflessione mette in luce la natura paradossale del suicidio secondo Cioran: un atto che, se fosse più semplice o normato, potrebbe essere più comune, ma che invece è ostacolato dalla sua stessa complessità. Il passaggio rivela anche una critica implicita alla società, che non solo stigmatizza il suicidio, ma non offre neanche un contesto in cui il gesto possa essere compreso o facilitato, spingendo così l'individuo verso una confusione che, ironicamente, può dissuaderlo dall'atto stesso.

“Passo il tempo a consigliare il suicidio con gli scritti e a sconsigliarlo con la parola. Il fatto è che nel primo caso si tratta di un esito filosofico; nel secondo, di un essere, di una voce, di un lamento...” (p.96)

In questo passaggio, Cioran esplora la dicotomia tra il suo discorso scritto e quello parlato riguardo al suicidio. Da un lato, egli ammette di consigliare il suicidio nei suoi scritti, dove il tema è trattato come una conclusione filosofica, una riflessione teorica e distaccata. In questo contesto, il suicidio appare come una possibilità astratta, frutto di una meditazione intellettuale sulla condizione umana e sul senso della vita.

Dall'altro lato, quando si esprime verbalmente, Cioran sconsiglia il suicidio, evidenziando il contrasto tra il ragionamento filosofico e l'esperienza vissuta. La parola parlata riflette un "essere", una presenza concreta che è intrinsecamente legata all'umanità e alla fragilità dell'esistenza. La voce e il lamento rappresentano l'aspetto emotivo, compassionevole e empatico, che riconosce il dolore reale delle persone e la sofferenza dietro il desiderio di suicidio.

Questa dualità suggerisce che, mentre l'argomentazione filosofica può trattare il suicidio come un concetto teorico e razionale, l'interazione umana diretta evoca una risposta più empatica e comprensiva. Cioran evidenzia così il contrasto tra la freddezza della speculazione intellettuale e la profondità emotiva della realtà umana, dove la sofferenza non può essere ridotta a una semplice questione filosofica.

“Il suicidio, solo atto veramente normale, per quale aberrazione è diventato l'appannaggio dei tarati?” (p.98)

In questa citazione, Cioran esprime una critica provocatoria nei confronti della società e del modo in cui essa percepisce il suicidio. Egli definisce il suicidio come "l'unico atto veramente normale", suggerendo che, da una prospettiva esistenziale, è una reazione logica e comprensibile alla condizione umana, caratterizzata da sofferenza, assurdità e mancanza di senso.

Cioran critica la società per aver patologizzato il suicidio, rendendolo l'appannaggio dei "tarati", cioè di coloro che sono considerati mentalmente disturbati. Secondo questa visione, la società rifiuta di accettare il suicidio come una scelta razionale e consapevole, relegandolo invece a un atto compiuto solo da chi è percepito come debole o malato. Questa stigmatizzazione è vista da Cioran come un'aberrazione, un errore che distorce la realtà dell'esperienza umana e riduce il suicidio a un sintomo di patologia piuttosto che a una possibilità esistenziale legittima.

In questo contesto, la critica di Cioran alla società è doppia: da un lato, accusa la società di negare la validità del suicidio come risposta esistenziale; dall'altro, evidenzia come questa negazione serva a mantenere un'illusione di normalità, proteggendo il collettivo dalla scomoda verità dell'angoscia e della disperazione che possono portare al suicidio. In altre parole, la società stigmatizza il suicidio non tanto per proteggere gli individui, ma per preservare un'immagine idealizzata di sé stessa.

"Mi sarei riconciliato con me stesso soltanto il giorno in cui accettassi la morte come si accetta un invito a cena: con un disgusto divertito." (p.108)

Qui il filosofo rumeno riflette sul suo rapporto con la morte e sull'idea di riconciliazione interiore. Il "disgusto divertito" rappresenta un atteggiamento ironico e distaccato verso la morte, un mix di cinismo e rassegnazione che riflette la visione disincantata di Cioran sull'esistenza. Accettare la morte in questo modo significa non solo accettare l'inevitabilità della fine, ma farlo senza il peso del terrore o della disperazione, bensì con una sorta di cinico divertimento verso l'assurdità della vita e della morte stessa.

Cioran, attraverso questa riflessione, esprime un desiderio di liberarsi dall'angoscia esistenziale e di raggiungere una forma di equilibrio interiore che deriva dall'accettazione della morte non come tragedia, ma come un evento banale e inevitabile, quasi ridicolo nella sua semplicità. Questo tipo di accettazione implicherebbe una riconciliazione completa con la propria condizione umana, liberandosi del conflitto interiore e del peso della coscienza.

“Se la morte non fosse una forma di soluzione, i viventi avrebbero trovato un modo qualsiasi di aggirarla.” (p.124)

Questa affermazione può essere interpretata come una critica implicita alla società e alla condizione umana. Cioran sembra sottolineare che la vita è talmente piena di difficoltà, dolore e assurdità che la morte finisce per essere vista, in un certo senso, come un sollievo. La morte, quindi, è accettata come un male necessario, una conclusione che dà un senso, per quanto tragico, alla sofferenza dell'esistenza.

Inoltre, la frase mette in evidenza il limite delle capacità umane: nonostante tutti i progressi e i tentativi di migliorare la qualità della vita, la morte rimane un punto fermo, inaggirabile. Questo porta a una visione cinica e disillusa della vita, in cui l'umanità è costretta ad accettare la morte non solo come inevitabile, ma come una sorta di soluzione alle tribolazioni dell'esistenza.

“Nei mali della vita, la facoltà di uccidersi è, secondo Plinio, «il più grande beneficio che abbia ricevuto l'uomo». Ed egli compiange la Divinità perché ignora una tale tentazione o una tale possibilità. Impietosirsi dell'Essere supremo perché non ha la risorsa di darsi la morte! Idea incomparabile, idea prodigiosa, che da sola consacrerrebbe la superiorità dei pagani sui forsennati che dovevano presto soppiantarli.” (p.105)

La riflessione di Cioran sulla citazione di Plinio il Vecchio offre uno spunto per collegare il pensiero di Cioran con quello del filosofo tedesco Philipp Mainländer, noto per la sua visione radicale della morte e della divinità. Plinio afferma che la facoltà di suicidarsi rappresenta il "più grande beneficio" concesso all'umanità, una prospettiva che Cioran amplifica quando immagina di compiangere la Divinità per la sua incapacità di porre fine alla propria esistenza.

Questo pensiero trova un parallelo significativo nell'opera di Mainländer, per il quale l'idea centrale è che Dio, dopo aver creato il mondo, si sia suicidato per liberarsi dalla sofferenza dell'esistenza. Secondo Mainländer, la creazione stessa del mondo è il risultato del suicidio di Dio, un atto attraverso il quale l'Essere supremo ha cercato di dissolversi nel nulla.

Cioran, nell'ammirare l'idea pagana della superiorità umana rispetto alla Divinità che ignora il suicidio, sembra riecheggiare la radicalità del pensiero di Mainländer. Entrambi i filosofi vedono nella morte non solo una liberazione, ma anche un atto di suprema volontà, che persino Dio avrebbe desiderato compiere.

Mentre Mainländer teorizza un Dio che sceglie di cessare di esistere, Cioran valorizza l'idea che il suicidio è una possibilità che eleva l'uomo al di sopra di un Dio che non conosce tale tentazione.

In sintesi, il collegamento tra Cioran e Mainländer si manifesta nella concezione della morte come ultima risorsa e nella visione del suicidio come un atto che conferisce all'essere umano una sorta di superiorità ontologica, un potere che nemmeno la Divinità può esercitare.

Confessioni e anatemi:

“La natura, alla ricerca di una formula in grado di accontentare tutti, ha scelto infine la morte, che, com'era prevedibile, non avrebbe soddisfatto nessuno.” (p.13)

In questo passaggio, Cioran esplora il tema della morte come soluzione universale offerta dalla natura per affrontare l'insoddisfazione esistenziale. La frase sottolinea l'idea che la natura, nel tentativo di trovare una "formula" capace di rispondere ai bisogni e ai desideri di tutti gli esseri viventi, abbia optato per la morte come risposta definitiva. Tuttavia, Cioran osserva ironicamente che questa scelta, pur essendo universale, non soddisfa realmente nessuno.

La morte, infatti, pur rappresentando una soluzione inevitabile e imparziale, è percepita come insoddisfacente, poiché non risolve le problematiche fondamentali dell'esistenza e, anzi, viene generalmente vista come un evento temuto o indesiderato. Questo passaggio riflette il pessimismo caratteristico di Cioran, che vede nella morte non una liberazione, ma un compromesso imperfetto, incapace di dare un vero senso o sollievo alla condizione umana.

“Dato che giorno dopo giorno sono vissuto in compagnia del suicidio, sarebbe ingiusto e ingrato da parte mia denigrarlo. Che cosa c'è di più sano, di più naturale? Non lo è invece la brama forsennata di esistere, tara grave, tara per eccellenza, la mia tara.” (p.15)

Cioran esprime una riflessione intima e radicale sul suicidio, evidenziando il suo rapporto quasi familiare con l'idea di porre fine alla propria vita. Egli descrive il suicidio come un compagno costante, insinuando che denigrarlo sarebbe un atto di ingiustizia e ingratitudine, dato il ruolo significativo che esso

ha avuto nella sua esistenza. Per Cioran, il suicidio appare come un'opzione "sana" e "naturale", quasi una risposta logica e inevitabile alla condizione umana.

Questo pensiero si contrappone alla "brama forsennata di esistere", che Cioran identifica come una "tara grave", una condizione patologica che affligge l'umanità, e in particolare lui stesso. Egli riconosce questa "tara" come una deformazione della volontà, una spinta irrazionale che porta a un attaccamento esagerato alla vita, nonostante le sofferenze e le assurdità che essa comporta.

La dicotomia che Cioran presenta tra il suicidio e la volontà di vivere sottolinea la sua visione profondamente pessimista: mentre la società tende a considerare il suicidio come una patologia, Cioran lo ribalta, definendo invece patologico l'attaccamento alla vita. Questo capovolgimento di valori mette in luce la sua critica esistenziale verso una condizione umana che egli percepisce come intrinsecamente fallace e dolorosa.

Breviario dei vinti:

“La religione e soprattutto la sua serva, la morale, hanno rubato all'io – e dunque alla cultura – ciò che fa il fascino della distinzione: il disprezzo. Squadrare, vale a dire, *dall'alto*, la popolazione umana che ti considera un uomo. Non vi è una pluralità di *io*, ma solo la sorte che ti rende dissimile dai tuoi simili. La cultura – secondo la formula suprema della sua intimità – è una disciplina del disprezzo. *Gli altri* vanno sostenuti, consigliati, ma non disturbati nella loro vita pullulante di attese. E in nessun caso, risvegliati. Essi non sapranno mai quanto si paghi cara la loro singolare vocazione. Lasciate dormire l'uomo. E siccome non esiste sonno che in paradiso, fuggirsi equivale ad addolcire la propria sorte. L'individuo trasparente a sé stesso ha ogni diritto. Egli può mettere fine ai suoi giorni quando vuole. Il *destino* è un perpetuo rinvio del suicidio. Osservandoti vivere, sveli alla tua fierezza la sorte intenta a divorare le provviste dell'io, la sorte di cui tu sei il padrone sconfitto.” (p.52)

Cioran, in questa riflessione, sviluppa una critica profonda e articolata alla religione e alla morale, che accusa di aver privato l'individuo del "disprezzo", un elemento che egli considera essenziale per la distinzione personale e culturale. Il "disprezzo" qui non è inteso in senso banale o negativo, ma come una forma di superiorità intellettuale e morale che consente all'individuo di distanziarsi dalla massa e dalla mediocrità collettiva. Cioran vede nella cultura una "disciplina del

disprezzo", un esercizio di raffinatezza interiore che separa l'individuo dagli altri e gli permette di mantenere una posizione elevata rispetto alla "popolazione umana".

Secondo Cioran, la religione e la morale tradizionali hanno appiattito l'io, rendendolo omogeneo e indistinguibile dagli altri, negando così la possibilità di vivere con la consapevolezza della propria unicità e del proprio destino. L'individuo, reso trasparente a sé stesso, acquista il diritto di decidere autonomamente della propria vita, compreso il diritto di porre fine alla sua esistenza. Il suicidio diventa quindi una scelta legittima e un mezzo per sfuggire al controllo del destino, che Cioran descrive come un "perpetuo rinvio del suicidio".

Cioran invita a non disturbare gli altri nel loro "sonno" esistenziale, un sonno che egli associa al paradiso, un luogo di ignoranza e di pace illusoria. Il disprezzo, in questo contesto, non è una manifestazione di odio, ma un'espressione di consapevolezza superiore, che riconosce la futilità delle attese umane e la vacuità delle loro aspirazioni.

Dunque, Cioran presenta una visione profondamente elitista e pessimista dell'esistenza, in cui l'individuo consapevole e distaccato è l'unico capace di comprendere la vera natura del destino e di esercitare il proprio diritto di autodeterminazione, fino all'estremo gesto del suicidio. Questa riflessione rappresenta un attacco alla morale convenzionale e alla religione, che Cioran vede come strumenti di omologazione e negazione della vera individualità.

“Ho assaporato più spesso i frutti della morte che quelli della vita. Non tendevo mani avido per coglierli, né la mia fame ne spremeva il succo con febbrile impazienza. Essi crescevano in me. Nei giardini del sangue, le fioriture erano voluttuose. Sognavo l'oblio nel regno liquido dell'anima, m'immaginavo mari calmi, di non-essere e di pace, e mi risvegliavo in flutti ingrossati dai sudori dello spavento. Sarò di certo impastato delle sostanze dispensatrici di mèssi funebri. Quando voglio sbocciare, scopro la morte nella mia primavera. Esco al sole, bramoso di infinito e di speranze – e Lei discende sulla dolcezza dei raggi. Nell'oscurità mi volteggia attorno come una musica e io muoio allora della sua maestà notturna. Io non sono da nessuna parte; grazie a Lei sono dappertutto. Si nutre di me e io me ne nutro. Non ho mai voluto vivere senza voler morire. Dove sono più accanito, nella vita o nella morte?” (pp.19-20)

Cioran, in questo brano, esplora la sua intima e complessa relazione con la morte, che egli descrive come una presenza costante e ineludibile nella sua vita. I "frutti della morte" rappresentano le esperienze e i pensieri legati alla fine dell'esistenza, che egli ha gustato più frequentemente e con maggiore intensità rispetto ai "frutti della vita". Questi frutti non sono colti con avidità, ma crescono spontaneamente dentro di lui, simbolizzando una connessione naturale e profonda con la morte, che pervade la sua coscienza.

Nei "giardini del sangue", Cioran descrive la sua anima come un terreno fertile per la morte, dove le "fioriture voluttuose" rappresentano pensieri e sentimenti morbosi che emergono in modo irresistibile. Egli sogna l'oblio e la pace nel "regno liquido dell'anima", un'immagine che evoca la dissoluzione e il riposo eterno, ma questi sogni sono spezzati dal terrore, come onde che si infrangono in un mare tumultuoso.

Cioran riconosce la sua natura intrinsecamente legata alla morte, una presenza che emerge anche nei momenti di rinascita e speranza ("quando voglio sbocciare, scopro la morte nella mia primavera"). La morte, per lui, non è solo una fine, ma una compagna che si manifesta tanto nei momenti di oscurità quanto in quelli di luce, permeando ogni aspetto della sua esistenza. Questo rapporto simbiotico è evidenziato dal fatto che la morte si nutre di lui e lui di essa, creando un legame indissolubile tra la vita e la morte.

Il dilemma finale, in cui Cioran si chiede se sia più accanito nella vita o nella morte, riflette la sua continua oscillazione tra il desiderio di esistere e l'attrazione per il nulla. Questa dualità è centrale alla sua filosofia, in cui la vita è inseparabile dalla consapevolezza della morte, e il vivere è costantemente accompagnato dal voler morire.

Cioran esplora in questo passaggio la complessa relazione tra felicità e desiderio di annientamento, suggerendo che la felicità, piuttosto che essere uno stato di completa soddisfazione, può paradossalmente ispirare il desiderio di porre fine alla propria esistenza. Egli vede l'essere come un "dono troppo grande" per essere sostenuto e percepisce la felicità non come una condizione di appagamento, ma come un'esperienza che avvicina pericolosamente al non-essere.

La felicità, intesa qui come una forma di estasi o rivelazione suprema, sembra essere per Cioran inseparabile dall'idea del suicidio, quasi come se raggiungere un tale culmine dell'esperienza umana evidenziasse la fragilità

dell'esistenza e l'inevitabile attrazione verso il nulla. Egli si chiede se il suicidio non sia altro che la conseguenza naturale del sentirsi esiliati in uno stato di estasi, dove l'intensità dell'essere rivela la sua vicinanza al non-essere.

Cioran conclude suggerendo che la felicità non sia in realtà uno "stato positivo". Questa affermazione riflette il suo scetticismo verso l'idea comune della felicità come meta ultima dell'esistenza. Piuttosto, egli vede la felicità come una condizione ambigua e precaria, che rivela la tensione tra l'essere e il non-essere, facendo emergere il desiderio di fuga dall'esistenza stessa.

Divagazioni:

“Tutte le azioni della nostra vita sono delle crudeltà nei confronti dei simili; soltanto il suicidio è una crudeltà nei confronti di sé stessi. In generale, l'eroe è un essere impuro incapace di togliersi di mezzo; così, rischia tutto, pienamente consapevole, all'esterno; vuole distruggersi, ma gli manca il coraggio fondamentale della lotta contro sé stesso e del proprio annientamento. Egli si sacrifica, perché ha bisogno di una giustificazione esteriore per la sua decisione di non essere più. L'eroismo è una forma oggettiva di suicidio. Un patetico esteriore. Il suicida è padrone assoluto della propria vita. L'eroe è ancora schiavo del mondo esteriore; egli vuole sopravvivere negli altri, essere un esempio fruttuoso, mentre colui che pone fine ai propri giorni si è elevato alla dignità della solitudine, avendo sconfitto per sempre l'attrazione volgare dell'utilità. Bestemmiato, sputato e crocifisso, Gesù non ha certamente conosciuto quel brivido di suprema dissociazione 120 che ha spinto Giuda verso l'estrema conseguenza. Eppure, Gesù non è stato un vero eroe, perché è risorto, e nemmeno Giuda un suicida modello, perché ha tradito. Ci sono troppi presupposti alla radice dei loro atti: gli ideali e gli uomini li hanno messi in movimento troppo profondamente 121. Sicché, l'esempio delle loro vite è troppo ricco di motivazioni per essere convincente. Ma di chi è la colpa se l'errore della pietà e dell'ingiuria lo hanno reso classico?” (p.70)

Cioran distingue tra le azioni quotidiane, che considera crudeltà nei confronti degli altri, e il suicidio, che vede come una crudeltà rivolta verso sé stessi. Per lui, il suicidio rappresenta una forma di autodeterminazione e di affrancamento definitivo dalle pressioni esterne. In contrasto, l'eroe è visto come

un individuo che, pur rischiando tutto e cercando di sacrificarsi per una causa esterna, non riesce a esercitare il coraggio necessario per il vero annientamento personale. L'eroismo, in questa visione, è una forma esteriore e incompleta di suicidio, una manifestazione superficiale di un desiderio più profondo di evasione.

Cioran argomenta che l'eroe è ancora schiavo delle aspettative e delle giustificazioni esterne, cercando di sopravvivere attraverso il ricordo e l'influenza sugli altri. Al contrario, il suicida è visto come un individuo che ha raggiunto la "dignità della solitudine", avendo superato la mera utilità e il desiderio di lasciare una traccia nel mondo.

Cioran critica sia Gesù che Giuda per non essere stati esempi puri di eroismo o suicidio. Gesù, nonostante la sua sofferenza e crocifissione, non ha conosciuto il "brivido di suprema dissociazione" del suicida, poiché la sua resurrezione lo ha esentato dal vero annientamento. Giuda, pur avendo compiuto l'atto estremo, è considerato imperfetto nel suo suicidio a causa del tradimento, un gesto motivato da ragioni più complesse e ideali. Per Cioran, entrambi sono segnati da presupposti e motivazioni che rendono le loro azioni meno pure e convincenti come esempi di suicidio o eroismo autentico.

“Il problema non è tanto come si possa morire per qualcosa, ma come si possa vivere per niente. Il ruolo apparente dell'uomo è quello di servire, sgobbare ridicolmente per uno scopo, agitarsi nella bassezza dell'utilizzabile. Tutto concorre a fermarlo dall'affrancamento da ogni scopo, dalla liberazione dall'utilità. Il coraggio non consiste nel fare qualcosa, bensì nel non fare, nel rifiuto di servire, nella *volontà* di non servire; o nell'accettare la lotta con la coscienza di un suicida, e non di un eroe. L'umanità ha compiuto finora, nel bene come nel male, troppe cose perché l'uomo possa mettere un punto con svogliatezza e cinismo o, se il tempo lo converte in virgola, impegnarsi ancora in uno sforzo nato dal disprezzo e da esso incoronato. Quando tutti chiederemo scusa per ogni atto, potremo parlare di progresso senza vergognarci.” (p.85)

Cioran affronta la questione esistenziale del vivere per niente, ponendo il problema non tanto su come si possa morire per una causa, ma su come si possa continuare a vivere senza uno scopo significativo. Egli critica il ruolo dell'uomo come uno di servilismo e sforzo futile, caratterizzato dall'adesione a scopi e utilità che lo imprigionano nella "bassezza dell'utilizzabile". La vera misura del coraggio, secondo Cioran, non risiede nell'azione o nel servizio verso

uno scopo esterno, ma nella capacità di astenersi dal fare, di rifiutare l'utilità e di confrontarsi con la coscienza come un suicida, piuttosto che come un eroe.

Cioran sostiene che l'umanità ha compiuto troppi atti, sia positivi che negativi, per permettere all'individuo di affrontare la vita con disinteresse cinico. La vera emancipazione risiederebbe nella consapevole rinuncia a tutti gli scopi e impegni imposti, affrontando l'esistenza con un disprezzo che non solo rifiuta il servilismo ma cerca anche di riflettere su ogni azione passata con un senso di rimorso. Il progresso, per Cioran, sarà autentico solo quando l'umanità avrà il coraggio di scusarsi per ogni atto compiuto, riconoscendo l'inutilità e la superficialità delle sue azioni.

“Tutto il carico amaro dell'esistenza svanisce davanti al *pensiero* che possiamo arrestarlo in qualsiasi momento, che custodiamo dentro di noi l'immensa libertà della nostra assenza e che possiamo riscattare la nostra caduta in dolori sterili o nella banalità, grazie alla genialità negativa del suicidio. Se non fossimo in grado di immaginare - consolandoci in questo modo - l'opportunità di toglierci di mezzo, l'atto infinito della liberazione di sé, l'esistenza non avrebbe alcuna via di uscita da sé stessa, e la galera del respiro non potrebbe supporre alcun cielo. Quest'idea fa di ognuno di noi un padrone, e il fatto di non tradurla in pratica non ci rende schiavi. Sarà vero che i veri suicidi sono quelli non consumati? Conoscere la cura sicura del male e, ciò nonostante, portarlo ancora oltre...”(pp.89-90)

Cioran riflette sulla capacità dell'individuo di trovare conforto nella consapevolezza che il suicidio rappresenta una via di uscita dall'esistenza insoddisfacente. Egli suggerisce che il semplice pensiero di poter fermare il carico amaro della vita, di possedere la libertà di scelta e di poter redimere la propria condizione attraverso l'atto estremo del suicidio, offre una forma di consolazione e di potere. Questo pensiero, per Cioran, consente di mantenere un senso di controllo sulla propria vita e di evitare di diventare schiavi della propria esistenza.

La possibilità di immaginare il suicidio come una liberazione infinita dall'esistenza, secondo Cioran, conferisce un senso di dominio sull'esistenza stessa, rendendo l'idea di non agire su tale impulso una forma di libertà, piuttosto che di schiavitù. La consapevolezza della possibilità di "togliersi di mezzo" fornisce una via di fuga ideale dalla vita, anche se non viene concretamente intrapresa.

Cioran si interroga se i veri suicidi siano quelli che, pur avendo piena conoscenza della via di fuga, continuano a vivere, portando il loro dolore e la loro condizione oltre. Questo paradosso mette in luce una riflessione più profonda sul significato del suicidio e sulla differenza tra il semplice pensiero dell'atto e la sua realizzazione effettiva. Per Cioran, la vera misura della condizione di un suicida può risiedere non tanto nell'atto consumato, quanto nella consapevolezza e nella continua sopportazione del male, pur avendo la possibilità di liberarsene.

“L'uomo è un fallito, perché dispone delle risorse del suicidio senza metterle a profitto. Il suicidio è il pozzo sprangato su cui geme la nostra sete.”
(p.94)

Cioran descrive l'uomo come un "fallito" per il fatto che possiede la possibilità del suicidio, un'opportunità radicale di liberazione, senza però sfruttarla. Il suicidio, in questa visione, rappresenta una risorsa fondamentale e potente che l'individuo ha a disposizione ma che non viene utilizzata. È visto come un "pozzo sprangato", un potenziale inaccessibile e non realizzato, che riflette una sorta di privazione o insoddisfazione profonda.

Il suicidio, dunque, diventa una metafora della nostra "sete", un desiderio inappagato di una via di uscita che rimane inibita e non concretizzata. Questo fallimento di sfruttare la possibilità del suicidio sottolinea una condizione di impotenza e di stagnazione esistenziale, in cui il potere di liberarsi viene riconosciuto ma non messo in pratica. Cioran suggerisce che l'incapacità di realizzare questa opzione estrema accentua il senso di frustrazione e di incompletezza dell'esistenza umana.

6.2 Diari:

Dopo aver esaminato i testi principali di Cioran, è ora il momento di approfondire la sua riflessione attraverso i diari. Questi scritti personali offrono uno sguardo intimo e diretto sulla sua vita interiore e sul suo pensiero, fornendo un complemento essenziale alla comprensione delle sue opere pubbliche. Mentre i libri di Cioran offrono una visione strutturata e riflessiva delle sue idee filosofiche, i diari rivelano il processo creativo e le preoccupazioni quotidiane che hanno influenzato il suo pensiero. Attraverso l'analisi dei diari, si potrà accedere a

un ulteriore livello di introspezione e scoprire le sfumature più private del suo pensiero esistenziale e filosofico.

Finestra sul nulla:

“Dopo ogni incontro con qualcun altro, uomo o donna, saggio o cretino, le domande sono sempre le stesse: perché non si uccide? Come fa a non contemplare il suicidio? Com'è possibile che ignori fino a che punto egli sia inutile?! Sfuggire a tutti gli altri è il desiderio segreto di ogni uomo.” (p. 53)

Cioran esprime un'analisi critica della condizione umana attraverso la sua riflessione sul suicidio come una risposta inevitabile alla consapevolezza dell'inutilità dell'esistenza. Dopo ogni incontro, che sia con persone di diverso calibro intellettuale o caratteriale, egli si interroga sul perché l'altro non consideri il suicidio come una possibilità. La domanda fondamentale è perché, nonostante la consapevolezza della propria insignificanza e inutilità, l'individuo non prenda in considerazione l'atto estremo di liberazione.

Il suicidio viene così rappresentato come una risposta razionale e quasi inevitabile alla consapevolezza della propria condizione di inutilità. Cioran suggerisce che la vera questione è il desiderio di fuga dalla realtà altrui, una forma di distacco che ogni persona segretamente desidera. La riflessione sul suicidio diventa quindi un modo per affrontare la propria angoscia esistenziale e per esaminare il motivo per cui la maggior parte delle persone evita questa opzione, nonostante riconosca la propria profonda e intrinseca insignificanza.

“Il suicidio degli altri ci guarisce dal nostro.” (p.153)

Cioran afferma che il suicidio degli altri ha la capacità di alleviare la nostra angoscia esistenziale e il nostro desiderio di autodistruzione. Questa affermazione suggerisce che l'osservazione o la consapevolezza del suicidio altrui può offrire una forma di consolazione o di distacco dalla propria preoccupazione personale per il suicidio. In altre parole, il suicidio altrui diventa un meccanismo di riflessione e di confronto che, in un certo senso, depura e distende il peso della nostra angoscia individuale.

Il concetto implica che il suicidio degli altri, manifestandosi come un atto estremo e definitivo, può fornire una sorta di "cura" psicologica o esistenziale, riducendo il senso di solitudine e di inevitabilità associato al pensiero del proprio

suicidio. Cioran suggerisce quindi che la manifestazione dell'estremo gesto altrui ha un effetto mitigante sulla nostra propria percezione e preoccupazione per la morte, offrendo un distacco e una riflessione che in qualche modo leniscono il nostro tormento interiore.

“Dopo avere presentato tutta la tristezza esistente sotto il sole, la ribellione contro il sonno sembra una follia senza limite. La sete di un eterno sopore è il sogno finale dell'eroe. Fortunatamente per la vita non si può concepirlo prima dell'atto. Gli occhi si chiudono nell'incoscienza orizzontale della notte solo per dimenticare il Tempo. Il mattino li riapre. Finché la morte ci guarisce da tutti i mattini.” (p.77)

Cioran esplora il tema della ribellione contro il sonno e la ricerca di un riposo eterno come un aspetto paradossale della condizione umana. Dopo aver vissuto la "tristezza esistente sotto il sole," il desiderio di una liberazione definitiva dalla consapevolezza e dal tempo, simboleggiato da un sonno eterno, appare come una follia illimitata. Questo "eterno sopore" è descritto come il sogno ultimo dell'eroe, un desiderio di fuga definitiva dalla sofferenza e dal continuo scorrere del tempo.

Tuttavia, Cioran osserva che tale desiderio non può essere completamente concepito fino a quando non si è vissuto pienamente l'esperienza della vita. Durante la notte, il sonno offre solo una temporanea dimenticanza del tempo e delle sue angosce, mentre al mattino gli occhi si riaprono, riportando l'individuo alla realtà del giorno e alle sue preoccupazioni.

Il paradosso emerge nel riconoscimento che solo la morte, attraverso il suo stato definitivo e immutabile, può veramente "guarire" dall'inevitabilità dei risvegli quotidiani e dalle cicliche sfide della vita. Cioran suggerisce che la morte rappresenta la soluzione finale e totale al tormento del tempo e della vita stessa, offrendo una liberazione completa dalla ripetitività e dalla sofferenza quotidiana.

“A furia di meditare sulla morte, lo spirito ne trae una strana fierezza. Esiste tuttavia un'altra idea che sia maggiormente determinata dalla carne? La fisiologia con la maschera della metafisica... Le idee elevate provengono dal basso; persino la nobiltà della tristezza la dobbiamo all'impurità del sangue.” (p.91)

Cioran analizza l'effetto che la riflessione intensa sulla morte ha sull'individuo, osservando che tale meditazione può conferire una sorta di "strana

fierezza" allo spirito. Questa fierezza, tuttavia, è profondamente radicata nella condizione corporea, suggerendo che le idee elevate, come quelle sulla morte, non sono disincarnate ma piuttosto originate e influenzate dalla fisicità e dalle esperienze corporee.

L'affermazione che "la fisiologia con la maschera della metafisica" indica come i pensieri profondi e le riflessioni esistenziali siano spesso maschere per questioni puramente fisiologiche e corporee. Cioran suggerisce che anche le idee più alte e astratte, come quelle riguardanti la morte e la tristezza, sono in realtà il prodotto di condizioni fisiche e psicologiche più terrene.

La "nobiltà della tristezza" è vista come derivata dall'"impurità del sangue", enfatizzando che anche le emozioni e le riflessioni più elevate sono infine influenzate dalla corporeità e dalle esperienze corporee. In questo senso, Cioran propone che le idee filosofiche e le sensazioni più profonde abbiano radici nella dimensione fisica e materiale dell'esistenza umana, piuttosto che essere puramente intellettuali o metafisiche.

"La vita è un male nel quale ci manteniamo evitandone la sola specificità: la morte. La vita è una fuga insensata dal proprio rimedio, una malattia che si accetta." (p.95)

Cioran descrive la vita come un male intrinsecamente insopportabile che si perpetua attraverso l'evitamento della sua unica vera soluzione: la morte. La vita è rappresentata come una fuga priva di senso dal rimedio naturale e inevitabile alla sofferenza esistenziale, ovvero la morte stessa.

Egli suggerisce che l'esistenza è paragonabile a una malattia che accettiamo come inevitabile, nonostante il suo carattere doloroso e insoddisfacente. La vita, in questo contesto, è vista come un continuo rinvio della possibilità di liberazione offerta dalla morte, un'illusoria e insensata resistenza alla sua inevitabilità. La malattia, quindi, diventa una metafora per la condizione umana, con la vita che funge da accettazione passiva e rassegnata di una condizione dolorosa e inevitabile.

"Non ricordo di avere mai soffermato lo sguardo su un paesaggio dove la morte non abbia impresso il nobile sigillo dell'inermità. Né di avere assaporato una felicità estranea alle brezze dell'estinzione. Nella primavera stessa mi è parso di vedere una rovina di petali, e in tutte le stagioni contestazioni reversibili dell'eternità, inni, variamente infiammati, all'impossibilità." (p.62)

Cioran riflette su come, nella sua esperienza, la presenza della morte e della sua ineluttabilità pervada ogni aspetto dell'esistenza. Egli osserva che, in ogni paesaggio che ha contemplato, la morte ha lasciato un segno di "inanità" — una sensazione di vuoto e di irreparabilità. Questo sigillo della morte trasforma la bellezza e la vitalità in qualcosa di effimero e transitorio.

Anche nella felicità, Cioran non riesce a percepire una gioia autentica priva della consapevolezza della propria precarietà e dell'avvicinarsi alla morte. La primavera, che di solito simboleggia la rinascita e la bellezza, appare a Cioran come una rovina di petali, un'immagine di fragilità e di caducità. Ogni stagione, e ogni espressione di bellezza o di gioia, è vista come una "contestazione reversibile dell'eternità," una manifestazione temporanea che si contrappone all'impossibilità di un'esistenza permanente e stabile.

In questo modo, Cioran esprime una visione pessimistica in cui la morte e la sua inevitabilità permeano ogni aspetto della vita e della percezione, trasformando anche le esperienze di bellezza e di felicità in testimonianze della loro stessa impermanenza e vulnerabilità.

“A parte la nostra, ogni altra esistenza ci sembra inimmaginabile. Ecco perché, nella solitudine, è possibile concepire solo una teoria dell'esistenza, e in nessun modo l'esistenza.” (p.92)

Cioran esplora l'idea che, al di fuori della nostra esperienza diretta, ogni altra forma di esistenza ci appare impensabile e irraggiungibile. Questa percezione limita la nostra capacità di comprendere e immaginare esistenze alternative alla nostra, rendendo l'esperienza concreta dell'esistenza un fenomeno unico e insuperabile.

Nella solitudine, dove siamo lasciati a riflettere sulla nostra condizione, possiamo solo sviluppare teorie sull'esistenza piuttosto che sperimentarla in modo diretto. La solitudine, quindi, favorisce la speculazione astratta e il pensiero teorico piuttosto che una comprensione piena e immediata della realtà esistenziale. Cioran suggerisce che, privati del contatto diretto con altre esistenze, siamo confinati alla creazione di concetti e ipotesi sull'esistenza, piuttosto che alla reale percezione e comprensione di ciò che significa esistere al di fuori del nostro personale vissuto.

Quaderni: 1957-1972:

“Se si smette di aver paura della morte, la vita diventa all'improvviso bella, affascinante, e del tutto inutile.” (p.5)

In questa riflessione, Cioran suggerisce che il superamento della paura della morte trasforma radicalmente la percezione della vita. La vita, una volta liberata dall'angoscia esistenziale legata alla sua fine, diventa improvvisamente attraente e affascinante. Tuttavia, questa bellezza emergente è accompagnata da una consapevolezza dell'inutilità della vita stessa.

Cioran, in questo modo, sembra indicare che il timore della morte è ciò che dà alla vita un senso di urgenza e significato. Quando questa paura viene meno, la vita appare per quello che è: un'esperienza esteticamente appagante, ma priva di scopo intrinseco. Questa prospettiva mette in luce il suo nichilismo e la sua visione disincantata dell'esistenza, in cui il fascino della vita è inseparabile dalla sua essenziale vacuità.

“2 agosto 1957. Suicidio di E.: un'enorme voragine si apre nel mio passato. Ne escono mille ricordi deliziosi e strazianti. Lei amava tanto il decadimento! Eppure si è uccisa per evitarlo.” (p.16)

Cioran riflette sul suicidio di una persona a lui vicina, identificata come "E.", e descrive l'effetto devastante che questo evento ha sul suo passato. La morte di E. apre una "voragine" nei suoi ricordi, portando alla superficie una miriade di momenti "deliziosi e strazianti". Cioran sottolinea l'ironia tragica del suicidio di E.: nonostante il suo amore per il decadimento, ha scelto di togliersi la vita per evitarlo.

Questa riflessione mette in evidenza la complessità del rapporto tra vita, morte e declino, suggerendo che il suicidio, per E., rappresentava una via di fuga da un'esistenza che si stava deteriorando. Cioran, attraverso questa osservazione, esplora il paradosso di un amore per la decadenza che non può sopportare la sua manifestazione ultima, rivelando la profonda ambiguità dei sentimenti umani verso la mortalità e il declino.

“24 febbraio 1958. Da qualche giorno sono di nuovo in preda all'idea del suicidio. Ci penso spesso, è vero; ma pensarci è una cosa, esserne dominati un'altra. Spaventoso accesso di cupe ossessioni. Impossibile, con le mie sole forze, continuare a lungo così. Ho esaurito ogni capacità di consolarmi.” (p.22)

In questa nota del diario, Cioran descrive un momento di profonda angoscia esistenziale in cui l'idea del suicidio lo domina con una forza nuova e

spaventosa. Mentre riflettere sul suicidio è un pensiero ricorrente per lui, qui egli distingue tra il considerare questa possibilità e l'essere sopraffatto da essa. L'intensità del suo tormento è tale che si rende conto di non poter continuare a lungo in questo stato senza un aiuto esterno, avendo esaurito tutte le sue risorse interiori per trovare conforto.

Questo passaggio evidenzia la fragilità di Cioran e la sua consapevolezza della pericolosità delle sue ossessioni, mostrando come il suicidio rappresenti per lui non solo una possibilità astratta, ma una realtà sempre più incombente e minacciosa. La riflessione mette in luce il conflitto interiore tra il desiderio di trovare una via di fuga dalla sofferenza e l'incapacità di farlo da solo.

“Ho vinto la voglia, non l'idea del suicidio. Rinsavito a forza di sconfitte.”
(p.35)

Cioran esprime un senso di sollievo parziale nel dichiarare di aver superato il desiderio di suicidarsi, pur riconoscendo che l'idea del suicidio continua a persistere nella sua mente. Il termine "rinsavito" suggerisce un ritorno alla lucidità o a una condizione mentale più stabile, ma questo miglioramento è stato raggiunto solo attraverso "sconfitte" ripetute, che implicano un processo doloroso e faticoso di confronto con i suoi demoni interiori.

L'affermazione indica che, nonostante abbia vinto l'impulso di porre fine alla sua vita, il pensiero del suicidio rimane una presenza costante e ineludibile. Questo riflette la sua continua lotta contro un'esistenza tormentata, dove il superamento del desiderio di suicidio è una vittoria temporanea piuttosto che una soluzione definitiva.

“Regalo di compleanno: da qualche tempo mi è tornata la vecchia idea del suicidio, e oggi mi ha tormentato particolarmente. Reagiamo, teniamoci ancora in piedi.” (p.104)

Cioran descrive il ritorno di un pensiero persistente, quello del suicidio, che sembra intensificarsi in concomitanza con il suo compleanno, un momento che potrebbe simbolizzare il passare del tempo e l'avvicinarsi alla morte. Nonostante l'intensità di questo tormento, Cioran esorta sé stesso a reagire, a resistere e a rimanere "ancora in piedi".

Questa riflessione evidenzia la sua continua lotta contro un desiderio di annientamento che non lo abbandona mai completamente. Il tono è quello di una resistenza stoica, dove la sopravvivenza diventa un atto di volontà contro un

pensiero oscuro e ricorrente. Cioran riconosce la difficoltà di questa battaglia, ma esprime anche un desiderio di perseverare nonostante il peso della sofferenza esistenziale.

“Da qualche giorno sto leggendo le novelle di Kleist. Sono belle; ma è il suo suicidio a dar loro una dimensione che altrimenti non avrebbero avuto. È impossibile leggere una sola riga di Kleist senza pensare che si è ucciso. Il suo Freitod fa tutt'uno con la sua vita, come se si fosse suicidato da sempre.” (p.153)

Heinrich von Kleist si suicidò il 21 novembre 1811 insieme alla sua compagna Henriette Vogel, vicino al lago di Wannsee, nei pressi di Berlino. Kleist aveva affrontato una vita segnata da profonde crisi esistenziali, difficoltà finanziarie ed un senso di alienazione e disillusione rispetto alla società del suo tempo. La decisione di togliersi la vita sembra essere stata influenzata da una combinazione di fattori personali e filosofici.

Kleist si sentiva profondamente insoddisfatto e incapace di trovare un senso o uno scopo duraturo nella vita, il che lo portò a vedere il suicidio come una via d'uscita coerente con le sue convinzioni. La sua decisione fu condivisa e pianificata con Henriette Vogel, la quale soffriva di una malattia terminale. Questo gesto estremo, compiuto in un atto di apparente amore e solidarietà, rifletteva una visione del mondo tragica e senza speranza.

Cioran, nel suo commento, sottolinea come il suicidio di Kleist conferisca alle sue opere una dimensione ulteriore, poiché la sua morte volontaria appare come un gesto inevitabile e definitivo, che sembra permeare l'intera sua vita e produzione letteraria. Secondo Cioran, il suicidio di Kleist non è solo un evento finale, ma una scelta che, retrospettivamente, dà un significato più profondo e tragico a tutta la sua esistenza e ai suoi scritti.

“Domenica 30 (o 31 marzo) - Oggi pomeriggio, dopo aver accompagnato alla stazione S., crisi di depressione ai limiti del suicidio. Vuoto, vuoto, vuoto! Nulla in me né intorno a me. Momenti simili ti portano diritto al manicomio. D'altronde si è realmente alienati, nel vero senso della parola. Non si è più se stessi. Sono passato accanto a una chiesa senza che neanche mi venisse in mente di entrarvi. A che pro mischiare Dio con l'intollerabile? Eppure bisognerebbe trovare un modo per pregare.

Non so per quale miracolo io riesca a tirare avanti.

Per me denigrare l'esistenza non è né un capriccio né un'abitudine, ma una terapia. Mi dà sollievo, l'ho sperimentato infinite volte. Per non soccombere all'angoscia e all'orrore, coltivo l'esecrazione di ciò che causa l'una e l'altro." (pp. 191-192)

In questo passaggio, Cioran descrive un episodio di profonda depressione, avvenuto dopo aver accompagnato una persona alla stazione. Egli avverte un senso di vuoto assoluto, sia interiore che esteriore, e si sente sul punto di soccombere alla follia, descrivendo questo stato come una forma di alienazione, in cui si perde completamente il contatto con il proprio io. La mancanza di significato e la disconnessione dal mondo lo portano a una crisi esistenziale, durante la quale persino l'idea di entrare in una chiesa e cercare conforto in Dio gli sembra inutile.

Cioran riconosce tuttavia l'importanza di trovare una forma di preghiera, un atto che potrebbe dargli qualche sollievo, anche se non riesce a concepire come farlo. Nonostante l'intensità del suo tormento, egli continua a "tirare avanti" per ragioni che non riesce a comprendere appieno, attribuendolo quasi a un miracolo.

In questa condizione di angoscia e orrore, Cioran adotta una strategia di sopravvivenza basata sulla denigrazione dell'esistenza. Per lui, criticare e disprezzare la vita non è un capriccio, ma una terapia necessaria per non soccombere al peso delle sue sofferenze. Questa esecrazione dell'esistenza diventa un modo per gestire l'intollerabile, offrendo un sollievo temporaneo che gli permette di continuare a vivere nonostante il dolore.

"Fatica sprecata cercare una formula di salvezza. Bisogna lasciarsi vivere e trarre le conclusioni di ciò che si è. E soprattutto non dimenticare la raccomandazione della *Bhagavadgītā*: «È meglio morire seguendo la propria legge che salvarsi attraverso quella di un altro»." (p.191)

Cioran riflette sull'inutilità di cercare una formula di salvezza definitiva, suggerendo che è più saggio accettare la vita così com'è e trarre le conclusioni sulla propria esistenza senza cercare soluzioni esterne. Questa accettazione passiva si oppone all'idea di una ricerca attiva e disperata di salvezza, suggerendo invece una sorta di resa consapevole al proprio destino.

L'autore cita la *Bhagavadgītā*, un testo sacro indù, che consiglia di vivere secondo la propria legge (dharma) piuttosto che seguire quella di un altro, anche

a costo di morire. Questo riferimento sottolinea l'importanza di mantenere la propria autenticità e integrità personale, anche di fronte alla morte. Per Cioran, questa raccomandazione diventa un monito a rimanere fedeli a sé stessi, senza cercare salvezza in modelli o soluzioni imposti dall'esterno.

“A vent’anni ero a un passo dal suicidio; poi mi è passata. Non che in questi trenta lunghi anni abbia smesso di prenderlo in considerazione, e a volte anche di pensarci seriamente; ma poi qualcosa di indefinibile mi diceva che non sarei stato capace di metterlo in atto. Ho paura che questo qualcosa, questa «voce» ora taccia; se non altro, da qualche tempo la sento sempre meno.” (p.222)

Cioran riflette sul suo rapporto con l'idea del suicidio quando aveva vent'anni ed era ad un passo dal compiere l'atto, ma col tempo questa spinta si è attenuata, pur senza mai scomparire del tutto. Egli ammette di aver continuato a considerare il suicidio, anche in modo serio, ma sempre frenato da una "voce" indefinibile che lo dissuadeva dal compiere il gesto definitivo.

Negli ultimi tempi, tuttavia, Cioran ammette che questa voce interiore sta diventando sempre più silenziosa, segno di un possibile avvicinamento al limite estremo della sua resistenza esistenziale. Questo passaggio evidenzia la crescente vulnerabilità dell'autore ed il timore che la sua capacità di resistere al richiamo del suicidio stia svanendo, portandolo a una condizione di maggiore fragilità.

“Devo scrivere un saggio sulla crisi di Tolstoj, quando l'idea del suicidio lo perseguitava. Ahimè! Sto passando per gli stessi tormenti. Che cosa miserabile! Devo uscire, perché se resto a casa non sono certo di riuscire ad avere la meglio su qualche decisione *improvvisa*. Come sono potuto arrivare a tanto? Ma, per la verità, sono vissuto più o meno così tutta la vita.” (p.223)

Cioran, riflettendo sulla propria crisi esistenziale, si confronta con la crisi simile vissuta da Lev Tolstoj. Tolstoj, alla fine della sua vita, lottò con un profondo senso di vuoto e disillusione, contemplando il suicidio come soluzione alla sua angoscia esistenziale e alla percezione di una vita priva di autentico significato.

Cioran, riconoscendo che le sue tormentate riflessioni rispecchiano quelle del grande scrittore russo, si trova anch'esso intrappolato in una crisi esistenziale persistente. La consapevolezza di Cioran di vivere una condizione analoga a quella di Tolstoj sottolinea la dimensione universale e continua del conflitto

esistenziale e dell'angoscia, evidenziando come la lotta contro il senso di vacuità possa segnare profondamente la vita e il pensiero di individui eccezionali.

“Il discorso di Otone prima di suicidarsi. Si rifiuta di protestare o di accusare, perché, dice, «prendersela con gli dèi o con gli uomini è segno che si vuole vivere ancora».” (p.269)

Nel discorso che precede il suo suicidio, Otone si rifiuta di accusare o protestare contro gli dèi o gli uomini, affermando che tali azioni sarebbero indicative del desiderio di continuare a vivere. Questo comportamento riflette la sua accettazione del destino e la sua determinazione a morire senza rancore.

Nella prima parte della tesi, era stato descritto come Otone affrontasse la sconfitta e la crisi con una dignità stoica, scegliendo il suicidio come espressione finale della sua integrità e come rifiuto di un'ulteriore lotta o lamentela.

Nel passaggio citato, Cioran sottolinea che, scegliendo di non rivolgere accuse agli dèi o agli uomini, dimostra che il desiderio di vita è accompagnato da una volontà di protesta. In altre parole, Cioran utilizza il discorso di Otone per illustrare che il vero accettare la morte implica un distacco completo da qualsiasi risentimento verso il destino o le persone, evidenziando una forma di serenità che si manifesta nella totale mancanza di rimostranze.

“A X - che si colpevolizza tremendamente perché si crede responsabile del suicidio di sua moglie - spiego che il suicidio era in lei, che aspettava solo un pretesto per uccidersi, e se lui ha una colpa, è quella di averle dato quel pretesto, tutto qui. «Il suicidio era in lei, come il rimorso era in te» gli ho detto.” (p.320)

Nel passaggio citato, Cioran esplora l'idea che il suicidio non sia semplicemente una reazione a circostanze esterne, ma una condizione intrinsecamente presente nell'individuo. Egli suggerisce che, nel caso della moglie di X, il suicidio fosse una predisposizione già esistente in lei, che aspettava solo una causa esterna per manifestarsi. Di conseguenza, se X ha una responsabilità, essa si limita a quella di aver fornito il pretesto per l'atto suicidario.

Cioran implica che il suicidio può essere visto come un potenziale innato, non necessariamente scatenato da eventi esterni ma piuttosto radicato nella predisposizione individuale. Questo suggerisce una visione secondo cui l'idea del suicidio è una componente intrinseca della psiche di alcuni individui, piuttosto che una mera conseguenza delle circostanze o dei comportamenti altrui.

“Si ha paura del futuro soltanto se non si è sicuri di potersi suicidare (all'occorrenza).” (p.340)

Cioran argomenta che la paura del futuro emerge solo in assenza di una certezza personale riguardo alla possibilità di ricorrere al suicidio se necessario. In altre parole, la prospettiva di un'uscita radicale come il suicidio conferisce un senso di controllo e liberazione, mitigando l'angoscia legata alle incertezze future.

La sicurezza nella possibilità di suicidarsi riduce il timore dell'ignoto, poiché offre un'opzione definitiva che può alleggerire il peso dell'incertezza esistenziale. Questo riflette la concezione cioraniana secondo cui il suicidio rappresenta una forma di ultima risorsa, che, se ben compresa come possibilità, può attenuare l'ansia riguardo alle sfide e ai rischi del futuro.

Il Luxembourg sotto il cielo estivo, pieno di gente. Idee di suicidio. Davvero non capisco perché io mi aggiri ancora in mezzo a questo branco. Di nuovo, tentazione del deserto. (p.446)

In questo frammento, Cioran riflette sulla sua alienazione dalla folla e sul suo persistente pensiero del suicidio. Nonostante il contesto estivo e la presenza di numerose persone, egli avverte una profonda disconnessione, percependo il suo continuo esistere in mezzo agli altri come incomprensibile e inutile. La "tentazione del deserto" rappresenta un desiderio di isolamento radicale, un allontanamento dalla società che potrebbe apparire come una forma estrema di fuga esistenziale. Questo pensiero evidenzia l'ambivalenza di Cioran tra il rifiuto della vita sociale e il desiderio di una solitudine assoluta, rifugiandosi in idee di suicidio come soluzione, che non applicherà, alla sua sofferenza interiore.

“Per quanto ne sappia, non si è insistito a sufficienza sull'importanza del suicidio in Dostoevskij. Eppure, dopo l'umorismo, è l'aspetto che più mi colpisce in lui.” (p.523)

Cioran sottolinea qui l'importanza del tema del suicidio nell'opera di Dostoevskij, ritenendolo un aspetto fondamentale e spesso sottovalutato. Il suicidio è un tema ricorrente nei romanzi di Dostoevskij, come visto nel capitolo precedente, dove viene esplorato come una profonda crisi esistenziale e morale.

In opere come *I demoni* e *Delitto e castigo*, Dostoevskij analizza il suicidio non solo come atto di disperazione individuale, ma anche come una ribellione contro un'esistenza percepita come insopportabile. La sua attenzione al suicidio

è strettamente legata all'esplorazione dell'animo umano, del peccato e della redenzione, elementi centrali nella sua filosofia.

Cioran si sente particolarmente attratto da questa dimensione dell'opera dostoevskijana. Egli individua nell'autore russo una sensibilità affine, dove il suicidio emerge come un punto di fuga dall'assurdità della vita e dalla sofferenza insita nell'esistenza. Questa connessione suggerisce che per Cioran, come per Dostoevskij, il suicidio non è semplicemente un atto finale, ma una chiave di lettura per comprendere le tensioni e i dilemmi che animano la condizione umana.

“Mi sento completamente bloccato. Non riesco a scrivere la mia *Notte di Talamanca*. Non ho nessuna voglia di parlare del suicidio. E tuttavia mi ripugna abbandonare un argomento. Questo, poi, devo assolutamente affrontarlo, altrimenti finirà con l'avvelenarmi.” (p.574)

In questo passaggio, Cioran esprime un profondo conflitto interiore riguardo al tema del suicidio, un argomento che sente l'urgenza di affrontare ma che allo stesso tempo trova difficile da esplorare. La stesura di "Notte di Talamanca" rappresenta per lui un progetto bloccato, simbolo del suo tormento e della sua incapacità di trattare apertamente un tema così intimo e personale per lui.

Cioran riconosce che evitare l'argomento potrebbe portare a un peggioramento del suo stato mentale, "avvelenandolo" ulteriormente, sottolineando così l'importanza di affrontare le proprie ossessioni per evitare che queste prendano il sopravvento sulla sua psiche. Il passaggio riflette la tensione tra la necessità di esprimere i propri pensieri più oscuri e la difficoltà emotiva di farlo.

“6 febbraio. Pare che Paul Celan si sia suicidato. Questa notizia, non ancora confermata, mi sconvolge più di quanto non riesca a dire. Da mesi sono anch'io *turbato* da questo «problema». Per non doverlo risolvere, cerco di decifrarne il significato.” (p.588)

Cioran esprime il suo sconvolgimento per il suicidio di Paul Celan, riflette l'impatto profondo che la notizia ebbe su di lui, e si intreccia con le sue riflessioni esistenziali sul suicidio. Cioran, da sempre affascinato e tormentato dall'idea del suicidio, percepisce la morte di Celan come un avvenimento che riecheggia le sue stesse preoccupazioni interiori. Il poeta, come Cioran, era un uomo segnato

dall'angoscia e dalla sofferenza, e il suo suicidio rappresenta per Cioran non solo una perdita personale, ma anche un segnale inquietante della potenza distruttiva del pensiero suicida.

Paul Celan, noto per la sua poesia intensa e travagliata, era un individuo la cui vita fu indissolubilmente legata al trauma dell'Olocausto. La sua decisione di porre fine alla propria esistenza, gettandosi nella Senna nel 1970, può essere interpretata come l'esito ultimo di una lotta interiore che durò tutta la vita. Per Cioran, il suicidio di Celan diventa un simbolo del peso insostenibile della memoria e dell'impossibilità di trovare una via di fuga dalle ombre del passato.

Nel contesto del diario di Cioran, questo evento acuisce il suo già presente tormento per l'idea del suicidio, evidenziando come la vicenda di Celan non sia solo un fatto esterno, ma una manifestazione tangibile delle stesse pulsioni che Cioran cerca di decifrare e, in qualche modo, di esorcizzare attraverso la riflessione. Celan diventa così un riflesso di Cioran, un compagno di viaggio nel lungo cammino attraverso l'oscurità dell'esistenza, in cui l'idea del suicidio è sempre presente, come una soluzione estrema alla sofferenza umana.

“8 marzo. È morto Frechtmann. Suicidio? Molto probabile. L'ho conosciuto nel 1950, se non sbaglio. Un anno dopo mi parlò della sua prima crisi. Stava tornando dall'Italia, mi pare. A circa duecento chilometri da Parigi, in treno, provò una sensazione strana. Fu, mi disse testualmente, come se avesse appena «perso l'anima».” (p.596)

In questo frammento, Cioran riflette sulla morte di Frechtmann, suggerendo che sia stato un suicidio. L'autore ricorda un episodio significativo raccontato da Frechtmann, in cui quest'ultimo descrive una crisi vissuta durante un viaggio in treno. La descrizione di "perdere l'anima" offre un'immagine potente del senso di alienazione e disperazione che spesso precede il suicidio. Cioran, da sempre ossessionato dall'idea della morte autoimposta, riconosce in questa esperienza un sintomo emblematico di un profondo malessere esistenziale.

La riflessione di Cioran su Frechtmann si inserisce nel suo più ampio discorso sulla condizione umana, caratterizzata da un costante confronto con il nulla e con la propria insignificanza. Il tema della perdita dell'anima, metafora della perdita di senso e di identità, appare particolarmente in linea con le preoccupazioni di Cioran sulla fragilità della psiche umana e sul sottile confine tra la vita e la morte. In questo contesto, la morte di Frechtmann diventa un'ulteriore testimonianza delle forze oscure che possono spingere l'uomo verso il suicidio,

una realtà che, come si sta notando, Cioran esplora costantemente nei suoi scritti.

“E. mi telefona da Zurigo due volte al giorno. La mattina mi promette di non bere, la sera è ubriaco e mi parla di suicidio. E io, che del suicidio ho fatto l'apologia, cerco di dissuaderlo.” (p.626)

Nel frammento citato, Cioran rivela un paradosso intrinseco nella sua riflessione sul suicidio. Nonostante abbia dedicato ampio spazio alla riflessione sul suicidio come un'opzione liberatoria e filosofica, quando si confronta con E., un individuo che esprime pensieri suicidari concreti, Cioran si sforza di dissuaderlo. Questo comportamento può essere interpretato come una manifestazione di una complessità più profonda nel pensiero di Cioran.

In effetti, Cioran sembra mantenere l'idea del suicidio come una possibilità esistenziale e un'opzione mentale, piuttosto che come una scelta concreta. La sua posizione teorica sul suicidio è quella di un concetto che deve essere tenuto presente e contemplato, ma non necessariamente messo in pratica. In altre parole, Cioran considera il suicidio come un pensiero liberatorio che consente di mantenere una certa forma di controllo e distanza dal dolore esistenziale, senza necessariamente doverlo realizzare.

Questa ambivalenza riflette una strategia psicologica e filosofica: mantenere viva l'idea del suicidio come un'opzione teorica consente di affrontare e sopportare la vita con una sorta di riserva esistenziale. In questo senso, l'idea stessa diventa un meccanismo di difesa, una sorta di assicurazione mentale contro il dolore, piuttosto che un'intenzione pratica.

“Ho appena letto le *Riflessioni sul suicidio* di Madame de Staël. Pessimo. Un saggio pubblicato nel 1814. Da giovane, nel suo scritto su *L' influenza delle passioni sulla felicità*, aveva tentato una giustificazione del suicidio. In questo, fa l'opposto... Deve averlo scritto verso la fine del 1811, perché dedica alcune pagine al suicidio di Kleist, che lei chiama Mr Kleist, «poeta e ufficiale di merito». È evidente che commenta il duplice suicidio in base a quanto dicono i giornali e che non sa chi sia Kleist. Ma quali accuse magniloquenti contro la donna che ha abbandonato la sua bambina per condividere la morte con un esaltato! Che cosa avrebbe pensato Madame de Staël se le avessero predetto la gloria di Kleist, e che un giorno lei non sarebbe stata nessuno, paragonata a lui? Domani sera

vado a vedere al Théâtre des Nations *Il principe di Homburg* in tedesco. È questa coincidenza che mi ha colpito leggendo la dama di Coppet.” (p.630)

Madame de Staël, una delle figure intellettuali più influenti del suo tempo, ha trattato il tema del suicidio con una prospettiva che evolve nel corso della sua vita. Nei suoi primi scritti, come *L'influenza delle passioni sulla felicità* (1796), de Staël tenta di giustificare il suicidio come un'azione derivante dalle passioni e dalle sofferenze insostenibili che possono affliggere l'individuo. In questo contesto, il suicidio viene considerato come una possibile via di fuga dall'insopportabile peso delle emozioni negative.

Tuttavia, nel suo saggio successivo *Riflessioni sul suicidio* (1814), pubblicato dopo un lungo percorso di maturazione intellettuale e spirituale, de Staël cambia radicalmente posizione. Ora, il suicidio è visto come un atto di disperazione che va contro la morale e i principi religiosi. De Staël abbandona la giustificazione delle passioni come motivo legittimo per togliersi la vita e propone una riflessione più critica, sottolineando l'importanza di affrontare la sofferenza con coraggio e di trovare un significato anche nelle avversità.

Cioran, nel suo diario, critica severamente questo cambio di prospettiva di de Staël. Egli accusa l'autrice di aver scritto un'opera superficiale e moralistica, soprattutto quando si riferisce al suicidio di Heinrich von Kleist. Madame de Staël, secondo Cioran, dimostra di non comprendere la profondità e la complessità dell'atto suicida di Kleist, che vede come espressione di una tragica grandezza, e riduce il tutto a una condanna morale priva di sensibilità.

Cioran si chiede ironicamente quale sarebbe stata la reazione di Madame de Staël se avesse saputo della futura gloria di Kleist e della relativa oscurità in cui il suo stesso nome sarebbe caduto. Questo commento vuole sottolineare secondo Cioran la scarsa comprensione da parte di de Staël del valore artistico e umano di Kleist, ma riflette anche la critica verso l'incapacità di molti di comprendere le vere motivazioni che spingono un individuo al suicidio, trattandolo invece con pregiudizio e condanna morale.

“20 maggio. Fa bene scrivere sul suicidio, o meglio pensare che lo si farà. Non c'è argomento più *riposante*! Riflettere sull'arte di uccidersi rende liberi quasi quanto l'atto. Chi si uccide col pensiero (l'arte di uccidersi col pensiero) non è più uno schiavo.” (p.640)

In questo segmento del diario, Cioran esprime l'idea che contemplare il suicidio possa offrire una forma di libertà psicologica. Scrivere o pensare al suicidio non è tanto un atto di disperazione, ma piuttosto un esercizio liberatorio che permette di distaccarsi dalle angosce della vita.

Egli suggerisce che il solo fatto di riflettere sull'idea del suicidio può donare una sensazione di controllo e autonomia, quasi equivalente a quella che si otterrebbe con l'atto stesso. Per Cioran, il suicidio "pensato" diventa una via per emanciparsi dalle catene della vita, consentendo a chi lo contempla di non sentirsi più schiavo delle circostanze esistenziali. Questo approccio filosofico riflette la sua visione secondo cui la consapevolezza del suicidio, anche senza metterlo in atto, può essere un potente strumento di liberazione interiore.

“I miei pensieri si sono sempre sviluppati restando nei paraggi del suicidio. Non si sono mai potuti *stabilire* nella vita.” (p.650)

Cioran riflette sulla pervasività del pensiero suicidario nella sua vita. Egli afferma che i suoi pensieri sono sempre rimasti vicini all'idea del suicidio, suggerendo che questa tematica ha costantemente influenzato e condizionato il suo modo di pensare e di vedere il mondo. La sua mente non ha mai trovato un "luogo" stabile all'interno della vita stessa, come se la possibilità del suicidio fosse sempre presente, impedendogli di ancorarsi completamente all'esistenza. Questa affermazione evidenzia l'importanza del tema del suicidio nella sua riflessione filosofica e personale, indicando che la sua visione della vita è stata costantemente intrisa di un senso di precarietà e di estraneità.

“Nell'ossessione del suicidio lottano fra loro l'attaccamento alla vita e la vergogna di essere vivi; ma è la vergogna a predominare.” (p.650)

Cioran descrive l'ossessione del suicidio come un conflitto interiore tra l'attaccamento alla vita e la vergogna di continuare a vivere. Tuttavia, sottolinea che è la vergogna a prevalere. Questa vergogna può essere interpretata come una manifestazione della consapevolezza dell'insignificanza o dell'inutilità percepita dell'esistenza, una condizione in cui il senso di colpa per il semplice fatto di essere vivi supera il desiderio di continuare a vivere. La riflessione di Cioran evidenzia la natura tormentata della sua relazione con la vita, dove la dignità e il rifiuto dell'esistenza si scontrano continuamente.

“Sabato. Pranzo con G.B., medico, un vecchio amico. Mi chiede su che cosa scrivo. Gli dico che ho appena finito un saggio sul suicidio. Allora con aria

afflitta mi dice: «Non mi stupisce da parte tua». Se penso che quand'era giovane il suo idolo era Schopenhauer! (Va detto però che *persino* Schopenhauer condannava il suicidio).” (p.656)

In questo frammento, menziona un dialogo con un vecchio amico, un medico il cui idolo giovanile era Schopenhauer. Il commento del medico riflette una preoccupazione prevedibile data l'ossessione di Cioran per il suicidio, tema che ha appena trattato in un saggio. La menzione di Schopenhauer, però, introduce un'importante distinzione: nonostante la sua visione profondamente pessimistica della vita, il filosofo tedesco condannava il suicidio.

Schopenhauer, come visto nel capitolo precedente, considerava il suicidio non come una ribellione contro la sofferenza dell'esistenza, ma piuttosto come una fuga da essa, un atto che non risolve il problema fondamentale del dolore, poiché non affronta la volontà di vivere, che per lui è la radice di ogni sofferenza. Schopenhauer sosteneva che il suicidio negasse solo un fenomeno particolare (la vita individuale), mentre la volontà stessa continuava a esistere. Per questo motivo, egli vedeva il suicidio come un atto futile e controproducente, incapace di liberare l'individuo dalla morsa della volontà.

Cioran, pur ammirando Schopenhauer, si colloca in una posizione differente, esplorando il suicidio come un tema ricorrente nella sua opera, non tanto per condannarlo o glorificarlo, ma per sviscerarne il significato esistenziale e il suo ruolo come possibile via di fuga dall'assurdità della vita.

“Nel mio saggio sul suicidio ho dimenticato di precisare che per me il suicidio è un'idea e non un impulso. Il che spiega le contraddizioni, le viltà, i tentennamenti che questo grande soggetto mi ispira.” (p.677)

In questo frammento, Cioran chiarisce un aspetto cruciale del suo approccio al suicidio, differenziandolo tra un'idea filosofica e un impulso immediato. Egli afferma che il suicidio per lui rappresenta più un concetto da esplorare e contemplare che un'azione dettata da un impulso emotivo. Questa distinzione spiega le sue apparenti contraddizioni, i suoi dubbi e le esitazioni nel trattare questo argomento.

Cioran insiste nella sua visione che consiste nel non vedere il suicidio come un atto da compiere, ma come una possibilità che esiste a livello teorico, un'idea che offre una via di fuga potenziale dalle sofferenze della vita. Questo approccio lo porta a esplorare il suicidio non come un fine in sé, ma come un

elemento che conferisce un certo controllo sulla propria esistenza, rendendo la vita sopportabile proprio perché c'è sempre l'opzione, anche solo teorica, di porvi fine. La riflessione sul suicidio diventa quindi un modo per confrontarsi con la propria condizione esistenziale, senza necessariamente tradurre il pensiero in azione.

“13 gennaio 1968

Lo si voglia o no, il suicidio è una «promozione» - un imbecille che si toglie la vita non è più un imbecille.” (p.681)

Cioran qui propone una riflessione provocatoria sul suicidio, suggerendo che l'atto di togliersi la vita comporta una sorta di "promozione" esistenziale. Anche una persona ritenuta stupida o insignificante, nel momento in cui compie un atto così definitivo, trascende la sua condizione e sfugge alle categorie abituali di giudizio.

Cioran sembra sottolineare l'idea che il suicidio conferisca una forma di dignità o significato a chi lo compie, trasformando l'individuo da semplice "imbecille" a qualcuno che ha compiuto un gesto radicale e irrevocabile. Questo pensiero riflette la sua visione paradossale e nichilista della vita e della morte, dove il suicidio emerge non solo come una fuga, ma come un atto che sovverte le aspettative e le classificazioni sociali.

“Credevo che mi sarei liberato dell'idea del suicidio parlandone. Ma non è così facile. Non se ne viene a capo se non grazie al rimbambimento o a una conversione, voglio dire a un abbacinamento perpetuo.” (p.681)

Cioran riflette sull'illusione che parlare del suicidio possa allontanare l'ossessione per esso, riconoscendo però che tale sollievo è difficile da ottenere. Egli suggerisce che solo un'alterazione profonda dello stato di coscienza, come il "rimbambimento" o una sorta di conversione spirituale che porta a un "abbacinamento perpetuo," potrebbe offrire una via di fuga definitiva da queste idee. Cioran mette in luce la resistenza dell'idea del suicidio, che rimane radicata nonostante gli sforzi per razionalizzarla o per superarla tramite la parola.

“Quante volte, in piena notte, non sono uscito per andare a suicidarmi!” (p.690)

Cioran esprime la sua lotta interiore con l'idea del suicidio attraverso un'immagine potente: le notti in cui, nonostante il desiderio di suicidarsi, è

rimasto fisicamente bloccato nel suo ambiente. Questo frammento rivela la tensione tra il pensiero di suicidio e l'azione concreta, sottolineando una battaglia continua tra l'impulso verso l'auto-annientamento e la difficoltà di tradurre tali pensieri in azioni. L'immagine della notte e dell'uscita non concretizzata enfatizza la lotta esistenziale e la resistenza che si frappone all'esecuzione di tali pensieri, evidenziando la complessità e la persistente presenza dell'idea suicida nella vita dell'autore.

“L'istinto di conservazione - è una realtà; ma è anche vero che *talvolta* è solo un *filo* a tenerci legati alla vita, un filo che sembra facile recidere. Il che spiegherebbe sia la difficoltà sia la facilità del suicidio. Ora ci appare inconcepibile, ora tentatore e persino irresistibile. Uccidersi perché si è, lo capisco; ma uccidersi per un insuccesso, ossia per l'opinione altrui, è una cosa che non riesco a concepire; eppure la quasi totalità dei suicidi ha questa causa. Se l'umanità intera mi sputasse in faccia me ne accorgerei, certo; ma la cosa non avrebbe conseguenze. Diverso sarebbe il caso di un moto interiore in cui percepissi *troppo chiaramente* la dismisura della mia insignificanza.” (p. 697)

Cioran riflette sul paradosso dell'istinto di conservazione rispetto alla decisione di suicidarsi, evidenziando due dimensioni contraddittorie: la fragilità e la forza dell'attaccamento alla vita. Egli riconosce che questo istinto può apparire sia come una realtà solida che come un filo sottile, facilmente spezzabile. Tale ambivalenza spiega perché il suicidio possa sembrare ora inconcepibile, ora tentatore e persino irresistibile.

L'autore esprime una particolare difficoltà a comprendere il suicidio motivato da insuccessi o dal giudizio altrui, suggerendo che la maggior parte dei suicidi deriva da pressioni esterne piuttosto che da un sentimento intrinsecamente radicato di insignificanza personale.

Tuttavia, per Cioran, la consapevolezza acuta e l'esperienza diretta della propria insignificanza interiore renderebbero il suicidio una risposta più comprensibile, contrastando il potere di influenze esterne o sociali. In tal modo, egli sottolinea come il suicidio possa essere visto come una risposta alla crisi personale profonda, piuttosto che come una reazione superficiale a fallimenti o disapprovazioni esterne.

“Il vero suicidio non è legato al fallimento, ma alla sensazione che non ci sia scampo in nessuna forma di *mondo*.” (p.702)

Cioran distingue il "vero suicidio" da quello motivato da fallimenti personali o disapprovazioni esterne, sostenendo che il suicidio autentico non deriva da eventi esterni specifici, ma piuttosto dalla percezione di un'assenza totale di vie di fuga nel contesto dell'esistenza. Secondo Cioran, il vero suicidio scaturisce dalla sensazione profonda e ineluttabile che nessuna forma di mondo, nessuna circostanza esterna o speranza possa offrire un vero rimedio o salvezza.

In altre parole, è la consapevolezza di un'impossibilità intrinseca e universale di evasione dalla propria condizione esistenziale che rende il suicidio una risposta autentica e definitiva. Questa visione suggerisce che il suicidio non è semplicemente una reazione a circostanze avverse, ma una risposta a una crisi esistenziale fondamentale, caratterizzata dalla percezione di un mondo privo di possibilità di liberazione o significato.

“Il suicidio è l'atto più normale che si possa compiere. È ad esso che dovrebbe giungere ogni riflessione e con esso concludersi ogni carriera. Dappertutto dovrebbe sostituire la fine involontaria e degradante. E che ognuno sia finalmente libero di scegliere la sua ultima ora.” (p.708)

Cioran considera il suicidio come l'atto più naturale e logico che si possa compiere, sostenendo che esso dovrebbe essere il punto di arrivo di ogni riflessione e conclusione di ogni esistenza. Secondo Cioran, il suicidio dovrebbe sostituire la morte involontaria e degradante, offrendo invece una via di uscita consapevole e autonoma dalla vita.

In questa visione, il suicidio non è visto come un atto estremo o anomalo, ma come una scelta legittima e razionale che ogni individuo dovrebbe avere il diritto di esercitare liberamente, determinando così la propria "ultima ora" secondo le proprie preferenze e condizioni personali. La prospettiva di Cioran riflette una concezione radicale della libertà individuale e del diritto alla propria autodeterminazione, anche in relazione alla fine della vita.

“24 aprile. Perché non posso schiattare? Il giorno in cui il suicidio non sarà più una tentazione ma un dovere.” (p.711)

Cioran esprime un desiderio estremo di libertà dal tormento esistenziale attraverso il suicidio, descrivendo un momento in cui il suicidio diventa non solo una tentazione ma un "dovere". La sua riflessione evidenzia una forma di ansia e frustrazione che supera la semplice considerazione del suicidio come opzione e lo innalza a una questione di necessità morale o esistenziale. Cioran sembra

ritenere che, sebbene il suicidio sia attualmente una tentazione, un giorno potrebbe diventare una scelta inevitabile, sancita da un senso di obbligo o necessità interiore.

Questo pensiero riflette il suo approccio filosofico riguardo alla vita e alla morte, dove il suicidio è visto come una forma di liberazione definitiva dall'insopportabile stato esistenziale. La dichiarazione "Perché non posso schiattare?" rivela la sua disperazione e l'intensa voglia di evadere dalla condizione di vita, mentre l'idea che il suicidio diventi un dovere suggerisce una forma di risoluzione finale, un'uscita dalla vita che è vista come inevitabile e necessaria, piuttosto che come una semplice opzione tra le altre.

“Dovrei riconsiderare il «problema» del suicidio: mi sembra di averne trascurato gli aspetti più interessanti. Potrei esaminarli ora, perché ho notato che proprio in estate mi sento più disposto ad affrontare l'argomento. Sarà il caldo? Sarà la luce? Il sole mi ha sempre spinto a *ripensare* il mondo, provocandomi crisi di malinconia a volte insostenibili. Le mie «tenebre» mi impediscono di mettermi in sintonia con lo splendore circostante; dal contrasto fra ciò che sento e ciò che vedo nasce l'umor nero e tutto ciò che ne consegue.” (p.730)

Nel frammento, Cioran riflette sulla sua predisposizione a esplorare il tema del suicidio, notando che tale inclinazione sembra intensificarsi durante i mesi estivi. Egli osserva un paradosso: mentre la luce e il caldo estivi, simboli di vitalità e splendore, dovrebbero essere associati a sentimenti di gioia e ottimismo, essi scatenano invece in lui una profonda malinconia e una crisi esistenziale.

Questo contrasto tra la luminosità esterna e le sue tenebrose introspezioni evidenzia la tensione tra il mondo visibile e il suo stato d'animo interiore.

Cioran suggerisce che la luminosità del sole accentui la sua percezione di dissonanza tra l'esteriorità della bellezza e la sua condizione interiore di angoscia. Questo contrasto provoca un "umor nero" che alimenta la sua riflessione sul suicidio. Il calore estivo, invece di allietare, sembra amplificare il suo tormento esistenziale, spingendolo a riconsiderare e approfondire il tema del suicidio come una risposta alle crisi di malinconia che emergono in contrasto con il mondo esterno.

“Con uno straordinario sforzo di memoria bisognerebbe passare in rivista tutte le occasioni che si sono avute per uccidersi, tutti i momenti in cui se ne è avuta l’idea, qualunque ne fosse il motivo.” (p.730)

Nel frammento, Cioran suggerisce l'importanza di un'accurata riflessione e analisi del passato in relazione all'idea del suicidio. Propone di fare uno "straordinario sforzo di memoria" per esaminare ogni singola occasione in cui si è presentata l'opzione del suicidio, nonché i motivi che l'hanno suscitata. Questo processo di riesame è inteso a comprendere meglio le esperienze personali e le circostanze che hanno portato a considerare l'atto estremo.

La riflessione proposta da Cioran è una forma di autoanalisi approfondita, volta a rivelare e comprendere i pattern ricorrenti e i fattori che hanno influenzato la sua percezione del suicidio. Attraverso questa introspezione meticolosa, si cerca di ottenere una visione più chiara e articolata dell'idea del suicidio come parte integrante della propria esperienza esistenziale.

“La passione del suicidio.

Il suicidio è questione di impazienza. Ci si è stufati di aspettare la morte. Naturalmente basterebbe pazientare un po' e le cose si aggiusterebbero. Ma parlare di pazienza a un passionale è come parlare al vento... “(p.733)

Nel frammento, Cioran esplora l'idea del suicidio come manifestazione di impazienza verso la morte, una forma di ansia che spinge a cercare un'evasione immediata dalla vita. Il suicidio, secondo Cioran, è il risultato di una frustrazione accumulata dall'attesa prolungata della morte, che viene vista come un rimedio inevitabile ai disagi dell'esistenza. Tuttavia, egli suggerisce che, con un po' di pazienza, le cose potrebbero risolversi da sole, implicando che la morte, in fondo, non è necessaria per alleviare la sofferenza.

L'idea centrale è che la vera questione risiede nella difficoltà di accettare il tempo e l'inevitabilità della morte, soprattutto per coloro che sono guidati da impulsi appassionati e impazienti. Per questi individui, la pazienza è inadeguata e la proposta di attendere diventa insignificante, come se si parlasse al vento. Cioran sottolinea dunque la tensione tra il desiderio immediato di liberazione e la realtà di una morte che arriverà inevitabilmente, ma che viene rifiutata da chi non riesce a tollerare l'attesa.

“Il suicidio dovrebbe essere una questione di convenienze, di buona educazione, di onore «borghese».” (p.734)

Nel frammento, Cioran propone una riflessione provocatoria e ironica sul suicidio, suggerendo che esso dovrebbe essere considerato non solo attraverso la lente dell'esistenza individuale e della crisi esistenziale, ma anche come una questione di "convenienze, di buona educazione, di onore 'borghese'." Questa prospettiva trasforma il suicidio da atto di disperazione a scelta regolata da norme sociali e culturali.

Cioran introduce una visione del suicidio che distacca l'atto dalla sfera esclusivamente personale e patologica, per collocarlo in un contesto di norme e valori sociali. In questo contesto, il suicidio diventa una questione di praticità e conformità alle convenzioni della classe borghese, suggerendo che potrebbe essere visto come una scelta ponderata e rispettabile, piuttosto che come una manifestazione di crisi o disperazione.

Il termine "convenienza" implica che il suicidio potrebbe essere valutato secondo criteri di utilità pratica, piuttosto che come risultato di un impulso emotivo o di una sofferenza insormontabile. Questo rimanda a una concezione pragmatica e razionale dell'atto, contrastando con le visioni tradizionali che lo vedono come un estremo atto di disperazione.

Allo stesso modo, la "buona educazione" e l'"onore borghese" ironizzano sull'idea che il suicidio possa essere codificato come un comportamento conforme alle norme sociali e culturali di una determinata classe sociale. Questo suggerisce una riflessione critica sulle convenzioni e aspettative che disciplinano il suicidio, mettendo in luce l'assurdità di tentare di normalizzare o regolare un atto intrinsecamente tragico.

Questa riflessione serve a interrogare e mettere in discussione le convenzioni sociali e le percezioni del suicidio, offrendo una prospettiva che sposta l'attenzione dalla crisi personale alla sua possibile regolamentazione e riconoscimento sociale.

"Visto che il suicidio è la conclusione logica di tutto, l'unica risorsa che ci rimane è l'irrazionale." (p.742)

Cioran argomenta che, considerando il suicidio come la conclusione inevitabile della riflessione esistenziale, l'unica risorsa rimasta è l'irrazionale. In questa prospettiva, l'irrazionale emerge come risposta all'ineluttabilità del suicidio, superando le limitazioni della razionalità. Di fronte all'inevitabilità della

propria esistenza, la razionalità e la logica non forniscono più risposte adeguate; pertanto, l'irrazionale diventa l'unico ambito rimasto per esplorare o esprimere il proprio stato.

“A vent'anni ci si fa del suicidio un'idea torbida e lirica. In seguito essa diventa sempre più chiara e sobria, assumendo un po' alla volta i contorni dell'ovvietà, e ci è inconcepibile che un tempo possa esserci parsa *strana*. Una esistenza comincia a cambiare nel momento in cui il suicidio sembra *normale*.” (p.749)

Cioran osserva che, a vent'anni, il suicidio è spesso percepito come un'idea affascinante e poetica, intrisa di mistero e lirismo. Tuttavia, con il passare del tempo, tale concetto si evolve, assumendo una forma più chiara e pragmatica, fino a diventare un'ovvietà.

Questo cambiamento nella percezione del suicidio riflette una trasformazione profonda nell'esistenza individuale: quando il suicidio appare come una possibilità normale e accettabile, indica un cambiamento significativo nel modo in cui si vive e si interpreta la vita. La normalizzazione del suicidio segna un passaggio cruciale nella visione esistenziale, rivelando una consapevolezza più sobria e disillusa della condizione umana.

“Perché penso tanto al suicidio? Perché non appena risalgo *al di là* del mio passato oppure mi figuro l'indomani della mia morte, non riesco a trovare un senso all'infimo accidente che c'è fra queste due durate. Per l'uomo non è bene rimuginare sul tempo che precede la sua nascita e su quello che seguirà alla sua morte. È un pensiero funesto per l'infimo intervallo che si frappone tra i due.” (p.752)

Cioran riflette sul motivo per cui il suicidio occupa una parte significativa dei suoi pensieri, collegando questa ossessione a una percezione disillusa della vita. Egli suggerisce che la contemplazione del tempo che precede la nascita e di quello che seguirà alla morte porta inevitabilmente a un senso di vanità e insignificanza rispetto all'esistenza stessa.

Questo pensiero funesto riguardante l'intervallo breve e apparentemente irrilevante tra questi due estremi temporali induce un sentimento di vuoto e di inutilità, alimentando così la preoccupazione per il suicidio. Per Cioran, la riflessione su questi temi esistenziali amplifica il senso di disillusione riguardo alla

vita, rendendo il suicidio una risposta apparente a tale percezione di insignificanza.

“Se l'uomo si impone di credere a una qualsiasi cosa è unicamente per non uccidersi, perché il suicidio è la conseguenza logica della constatazione che niente resiste a una analisi rigorosa, a una cruda riflessione. È strano che io stia tanto a parlare di suicidio mentre amo la vita come chiunque, più di chiunque. Ma da molto tempo ho raggiunto la convinzione (funesta?) di essere il solo ad avere capito tutto, e che gli altri sono tutti votati all'illusione. A parte il Buddha e Pirrone, vedo ovunque solo ingenui, poveri ingenui brillanti.” (pp.752-753)

Cioran si sente particolarmente unito a Buddha e Pirrone perché entrambi rappresentano figure che, come lui, hanno raggiunto una profonda consapevolezza della vacuità e dell'illusorietà della vita. Buddha, con il suo insegnamento del distacco e della liberazione dal ciclo di nascita e morte, e Pirrone, con il suo scetticismo radicale e la sospensione del giudizio, incarnano approcci esistenziali che riconoscono la finitezza e l'insufficienza delle esperienze terrene.

Cioran si identifica con loro poiché, come Buddha e Pirrone, sente di aver sviluppato una comprensione acuta e disincantata della condizione umana. La sua riflessione sul suicidio nasce dall'idea che il significato della vita è evasivo e che qualsiasi tentativo di trovarlo è vano.

Questa visione lo allontana dal pensiero convenzionale e lo fa sentire isolato nella sua consapevolezza, simile a come Buddha e Pirrone avrebbero potuto sentirsi rispetto ai loro contemporanei, che vedevano il mondo in termini meno disillusi. La consapevolezza della vacuità e dell'illusione, condivisa con queste figure, amplifica il suo senso di angoscia e alienazione, rendendolo particolarmente sensibile alla fragilità dell'esistenza umana.

“29 luglio

È ovvio che chi non pensa quasi mai al suicidio si uccida più facilmente di chi ci pensa di continuo. Il motivo è semplice: *l'atto* in sé è violento, rapido, ed esige una decisione pronta, quasi inconsulta. Colui il cui pensiero sia vergine da ogni preoccupazione di suicidio, una volta che vi si senta spinto non avrà alcuna difesa contro questo impulso improvviso: sarà affascinato, prostrato, accecato e infine vinto dalla rivelazione di una via d'uscita definitiva, che prima non aveva considerato - l'altro invece potrà sempre ritardare un gesto che ha continuato a

rimuginare nella mente, un gesto che per lui non rappresenta alcuna novità, un gesto che conosce a fondo e a cui si risolverà freddamente, se mai vi si risolverà.” (p.755)

Anche qui Cioran ribadisce come il pensiero continuo del suicidio, può paradossalmente servire da protezione contro l'atto stesso. Chi medita frequentemente sul suicidio sviluppa una sorta di familiarità e preparazione mentale che, in caso di crisi, gli consente di procrastinare e riflettere, prevenendo l'atto impulsivo. In contrasto, chi non ha mai considerato il suicidio potrebbe trovarsi improvvisamente sopraffatto dalla sua possibilità, senza difese psicologiche adeguate.

Quando il suicidio irrompe in modo inatteso nella vita di chi non lo ha mai contemplato, l'atto può apparire come un'uscita immediata e seducente, priva di risorse per contrastarlo. La violenza e la rapidità dell'atto suicida richiedono una decisione istantanea che può risultare letale per chi è colto di sorpresa, mentre chi ha già riflettuto ampiamente su di esso possiede gli strumenti per procrastinare e analizzare, riducendo la possibilità di un atto impulsivo.

“La riflessione sulla vita non è necessariamente senza fine. Comporta un limite, perché quando si rimugina sull'argomento è impossibile non inciampare, prima o poi, nel suicidio, che arresta la progressione del pensiero, ergendosi come un muro davanti alla riflessione. Così, quando ci si perde nella vaghezza del vivere, il suicidio si presenta come un confine, un punto di riferimento, una *certezza*, una realtà positiva - il pensiero ha finalmente qualcosa su cui ruminare, non divaga più. Nella vertigine che si impadronisce del pensiero quando si applica alla vita, e cioè alla vaghezza stessa, il suicidio appare come un parapetto.” (p.762)

La riflessione sulla vita, per Cioran, è inevitabilmente limitata dalla presenza del suicidio come una sorta di barriera conclusiva. Quando si esplora profondamente il significato dell'esistenza, il pensiero sul suicidio emerge come un confine che interrompe la continua espansione della riflessione. In questo contesto, il suicidio non è solo una possibilità teorica ma diventa una realtà concreta che arresta l'indagine infinita, offrendo un punto fermo e una certezza.

In altre parole, quando la riflessione sulla vita si fa vertiginosa e inconcludente, il suicidio si presenta come un argine che stabilizza il pensiero, fornendo una forma di chiarezza e di struttura all'interno della confusione esistenziale. Il suicidio, dunque, emerge come un punto di riferimento tangibile

che impedisce alla riflessione di divagare all'infinito, costituendo un termine ultimo e definito per il pensiero.

“Ho sempre paura di uno scandalo, temo sempre la calunnia contro cui non c'è modo di difendersi. Ma mi dico: se fossi morto, me ne importerebbe forse che si dicessero di me cose orribili? Per l'uomo più vituperato del mondo la Morte è non solo una liberazione, ma anche un'assoluzione. Quando si è sottoterra, si cessa di essere *colpevoli*, di essere *mostri*. La Morte è veramente immorale. Il suicidio lo è ancora di più. Viene voglia di commettere tutti i delitti e di dire a se stessi: che importa, basterebbe una pallottola a liberarmi dal rimorso e a farmi trovare una pace totale come quella degli innocenti.” (p.762)

Cioran riflette sul ruolo della morte e del suicidio come mezzi di liberazione e assoluzione dalle accuse e dal vituperio. La sua preoccupazione principale è la paura dello scandalo e della calunnia, eventi dai quali si sente impotente a difendersi. Tuttavia, immaginando la propria morte, egli riconosce che il disprezzo e la critica cesserebbero di avere effetto.

La morte, infatti, non solo elimina la responsabilità e la colpevolezza, ma conferisce anche un'innocenza finale, poiché si smette di essere soggetti alle accuse e ai rimorsi. In questo senso, la morte appare come un atto profondamente immorale, ma il suicidio è visto come un'ulteriore intensificazione di questa immoralità.

Per Cioran, il suicidio diventa un atto che consente di superare non solo il disprezzo, ma anche il rimorso, offrendo una "pace totale" simile a quella degli innocenti. Questo pensiero riflette la sua visione radicale della morte e del suicidio come ultime forme di liberazione e assoluzione, libere dalle conseguenze morali e dalle colpe umane.

“Un'americana mi chiede se credo nell'efficacia dei tappi per le orecchie. Alla mia risposta negativa, vuole che le suggerisca un mezzo di difesa contro i rumori. «Non ce n'è che uno» le ho risposto. «Quale?». «Il suicidio». Non ha insistito.” (p.764)

Cioran, attraverso un'ironia mordace, suggerisce che il suicidio possa essere considerato come una soluzione a qualsiasi problema, anche alle questioni più banali della vita quotidiana. Quando un'americana chiede un rimedio contro i rumori, e dopo aver respinto i tappi per le orecchie come

inefficaci, Cioran le propone sarcasticamente il suicidio come unica vera soluzione.

Questo suggerimento ironico sottolinea la sua visione estremistica e disincantata, in cui il suicidio appare non solo come una risposta alle crisi esistenziali, ma anche come una sorta di risposta universale a qualsiasi disagio o fastidio, per quanto insignificante possa sembrare. Il tono ironico rivela quanto Cioran consideri il suicidio come una risposta definitiva e assoluta, riflettendo il suo scetticismo e il suo cinismo nei confronti delle soluzioni convenzionali e delle piccole preoccupazioni della vita.

“Poco fa al telefono dicevo a D. che ci si dovrebbe suicidare a trentacinque anni, non si dovrebbe andare oltre, talmente pietosa, *dopo*, è la figura che si fa fisicamente. Non si dovrebbe accettare il *principio* di invecchiare, si dovrebbe respingere l'idea stessa di ruga.” (p.767)

Cioran, con tono provocatorio e radicale, sostiene che il suicidio a trentacinque anni potrebbe essere una scelta più dignitosa rispetto alla prospettiva di invecchiare. Esprime disprezzo per il processo di invecchiamento, considerato da lui come una degradazione inevitabile e patetica. L'idea di accettare l'invecchiamento, con i suoi segni visibili come le rughe, è vista come una resa alla miseria fisica e alla decadenza inevitabile del corpo.

Per Cioran, l'atto del suicidio rappresenterebbe una negazione di questa condizione degradante, una sorta di resistenza al processo naturale del tempo e alle sue conseguenze fisiche. La sua proposta riflette una critica profonda e cinica nei confronti delle convenzioni sociali e della condizione umana, suggerendo che una vita breve e "incontaminata" sarebbe preferibile a una vita prolungata segnata dall'invecchiamento e dalla perdita di dignità.

“Ancora accessi d'ira. È mai possibile far passare i giorni così? Sono mesi che non scrivo niente, niente, niente! Mi dispero come una puttana senza clienti, tuono contro tutti e mi maledico! O altrimenti mi consolo della mia sterilità e dei miei fallimenti abbandonandomi alla voluttà di sapere che *non esisto* più per nessuno. Come se fossi mai esistito! *Invento* questo *oblio*, che, vero o falso, mi dà un'amarezza tranquillizzante. Non esistere più per nessuno! Ma tutti prima o poi arrivano a questo, inevitabilmente. È la grande consolazione del vinto. Una miseria di cui non sono riuscito a liberarmi: la dolcezza dell'autocommiserazione. Stamattina ho pensato di nuovo alle *possibilità* che offre il suicidio. E ho subito superato il mio accesso d'ira. Sulla facciata dei municipi e delle chiese si

dovrebbe incidere: *Siamo tutti dei vinti*. È più facile vivere con questo motto che con falsi bollettini di vittoria.” (p.798)

Nel frammento, Cioran esprime un profondo sconforto e una crisi di creatività, manifestando la sua frustrazione attraverso un linguaggio violento e autoironico. La sua incapacità di scrivere e i continui fallimenti personali lo portano a riflettere sulla propria esistenza e sull'inevitabilità della sua insignificanza. L'idea dell'oblio, di cessare di esistere per gli altri, diventa una fonte di consolazione per lui, offrendo un senso di pace nell'idea di un'uscita dalla miseria e dalla delusione. Questo oblio, vero o immaginario, rappresenta una sorta di rifugio dall'angoscia esistenziale e dalla sconfitta personale.

Cioran contempla il suicidio come una via di fuga dalle sue angosce e come un modo per superare i suoi momenti di crisi. L'idea di non esistere più per nessuno, che diventa una dolcezza per il "vinto", rappresenta una liberazione dall'autocommiserazione e dalle frustrazioni della vita. Infine, il suggerimento di incidere sui municipi e sulle chiese "Siamo tutti dei vinti" riflette una visione pessimistica dell'esistenza, suggerendo che il fatto che possa essere visivo e dunque consapevole a tutti possa essere un modo più autentico di vivere rispetto a illusorie idee di successo e vittoria.

“13 dic. Notte in bianco. È incredibile quanto il suicidio, nel cuore della notte, sembri la cosa più normale del mondo.” (p.813)

Il frammento riflette un momento di intensa solitudine e angoscia, in cui l'idea del suicidio emerge con una sorprendente apparente normalità. Cioran descrive come, durante la notte insonne, il suicidio appaia come una soluzione naturale e inevitabile, suggerendo che la condizione di buio e solitudine amplifichi l'attrattiva di questa scelta radicale.

La notte, con il suo silenzio e la sua oscurità, sembra intensificare la percezione della vita come insostenibile e il suicidio come una risposta plausibile e quasi scontata. Questo suggerisce che il contesto emotivo e ambientale può influenzare profondamente la nostra percezione di soluzioni estreme, rivelando quanto il pensiero suicidario possa apparire più accettabile e persino logico in determinati stati d'animo e circostanze.

”Disperazione «senza motivo», senza coscienza dell'infelicità, senza alcun senso di decadimento; disperazione pura; e di nuovo, la certezza - per niente triste - che il suicidio è la sola via d'uscita, la sola consolazione, la via, la

via maestra. Passare dall'altra parte, *aggirando la morte*. La disperazione non mi deprime, mi solleva. La disperazione è diversa dalla desolazione, è fiamma, una fiamma che attraversa il sangue.” (p.834)

Questo frammento esplora una forma di disperazione che trascende la semplice tristezza e il decadimento personale, caratterizzata invece da una purezza e un'intensità quasi sublimi. Cioran descrive questa disperazione come priva di un motivo specifico, una condizione in cui la consapevolezza dell'infelicità e la sensazione di decadimento non sono presenti. In questo stato di disperazione pura, il suicidio emerge non come una scelta dettata dalla tristezza, ma come una via d'uscita inevitabile e quasi liberatoria.

La disperazione, in questo contesto, non è un peso opprimente ma una forza che solleva e infiamma, simile a una fiamma che percorre il sangue. Cioran suggerisce che, piuttosto che deprimere, questa forma di disperazione conferisce una certezza di tipo esistenziale, affermando il suicidio come l'unica via maestra. La distinzione tra disperazione e desolazione evidenziata nel frammento indica che la disperazione pura, lontana dal sentirsi oppressiva, può fornire una sorta di elevazione, rendendo la scelta del suicidio non solo una possibilità ma una forma di liberazione e chiarezza in mezzo alla confusione esistenziale.

“Sto leggendo un saggio veramente ottimo di Antoine Berman sul romanticismo tedesco. Conosco quasi tutte le citazioni che fa, posso dire anzi che mi hanno accompagnato a lungo nella mia vita. Novalis, Schlegel. Tutto ciò si allontana, è il *mio* passato, la mia gioventù. Il lato *letterario* dell'avventura mi sembra antiquato. Ma il fondo resta, o meglio le riflessioni di fondo, come quelle di Novalis sulla malattia, la morte, il suicidio, o quelle di Schlegel sul frammento. Ma tutto ciò che è vaneggiamento sull'io mi irrita. Tradisce la filosofia dell'epoca.” (p.857)

Nel frammento citato, Cioran riflette su come le tematiche trattate da Novalis e altri romantici, come Friedrich Schlegel, abbiano avuto una profonda influenza sulla sua vita e sul suo pensiero. Sebbene Cioran riconosca l'importanza di queste riflessioni, ora le considera distanti e superate. Per lui, il lato letterario e romantico dell'avventura intellettuale rappresenta un passato che si è allontanato, mentre il fondo delle riflessioni, come quelle di Novalis sulla malattia, la morte e il suicidio, resta, mantenendo una certa rilevanza.

Tuttavia, Cioran manifesta irritazione verso il vaneggiamento sull'io, che percepisce come una tradizione non più utile e inadeguata, tradendo la filosofia più profonda dell'epoca romantica.

“13 febbraio - Stamattina ho di nuovo pensato che il suicidio è l'unica soluzione, che tutto il resto sia solo un ripiego.” (p.862)

Il frammento del 13 febbraio riflette una visione estremamente radicale e definitiva sul suicidio. Cioran esprime l'idea che, nonostante le numerose alternative e le soluzioni proposte nella vita, il suicidio rimane l'unica risposta valida e autentica per lui. In questo contesto, qualsiasi altra soluzione o tentativo di affrontare la vita è considerato come un semplice compromesso o un rimedio temporaneo, destinato a fallire rispetto all'atto estremo del suicidio.

Cioran sottolinea così la sua convinzione che il suicidio non sia solo una risposta, ma la sola risposta definitiva e genuina alle contraddizioni e insoddisfazioni della vita. Questa posizione esprime una visione della vita come intrinsecamente insoddisfacente e irreparabile, dove solo la scelta del suicidio appare come una via d'uscita autentica e senza compromessi.

"Il mio concetto di suicidio è molto semplice: mi sembra l'unica soluzione per chi voglia andare al fondo delle cose. Alla superficie, invece, si può transigere, differire, barare, scrivere. Alla superficie esistono tutte le soluzioni che si vogliono, provvisorie, utili e nient'altro." (p.889)

Cioran sostiene che il suicidio rappresenti la soluzione definitiva e autentica per chi desidera comprendere la verità più profonda della propria esistenza. Le soluzioni superficiali, come il differimento o le attività quotidiane, sono considerate mere compensazioni temporanee e ingannevoli. In questo senso, il suicidio è visto come l'unica opzione che permette di affrontare e svelare il fondo dell'esistenza, al di là delle finzioni e dei rimedi provvisori.

"L'insonne è per necessità un teorico del suicidio" (p.928)

Il frammento suggerisce che chi soffre di insonnia, e quindi di una persistente difficoltà a trovare pace e riposo, è inevitabilmente portato a riflettere sul suicidio. L'assenza di sonno accentua la contemplazione del suicidio come un'opzione, poiché l'insonnia spinge l'individuo a confrontarsi continuamente con il vuoto e l'insoddisfazione esistenziale, rendendo il suicidio un tema centrale nelle sue riflessioni.

"Da quando ho scritto e pubblicato il saggio sul suicidio, quest'ultimo mi ossessiona molto meno. Il che prova che non è poi tanto male essere un autore."
(p.954)

Cioran osserva che la pubblicazione del suo saggio sul suicidio ha ridotto la sua ossessione per il tema. Questo riflette l'idea che l'atto di scrivere e pubblicare un'opera su un argomento complesso e angoscioso come il suicidio possa servire come una forma di esorcismo o di distanziamento dal problema. Essere un autore gli ha permesso di elaborare e ridurre la preoccupazione per il suicidio attraverso il processo intellettuale e creativo.

"Quando non avrò più niente da dire, dovrò ritirarmi o uccidermi. Ce la farò?" (p.954)

Cioran esprime una riflessione riguardo alla sua condizione come scrittore e pensatore, suggerendo che la mancanza di idee e contenuti da esprimere potrebbe condurlo a un punto in cui si sentirà obbligato a ritirarsi dalla vita o a suicidarsi. Il frammento rivela una connessione tra il senso di produttività intellettuale e la percezione di avere un valore esistenziale, e riflette una preoccupazione per la propria capacità di mantenere un senso di scopo e significato.

"Ieri ho pensato di nuovo alla legittimità del suicidio, ma senza ombra di emozione, e nemmeno di sensibilità: come si pensa a qualcosa di ovvio che non richiede alcuna partecipazione affettiva. E come se ogni altra soluzione fosse da scartare all'istante." (p.986)

In questo passaggio, Cioran riflette su come il suicidio, per lui, sia diventato una questione di pura razionalità piuttosto che di emozione o sensibilità. La legittimità del suicidio è considerata un pensiero ovvio e ineludibile, privo di coinvolgimento affettivo. Cioran indica che tutte le altre soluzioni alla vita sembrano immediatamente irrilevanti rispetto alla questione del suicidio, che appare come la risposta più razionale e ineluttabile.

"Apro le Poesie di Alvaro de Campos (Pessoa), e capito su « Seja o que for, era melhor naoter nascido ». Comunque sia, sarebbe stato meglio non nascere. È un errore credere che ci sia una relazione diretta fra il senso d'infelicità e la messa in causa della nascita. L'incriminazione del nascere ha radici profonde: sarebbe opportuna anche se non ci fossero motivi di lagnarsi dell'esistenza. Il fatto è che il fenomeno del nascere, visto in se stesso, è così

sconcertante per la ragione, così denso di conseguenze e così strano al di là di ogni altra considerazione, che è più facile accettarlo come un'anomalia che come un'ovvietà. Non mi capacito di essere nato. Del resto, che anche gli altri siano nati non mi stupisce di meno. Tutti i nati mi sgomentano." (p.986)

Cioran riflette sull'idea che la nascita, in quanto fenomeno esistenziale, è intrinsecamente paradossale e incomprensibile. Anche senza motivi specifici di infelicità, il semplice atto di nascere è visto come un'aberrazione della ragione, un evento sconcertante che sembra opporsi alla logica e alla naturalezza. La percezione di nascere e la presenza degli altri esseri nati sono fonte di sgomento per Cioran, suggerendo che l'esistenza stessa, in quanto atto non scelto, è un mistero inquietante.

"Perché il suicidio è una «soluzione»? Perché è l'unica risposta veramente nostra a una nascita che non abbiamo scelto; un atto personale opposto a un atto in cui non c'entriamo nulla. Il suicidio è l'estrema rivincita dell'«io»." (p.988)

Il suicidio è descritto da Cioran come una risposta autenticamente personale e radicale all'atto di nascere, che non è stato scelto dall'individuo. In questo senso, il suicidio rappresenta una rivincita finale dell'"io" contro l'evento imposto della nascita, un atto di affermazione individuale che permette di esercitare un controllo definitivo sulla propria esistenza.

"Dall'ossessione del suicidio sono passato a quella della nascita in modo del tutto naturale. Quest'ultima è più spaventosa della prima. Perché in ogni gioco con il suicidio c'è sempre un pizzico di civetteria - mentre è l'assoluta serietà a dominare nel dibattito interiore sull'evento del nascere." (p.989)

Cioran sottolinea che il passaggio dalla riflessione sul suicidio a quella sulla nascita è stato un processo naturale per lui. Tuttavia, l'idea della nascita è considerata ancora più angosciante del suicidio, poiché comporta una serietà assoluta. Mentre il suicidio può contenere elementi di vanità o di gioco, il dibattito sulla nascita è visto come una questione di profonda gravità e serietà, che evoca un'angoscia esistenziale più intensa.

"Mi sto distaccando dal suicidio perché ho superato la ricerca di una soluzione." (p.1017)

Cioran riflette sul suo distacco dal pensiero del suicidio, suggerendo che questo cambiamento avviene perché ha superato la fase di ricerca di una

soluzione definitiva ai suoi tormenti esistenziali. Il distacco indica un cambiamento nella sua visione, forse verso una maggiore accettazione della complessità della vita e delle sue sfide.

"Definisco cafard uno stato che provoca spontaneamente idee di suicidio e di omicidio. Il cafard è un suicidio o un omicidio irrealizzato." (p.1033)

Il termine "cafard" viene utilizzato da Cioran per descrivere uno stato mentale di profonda desolazione e disperazione che porta a pensieri di suicidio e omicidio. Questo stato è visto come una condizione di angoscia e impotenza in cui tali idee si manifestano, ma che non si concretizzano necessariamente in azioni. Il "cafard" rappresenta un sentimento di vuoto e rabbia che precede l'atto estremo.

"«L'errore di nascere» è forse la cosa peggiore che ho scritto e nello stesso tempo quella che mi ha richiesto più fatica. Per quale motivo? Perché non si può affrontare argomento più contrario ai nostri impulsi più naturali. È come «pensare contro se stessi». Scrivere sul suicidio era relativamente facile, perché significava commentare una inclinazione profonda che tutti hanno, magari a un grado minimo. Ma che senso ha il rifiuto della nascita? Si muore, ci si può togliere la vita, ma non si può annullare un fatto su cui nessuno ha potere. È il tipico falso problema; eppure raramente un'ossessione mi ha dominato con tanta forza." (p.1037)

Cioran descrive il tema dell'«errore di nascere» come il più difficile e problematico tra i suoi scritti, poiché affronta un argomento che contrasta profondamente con i nostri impulsi naturali e con la volontà di vivere. Mentre il suicidio può essere visto come una riflessione su un desiderio esistente di porre fine alla sofferenza, il rifiuto della nascita è un problema che sembra non avere soluzione o controllo, essendo un fatto inevitabile e non modificabile. Questo lo rende un «falso problema» che però lo ha ossessionato intensamente.

4 sett. L.B. pensa di continuo alla pensione, se avrà di che vivere, ecc. Gli ho detto che non si deve guardare così lontano, si deve organizzare la propria vita in funzione di un anno al massimo, e bisognerebbe lasciare in pace il futuro, invece di sollecitarlo pensandoci continuamente. Avrei dovuto aggiungere che la cosa migliore è non tormentarsi troppo e, in caso di crisi senza sbocco, considerare l'eventualità di un suicidio più o meno «bello»... Alla fine L.B. mi ha detto che mi trovava «tonificante». Evidentemente lo sono con le persone più a terra di me. (p.1041)

Cioran consiglia a L.B. di non preoccuparsi eccessivamente del futuro, suggerendo che è più utile concentrarsi su un orizzonte temporale limitato, come un anno. Propone quasi come una nota ironica che, in caso di crisi persistente, si possa considerare il suicidio come una "soluzione". L'ironia nel considerare il suicidio come una via d'uscita normale riflette il suo modo di affrontare la realtà con disincanto e una sorta di cinismo. L.B. trova Cioran "tonificante" in quanto il suo approccio radicale e disilluso sembra offrire una certa chiarezza a chi si trova in difficoltà.

7 dic. Ogni tanto ricevo lettere disperate, che si ispirano più o meno al Sommario, alle quali sono costretto a rispondere. Siccome nella maggior parte dei casi si tratta di pensieri suicidi, mi sforzo di distoglierne chi mi scrive. Incoraggiarlo non è proprio possibile, per mille ragioni. La noia è che le mie lettere forzatamente edificanti non potrebbero essere più convenzionali e in contraddizione con ciò che penso veramente. È una gran bella ironia questo ruolo di « sostegno morale», di confessore laico che mi sono dovuto assumere. Sopravvivere a un libro distruttivo è sempre penoso per uno scrittore. (p.1108)

Cioran descrive la sua esperienza nel rispondere a lettere di disperazione, spesso legate a pensieri suicidi. Nonostante cerchi di offrire supporto, trova difficile mantenere una posizione edificante, in quanto le sue risposte contraddicono il suo pensiero autentico. Ironizza sul suo ruolo di "confessore laico", un compito che gli sembra in contrasto con la sua visione pessimistica, e riconosce la difficoltà di sopravvivere a un'opera che esplora la distruzione e la disperazione.

Il sonno è l'attività più importante e più profonda dei vivi. Quando vi si sprofonda, si ha l'impressione di raggiungere il caos anteriore alla nascita dei germi, e quando se ne emerge, quella di percorrere in un attimo tutta la storia della vita, ossia alcuni miliardi di anni. Il sonno come avvenimento. È fondamentale e significativo che la maggior parte, se non la totalità dei suicidi sia provocata dall'insonnia. Il sonno guarisce tutto: nessun dolore vi resiste. Ma la mancanza di sonno ingigantisce anche il più piccolo fastidio, facendo di una contrarietà una catastrofe. È inimmaginabile un visionario - ossia uno incline all'esagerazione estrema - che dorma bene. La dismisura è frutto delle veglie. (pp.1116-1117)

Cioran esplora il ruolo cruciale del sonno nella vita umana, considerandolo come una connessione profonda con un caos primordiale e una forma di esperienza storica condensata. Sottolinea che l'insonnia, che può amplificare i dolori e le contrarietà, è una causa comune di suicidio. Il sonno è visto come una cura universale per il dolore, mentre la mancanza di sonno porta a un'esagerazione delle difficoltà, con i visionari, inclini all'esagerazione, che raramente godono di un buon riposo.

Stanotte ho pensato al suicidio di mio nipote. Ho sempre considerato un poveraccio quello sventurato; ma ora si è elevato ai miei occhi, ha acquistato una statura forse immeritata, ma che importa! « È la fine » ha detto crollando sul pavimento. Deve essersi preparato per anni a quel momento, e se si è ucciso quel giorno è perché non ce la faceva più ad andare avanti, aveva raggiunto il suo limite (proprio come Celan). Che follia paragonarli! Eppure è lo stesso dramma, il dramma dell'insopportabile, del non riuscire più a tirare avanti, dell'essere arrivati all'estremo, al muro che si erge davanti a noi fino al cielo: non si può farlo saltare; e allora la si fa finita con se stessi. Circa sette anni fa uno che aveva visto mio nipote mi disse che, nell'unica stanza in cui vivevano tutti (erano in sei), se ne stava in un angolo, pallido, taciturno, magro, con l'aria da schizofrenico. Somigliava a mia sorella, una pazza, un'infelice, un essere insostenibile. Per entrambi la morte non poteva che essere una benedizione. D'altronde lo è per tutti, ma non si osa ammetterlo. Il fatto è che la paura ha una missione da compiere, e la compie con una perfezione le cui sole pecche sono i suicidi...(pp.1158-1159)

Cioran riflette sull'atto suicida di suo nipote, che inizialmente considerava un "poveraccio". Tuttavia, la sua morte gli conferisce ora una certa grandezza, evidenziando la gravità e la disperazione dell'atto. Cioran paragona il suicidio del nipote al dramma di Paul Celan, sottolineando il limite insuperabile che spinge alla conclusione estrema. La descrizione del nipote come un individuo sofferente e la considerazione della morte come una benedizione riflettono un senso di rassegnazione e di accettazione dell'inevitabilità della morte. Cioran nota che la paura, sebbene cruciale, ha le sue limitazioni, che diventano evidenti nei casi di suicidio.

Non riesco a togliermi dalla mente il gesto di mio nipote. Se penso che ho scritto una cosa come *Sulla necessità del suicidio*, e poi sono così impressionato quando qualcuno lo mette in atto! È vero che ne ritenevo totalmente incapace

quello sventurato, e non riesco a capacitarmi che vi si sia deciso. L'ho sempre trattato da cretino; ho avuto torto e ora me ne pento. Avrei potuto anche aiutarlo un po' di più; ma che cosa avrebbe fatto del denaro? L'avrebbe speso nelle osterie, e forse avrebbe finito con l'ammazzarsi molto prima. (p.1161)

Cioran esprime il suo turbamento di fronte al suicidio di suo nipote, un atto che lo sorprende nonostante la sua esplorazione teorica del suicidio. Ammette di aver sottovalutato la gravità della situazione e di averlo trattato con disprezzo, rimpiangendo di non averlo aiutato. Tuttavia, riflette cinicamente sul fatto che anche se avesse ricevuto aiuto, il risultato potrebbe non essere cambiato, dimostrando il suo scetticismo sulla possibilità di migliorare una condizione disperata e di come in alcuni individui, il suicidio sia un qualcosa di innato.

Ho mille ragioni per credere nell'avvenire del suicidio. Un giorno gli uomini vedranno in esso la loro unica via d'uscita. A forza di accumulare insolubile, finiranno con l'essere talmente alle strette che si rivolteranno contro se stessi con una furia da forsennati. Avranno finalmente trovato la soluzione, l'unica rimasta loro. (p.1174)

Cioran prevede un futuro in cui il suicidio diventa la soluzione predominante per l'umanità, un esito inevitabile a causa dell'accumulo di problemi irrisolvibili. Vede il suicidio come una risposta finale e universale che emergerà quando le persone si troveranno in condizioni insostenibili.

13 ott. Stamattina ho ricevuto la lettera di un'amica di Sibiu che ho visto l'ultima volta, credo, nel 1937. Da allora più nessun segno di vita. Mi dà sue notizie e mi dice che sta avvicinandosi alla morte, che si prepara a entrare nell'ignoto. Non so perché, ma questo luogo comune mi ha infastidito. Attraverso la morte non si entra da nessuna parte, non si vede in che cosa si possa entrare, e comunque né nel noto né nell'ignoto. Sull'argomento ogni affermazione è impropria. La morte non è una condizione; non ha alcuna realtà al di fuori della vita. Tutto quel che si può dire è: sono vivo, e cioè sono al tempo stesso nella vita e nella morte. Non c'è vita che sia diversa dalla morte. Perciò mortale è la sola qualifica ineccepibile quando si vuole definire il vivo. (p.1193)

Cioran critica il concetto romantico della morte come passaggio verso l'ignoto, sostenendo che la morte non rappresenta uno stato reale ma è piuttosto un'estensione della vita. Argomenta che la morte non offre un'ulteriore condizione o esperienza e che l'unica caratteristica essenziale è la mortalità, che si intreccia inevitabilmente con l'esistenza, dando significato a questa esistenza.

15 ottobre. L'altro giorno visita di J.B., ventidue anni. È ossessionato dal suicidio, non riesce a fare niente nella vita, ecc. Quasi tutti i giovani che vengono da me sono dei poveri squilibrati, dei «rifiuti» per la maggior parte, ma rifiuti solo a livello sociale, perché in realtà hanno capito; hanno capito talmente bene che sono diventati inservibili. (p.1195)

Cioran osserva che i giovani che incontrano sono spesso persone disturbate e socialmente escluse, ma che, in realtà, hanno una comprensione profonda e dolorosa della realtà. Questa consapevolezza, invece di essere un vantaggio, li rende incapaci di adattarsi e vivere in modo funzionale nella società.

L'unica cosa che abbia mai capito a fondo: il dramma della coscienza. Essere coscienti è un dramma che finisce con la morte. Almeno speriamo. (p.1203)

Cioran riflette sulla consapevolezza come una condanna esistenziale, un "dramma" che culmina con la morte. La consapevolezza della condizione umana è vista come un fardello che, idealmente, dovrebbe finire con la morte, suggerendo una sorta di liberazione dalla sofferenza della coscienza.

Si è contenti di sé solo quando si considera la propria morte come un avanzamento. (p.1220)

Cioran suggerisce che la soddisfazione personale si raggiunge solo quando si vede la propria morte come un progresso o un miglioramento, piuttosto che come una conclusione negativa. La morte, in questo contesto, è vista come una forma di avanzamento personale.

“Sono vissuto in compagnia del suicidio giorno dopo giorno: sarebbe ingiusto e ingrato da parte mia dirne male. Che cosa c'è di meno morboso, di più naturale, di più normale? Ciò che è malsano è la voglia sfrenata di esistere, la tara più grave che possa colpire un vivente, la tara per eccellenza, la mia tara.” (p.1232)

Cioran esprime una sorta di accettazione e normalizzazione del suicidio, considerandolo una parte naturale e inevitabile della sua esistenza. Contrasta questa visione con il desiderio ardente di vivere, che considera come una tara patologica.

“La non accettazione della morte è la più grande tragedia del mortale.” (p.1238)

Cioran afferma che la resistenza alla morte è la tragedia più grande per l'essere umano. La mancata accettazione della morte è vista come una fonte primaria di sofferenza e crisi esistenziale.

“L'idea che con la nostra morte tutto, ma proprio tutto cesserà per sempre è l'idea più consolatoria e più immorale. Che cosa può importarcene dell'immagine che ci si farà di noi, visto che saremo per sempre al di fuori di qualsiasi immagine? La morte è la provvidenza di coloro che avranno avuto il gusto e il dono della sconfitta, è l'alta ricompensa, il trionfo di coloro che non sono riusciti in niente, che si sono sforzati di non riuscire. Essa dà loro ragione, li premia. Per gli altri, per i bravi idioti che si sono dati da fare, è la smentita di tutto ciò che sono stati e che hanno realizzato. Il morire è straordinario. Chi muore ci insulta: non c'è più niente che conti per lui; ai suoi occhi siamo uno zero, come lo è lui ai nostri. Insieme con noi tutto muore, tutto cessa per sempre. Quale privilegio, quale abuso la morte! Senza alcuno sforzo da parte nostra, eccoci padroni dell'universo, poiché lo trasciniamo nella nostra scomparsa. Il fatto di morire è immorale.” (p.1239)

Cioran considera l'idea che la morte annulli ogni significato e realtà come profondamente consolatoria ma anche immorale. Per lui, la morte rappresenta una forma di trionfo per coloro che hanno vissuto nella sconfitta e nella negazione, e un'opportunità per cancellare tutto ciò che è stato realizzato. La morte è vista come un atto di potere che elimina tutto ciò che esiste, e la sua capacità di estinguere ogni cosa è vista come un privilegio e un abuso.

Taccuino di Talamanca:

“La mia visione del mondo non sarebbe stata diversa se fossi vissuto in un paese caldo. Sarebbe stata solo meno virulenta, perché la maggior parte dei miei mali è dovuta al freddo (reumatismi, rinite, catarro tubarico). A Ibiza la differenza tra le stagioni è minima. L'inverno non è che un leggero inasprirsi dell'autunno. Ora, ho notato che il cambiamento di stagione ha su di me un effetto profondo, altera il mio stesso essere. Ogni stagione mi rende diverso; la primavera mi dà idee di suicidio, come l'estate. Nel Nord le variazioni di temperatura sono troppo brusche, e viverci è per me un supplizio, che peggiora con l'età. Il mio vecchio sogno, vivere in un paese con un minimo di clima, sento che non lo realizzerò mai. P.S. Una sola cosa, sotto questo cielo, avrebbe conosciuto un incremento insospettato: la mia melanconia; avrebbe assorbito

dalle mie altre infermità la parte afflitta, e così quello che avrei guadagnato da un lato l'avrei ampiamente perduto dall'altro. (È sotto un cielo simile che ha vissuto Leopardi)." (p.14)

In questo passo, l'autore riflette sull'influenza che il clima ha sul suo stato d'animo e sulla sua visione della vita. Egli osserva come la propria percezione e inclinazione verso il suicidio siano amplificate dai cambiamenti stagionali. Il freddo, con le sue condizioni climatiche rigide, influisce negativamente sulla sua salute fisica e mentale, aggravando i suoi disturbi.

Al contrario, in un clima più mite come quello di Ibiza, dove le variazioni stagionali sono minime, egli ritiene che la sua malinconia potrebbe persino aumentare, nonostante il sollievo fisico dal freddo. Questo riflette una connessione profonda tra ambiente e stato emotivo, e un senso di inevitabilità riguardo alla propria condizione esistenziale.

"L'Endura, il suicidio per inedia presso i Catari; si lasciavano morire di fame per affrettare la liberazione dell'anima prigioniera della materia." (p.16)

Il termine "Endura" si riferisce a una pratica di suicidio mediante digiuno estrema adottata dai Catari, un gruppo religioso medievale. I Catari, che erano influenzati da dottrine dualistiche, ritenevano che il mondo materiale fosse intrinsecamente malvagio e che l'anima potesse liberarsi dal carcere del corpo solo attraverso la negazione del corpo stesso. L'Endura rappresentava così un atto di purificazione attraverso l'auto-negazione totale, con la speranza di accelerare la liberazione dell'anima dalla sua prigionia terrena.

"Si dovrebbe «elaborare» una formula-tipo che ciascuno potesse dire nell'ora della propria morte: «Adesso tocca a me»; oppure: «Anch'io sto per morire». La prima è troppo comune, la seconda troppo orgogliosa." (p.32)

Questo passaggio esprime una riflessione sull'atto di morire e su come questo possa essere contrassegnato da una formula che rifletta il momento della propria fine. La proposta di una formula-tipo, come "Adesso tocca a me" o "Anch'io sto per morire", evidenzia l'inadeguatezza e la banalità di tali espressioni rispetto alla gravità del momento. La prima formula è considerata troppo generica e priva di originalità, mentre la seconda potrebbe risultare eccessivamente presuntuosa.

Questo suggerisce una riflessione più profonda sulla difficoltà di trovare parole veramente adeguate ad esprimere l'atto finale della propria esistenza, mettendo in luce la complessità e la solitudine intrinseche del momento della morte.

6.3 Epistole ed interviste:

Nelle corrispondenze e nelle interviste di Emil Cioran, il suicidio è un tema ricorrente che riveste un'importanza significativa. Queste comunicazioni personali e pubbliche offrono un ulteriore sguardo approfondito su come Cioran esplora e riflette su questo argomento, che è centrale nella sua filosofia esistenziale.

Nelle sue corrispondenze, Cioran discute il suicidio con una certa freddezza analitica, talvolta ironica, rivelando come questa scelta esistenziale sia percepita come una forma di liberazione o come una risposta inevitabile alla disperazione esistenziale. Le interviste, d'altra parte, mostrano un lato più diretto e pratico del suo pensiero, evidenziando come il suicidio possa essere visto come una soluzione al conflitto interiore e alla sofferenza.

Questa raccolta di frammenti e citazioni dalle sue lettere e interviste dimostra come Cioran non considerasse il suicidio semplicemente come una via d'uscita, ma come una riflessione profonda sulla natura dell'esistenza e sulla condizione umana. Attraverso queste comunicazioni, si evidenzia la coerenza del suo pensiero e l'importanza del suicidio come tema cruciale nella sua opera, offrendo così una prospettiva più completa sul suo approccio esistenziale e filosofico.

Segue ora una selezione di frammenti e citazioni tratti dalle corrispondenze e dalle interviste di Cioran, che illustrano la sua visione del suicidio e il ruolo che esso gioca nel suo pensiero.

Mon cher ami. Lettere a Mario Andrea Rigoni:

“Gente come noi è fatta per divorarsi, ma vi sono vari gradi: in giovinezza avevo raggiunto una specie di limite, ossia ero sull’ orlo del suicidio. Ho *fatto un passo indietro*, e ho potuto farlo perché ero libero e non esercitavo un mestiere come lei. Non creda che il mio *sorriso* sia così reale come sembra. È

appariscente, è vero, ma ciò è dovuto al semplice fatto che sono più commediante di lei. Ogni qualvolta mi capita di fare il buffone, subito dopo sprofondo nella disperazione e nel disgusto. Lei ha uno spirito estremamente vivo e un senso acuto della conversazione: non è tanto male per un introverso. Lei è anche orgoglioso, cosa che non fa che esasperare la fortuna e la sfortuna di essere proprio ciò che si è. Ciò che lei designa con *finto108* è soltanto il risultato di una coscienza che si distrugge per eccesso di riflessione su di sé. È l'atto di divorarsi che rasenta il suicidio. Agli estremi della coscienza, il *sentimento* è un' impossibilità o un' inezia. La coscienza rende *falsi*, nel senso profondo del termine, s'intende. Quando si è andati troppo lontano, bisogna imparare a tornare sui propri passi. Ho visto con piacere la notevole traduzione del testo su Caillois. È veramente un peccato che non sia ancora in vita, proprio lui che aveva al più alto grado il gusto del rigore. Non le invio il testo perché si tratta di una fotocopia; in compenso, dato che sulla traduzione di *Qualche parola su Leopardi* vi sono delle correzioni manoscritte, credo sia utile inviarle le tre pagine. Ovviamente sono contentissimo della traduzione. Grazie per il *copyright*, ma non avrebbe dovuto, grazie insomma per tutto. Da sei settimane non faccio che tossire. La macchina è scassata. Tanto peggio! Mille affettuosi saluti a lei, Luisa e Alberto" (p.40)

Nell'estratto della corrispondenza tra Emil Cioran e Mario Rigoni, emergono profondi riflessi sul tema del suicidio e sulla condizione esistenziale di Cioran. L'autore descrive una fase della sua giovinezza in cui si trovava sull'orlo del suicidio, ma afferma di essere riuscito a fare un passo indietro grazie alla sua libertà e alla mancanza di obblighi professionali. Questo racconto personale non solo rivela il vicino confronto di Cioran con l'idea del suicidio, ma anche la sua percezione della libertà come un fattore salvifico che può offrire una via di uscita da stati di disperazione estrema.

Cioran esplora la complessità della propria esistenza attraverso il contrasto tra il suo comportamento pubblico e il suo stato interiore. Ammette che il suo sorriso e il suo atteggiamento possono sembrare ingannevoli, suggerendo che dietro una facciata di apparente gioia si nasconde una profonda disperazione. Questa consapevolezza di una doppia vita, una pubblica e una privata, riflette la tensione tra l'immagine che proietta agli altri e la sua esperienza interna di tormento. Cioran riconosce che la sua apparente leggerezza e il suo atteggiamento pubblico sono una forma di commedia, che serve a nascondere la vera profondità della sua sofferenza e disillusione.

In questo contesto, Cioran riflette sulla natura della coscienza e il suo effetto devastante sull'individuo. Egli descrive come una coscienza eccessivamente riflessiva possa avvicinarsi all'autodistruzione psicologica, suggerendo che l'introspezione e il tormento esistenziale possano portare a un'esperienza di impossibilità e irrealtà emotiva. La sua idea di "divorarsi" indica il processo di autodistruzione che può scaturire da una riflessione eccessiva su di sé, rivelando il conflitto tra la consapevolezza e il benessere emotivo.

Cioran esprime anche una critica nei confronti del rigore intellettuale, ammirando Roger Caillois per il suo approccio serio e disciplinato, e lamentando la sua morte prematura. Questo accenno riflette il valore che Cioran attribuisce alla disciplina intellettuale, in contrasto con il suo proprio stato di disillusione e fragilità. La valorizzazione del rigore di Caillois serve a sottolineare il divario tra il pensiero filosofico rigoroso e le sue esperienze di crisi personale.

Infine, la corrispondenza si chiude con dettagli più quotidiani, come i problemi di salute di Cioran e lo stato della sua macchina, che mettono in luce un senso di rassegnazione e disillusione pratica. Questi elementi pratici collocano la sua esistenza filosofica all'interno di una realtà materiale, mostrando il contrasto tra le sue riflessioni profonde e le preoccupazioni quotidiane. Attraverso questi scritti, Cioran comunica la complessità della sua esistenza interiore, evidenziando la tensione tra la riflessione filosofica e le esperienze personali di crisi e autodistruzione.

L'agonia dell'occidente:

“Oggi pomeriggio ho ricevuto la sua lettera, non l'ho ancora letta tutta, poiché mi ha telefonato un giovane conoscente, per riferirmi che è ancora ossessionato dall'idea della morte, e che può persino *leggere* la notizia del suo suicidio sui muri della città (traduco alla lettera). Mi ha chiesto un consiglio... Gli ho risposto che deve *attendere* e portare pazienza: nella vita, si fa sempre in tempo a suicidarsi. Probabilmente non sono il miglior padre spirituale, tuttavia, a modo mio, devo recitare anche questo ruolo.

Tanti auguri e cordiali saluti, anche da Simone.” (p.141)

Nel frammento della lettera di Emil Cioran a Wolfgang Kraus, emerge un aspetto significativo della sua visione del suicidio e del suo ruolo personale in relazione a coloro che si trovano in crisi. Quando un giovane conoscente lo

contatta per esprimere le sue ossessioni suicidarie e per chiedere un consiglio, Cioran risponde con una nota di distacco e pragmaticità. La sua risposta, che suggerisce di "attendere e portare pazienza" poiché nella vita c'è sempre tempo per suicidarsi, rivela una certa ambivalenza verso il tema del suicidio.

Cioran si descrive consapevole della sua posizione non convenzionale come "padre spirituale". Questa auto-rappresentazione non è esente da ironia e autocomprensione. Il suo consiglio sembra riflettere una sorta di cinismo calcolato, forse radicato nella sua propria esperienza e riflessione sul suicidio. Sembra suggerire che il suicidio è una scelta che può essere rimandata, rivelando un atteggiamento che potrebbe essere interpretato come una forma di rassegnazione o di considerazione della vita e della morte come entità inevitabili e distaccate.

La dichiarazione di Cioran di dover recitare anche il ruolo di padre spirituale, nonostante non si consideri il migliore in questo campo, mostra una consapevolezza ironica e auto-critica del proprio ruolo nel dare consigli a chi si trova in difficoltà. Questo atteggiamento suggerisce un riconoscimento del limite delle proprie risposte e della complessità del dare orientamenti su questioni così profonde e personali come il suicidio. La sua risposta pragmatico-ironica riflette una visione del suicidio come una possibilità sempre presente, piuttosto che una decisione impulsiva o drammatica.

“Caro Signor Kraus,

Per noi, qui, il suicidio non è stato una sorpresa. Da diversi giorni sapevamo che Rawicz¹ si voleva ammazzare. Chiunque andasse a trovarlo era pregato di portargli una pistola. Alla fine si è comprato un fucile da caccia... Due mesi fa, sua moglie Anna è morta di leucemia. Ogni giorno trascorrevano ore e ore in ospedale con lei e, a volte, si fermava anche la notte. Il tutto è durato circa sette settimane. Alla fine, Rawicz era totalmente disperato. Erano separati da anni; lui aveva un altro appartamento, dal 1980 si è tuttavia verificato un cambiamento. Ha sempre bevuto; ma, negli ultimi tempi, più del solito. Interiormente era sempre lacerato, completamente a pezzi. L'idea del suicidio era della sua compagna, me lo diceva spesso. Più che la morte della moglie, è stata la sua malattia a provocare questa decisione (ieri sera mi hanno riferito che aveva un tumore alle ginocchia). Forse lei sa che era religioso, un credente *a modo suo*, come ha ricordato ieri il rabbino al cimitero di Montparnasse. Gli volevo molto bene; benché non c'incontrassimo spesso, lo consideravo uno dei

miei migliori amici. Conservo un ricordo particolarmente vivo, che diventerà senz'altro un'ossessione. Circa sette anni fa Piotr venne a trovarmi; partendo, lo salutai chiedendogli, tra il serio e il faceto, quali progetti avesse; «*Suicide*» fu la sua risposta.

Anch'io la saluto tristemente.

Suo Cioran." (p.272)

Nella lettera indirizzata al Signor Kraus, Cioran riflette su un recente suicidio che ha scosso il suo ambiente. Il testo rivela diversi elementi significativi, sia personali che contestuali, riguardanti il suicidio di Rawicz.

Il suicidio non è stato una sorpresa per Cioran e il suo circolo; erano infatti a conoscenza da giorni delle intenzioni di Rawicz di togliersi la vita. Questo presagio era così radicato che chiunque andasse a trovarlo era stato istruito a portargli una pistola, mentre Rawicz aveva alla fine acquistato un fucile da caccia. Questo dettaglio indica una consapevolezza e una preparazione premeditata, e sottolinea la gravità della situazione emotiva del defunto.

Cioran descrive Rawicz come profondamente segnato dalla morte della moglie, Anna, avvenuta due mesi prima a causa di leucemia. L'intensità del dolore di Rawicz è accentuata dalla sua dedizione e dalla durata del periodo trascorso al suo capezzale. Cioran nota che, sebbene Rawicz e Anna fossero separati da anni, la situazione aveva profondamente colpito e cambiato Rawicz, aggravando ulteriormente la sua condizione psicologica.

Inoltre, Cioran menziona che Rawicz stava attraversando una fase di crescente alcolismo e che, internamente, era completamente lacerato. La decisione di suicidarsi sembra essere stata stimolata non tanto dalla morte della moglie, quanto dalla sua lunga malattia e dai gravi problemi di salute personali di Rawicz, come un tumore alle ginocchia.

Il riferimento al fatto che Rawicz fosse un credente a modo suo, come ricordato dal rabbino al cimitero, aggiunge una dimensione spirituale alla sua vita e alla sua morte, contrastando con la disperazione che lo ha portato al suicidio.

Cioran esprime il suo affetto per Rawicz e ricorda un incontro passato in cui Rawicz, quasi in tono scherzoso, aveva risposto alla domanda sui suoi progetti con la parola "Suicide". Questo aneddoto illustra la lunga

preoccupazione e la presenza dell'idea suicida nella vita di Rawicz, e il modo in cui questa preoccupazione era una parte integrale della sua esistenza.

La lettera conclude con un saluto tristemente affettuoso, indicando la profonda tristezza e il senso di perdita di Cioran, mentre riflette su una vita e una morte che hanno avuto un impatto duraturo su di lui.

Una segreta complicità. Lettere 1933-1983:

“Paul Celan, quel poeta di Cernăuți, che scriveva in tedesco (alcuni critici lo consideravano il più grande poeta tedesco contemporaneo), si è suicidato: si è gettato nella Senna. A volte mi dico che anch'io dovrei prendere una risoluzione simile, così palesemente saggia. Ma non si è nati impunemente tra contadini che si accaniscono a vivere.” (p.152)

Nel contesto del suicidio di Paul Celan, Cioran esprime una riflessione complessa e ambivalente. Celan, noto per la sua intensità poetica e il suo status elevato nel panorama letterario, ha scelto di togliersi la vita gettandosi nella Senna. Questo atto viene descritto da Cioran come "palesemente saggio", suggerendo che per lui il suicidio di Celan rappresenta una soluzione radicalmente coerente e lucida alle angosce esistenziali. Cioran riflette su questa scelta estrema come se fosse un atto di grande lucidità, capace di risolvere le inquietudini profonde che affliggono l'individuo.

Tuttavia, Cioran contrasta questa ammirazione con una riflessione più personale e cinica: "non si è nati impunemente tra contadini che si accaniscono a vivere". Questa affermazione mette in evidenza una sorta di fatalismo o di costrizione ineluttabile. I "contadini" simboleggiano una vita di lavoro incessante e di sofferenza quotidiana, in cui l'idea di un suicidio come atto di liberazione sembra quasi irrealizzabile. Cioran riconosce che, nonostante la sua considerazione per il suicidio di Celan, le sue circostanze personali e sociali, contrassegnate da una vita di fatica e lotta, lo rendono meno incline a seguire una risoluzione simile.

“Stamane ho ricevuto una cartolina da mio cognato: mi ha scritto che suo figlio si è suicidato ingoiando un insetticida. Quello sventurato non è riuscito a dimenticare sua moglie, una domestica ungherese, che ha abbandonato lui e i suoi tre figli: dal dispiacere si è messo a bere. Ha inghiottito il veleno al momento

di coricarsi, poco dopo si è alzato, e, cadendo a terra, ha gridato: «Acesta e sfârșitul»." (p.158)

Nel racconto del suicidio del figlio del cognato, Cioran come visto nel capitolo precedente all'interno dei suoi diari, presenta una narrazione cruda e tragica. Il giovane, sopraffatto dal dolore dell'abbandono della moglie e dall'alcolismo, decide di togliersi la vita ingerendo insetticida. L'atto disperato è accompagnato da un'esclamazione finale in rumeno, «Acesta e sfârșitul» ("Questo è la fine"), che sottolinea la consapevolezza drammatica e inevitabile della sua scelta.

Questo racconto mostra un suicidio non come atto di riflessione filosofica, ma come risposta concreta e disperata a una vita di sofferenza e fallimenti personali. L'atto di suicidio del giovane è il culmine di una serie di esperienze dolorose e di disillusione. La narrazione di Cioran evidenzia l'aspetto tragico e immediato del suicidio, contrastando con l'idea più astratta e riflessiva che si può trovare nelle sue considerazioni filosofiche.

L'intellettuale senza patria:

“EMC: (...)Nel cuore della notte, tutti dormono, tu sei l'unico sveglio. All'improvviso non faccio più parte del genere umano, vivo in un altro mondo. È necessaria una straordinaria volontà per non soccombere.

JW: Soccombere a cosa, alla follia?

EMC: Sì, alla tentazione del suicidio. A mio parere, quasi tutti i suicidi, circa il novanta per cento, sono dovuti all'insonnia. Non posso dimostrarlo, ma ne sono convinto.” (p.18)

Nel frammento dell'intervista, Emil Cioran esplora un tema centrale nella sua riflessione filosofica: la connessione tra insonnia e suicidio. La sua osservazione si fonda su una profonda esperienza personale di isolamento notturno, che emerge quando il mondo circostante è immerso nel sonno e lui rimane l'unico vegliardo. Questo stato di vigilanza solitaria, a dispetto dell'immobilità del resto del mondo, porta Cioran a sentirsi estraneo al genere umano e a vivere in un "altro mondo" caratterizzato dalla sua angoscia e introspezione. In tale contesto, l'insonnia diventa un catalizzatore che amplifica il senso di distacco e di disperazione, potenziando il pensiero suicidario.

Cioran suggerisce che questa condizione di isolamento notturno, in cui è necessario un sforzo immenso per mantenere la lucidità, possa avvicinare l'individuo alla tentazione del suicidio. Il suo argomento principale è che l'insonnia, associata alla solitudine e alla riflessione prolungata, potrebbe spiegare perché molti suicidi sono legati a questa condizione. Sebbene Cioran ammetta l'impossibilità di dimostrare scientificamente questa correlazione, la sua convinzione rimane ferma. A suo avviso, il novanta per cento dei suicidi potrebbero derivare da una forma di insonnia che contribuisce a intensificare la disperazione e il desiderio di fuga dalla vita.

Questo frammento riflette la prospettiva di Cioran secondo cui il suicidio non è semplicemente una reazione a un momento di crisi, ma può essere il risultato di un lungo periodo di introspezione e solitudine che si amplifica durante la notte. L'idea centrale è che, per Cioran, la condizione di essere l'unico sveglio in un mondo addormentato non è solo una questione di isolamento fisico, ma anche di un'esperienza esistenziale che espone l'individuo alla tentazione di abbandonare la vita.

“EMC: Alcuni anni fa, un mio amico mi disse di aver incontrato un ingegnere, un uomo di venticinque anni che voleva conoscermi. Alla fine dissi va bene, andremo a passeggiare nei giardini del Lussemburgo, qui vicino, era una sera d'estate. (...) Mi spiegò che aveva un buon lavoro e guadagnava molto. «Negli ultimi due o tre anni ho cominciato ad essere ossessionato dal suicidio. Sono nel pieno della vita e quest'idea si è impossessata di me. Non sono riuscito a liberarmene». Parlammo del suicidio per tre ore, girando i giardini del Lussemburgo. (...) Considero il suicidio l'unica soluzione, ma gli dissi che la mia teoria è che il suicidio sia l'unica idea che permette all'uomo di vivere. (...) Così discutemmo ogni aspetto di questo problema, per tre ore; quindi, suggerii di evitare di incontrarci di nuovo, sarebbe stato inutile.

JW: In un incontro così, ha avuto un po' la sensazione di averlo salvato?

EMC: Sì, un po'. Ho avuto questa sensazione diverse volte, in particolare con le ragazze. Ho sempre impedito loro di suicidarsi. Ho sempre cercato di dire loro che, dato che ci si può suicidare in qualsiasi momento, avrebbero dovuto rinviarlo. Però non si deve rinunciare a quest'idea.

JW: Ma lei sente una certa responsabilità verso queste persone.

EMC: Non posso evitarlo. La mia teoria sul suicidio è che non bisognerebbe uccidersi, ma che bisognerebbe fare uso di quest'idea per sopportare la vita. (...) Dico solo che nella vita abbiamo questa possibilità, e che la nostra unica consolazione è che possiamo lasciare questa vita quando vogliamo. (...) Bisognerebbe vivere grazie a quest'idea del suicidio. È nei Sillogismi che ho scritto: «Senza l'idea del suicidio mi sarei ucciso subito».

JW: Anche nei suoi scritti più recenti lei ha trattato l'argomento del suicidio. In Tares, la raccolta di aforismi pubblicata nella rivista La Délirante, ha detto che l'idea del suicidio era naturale e sana per lei, perché ci ha convissuto quasi tutta la vita, ma ciò che non era naturale e sano era «il desiderio sfrenato di esistere, un grave difetto, un difetto par excellence, il mio difetto».

EMC: Sì, è una sorta di confessione, perché ho sempre tenuto presente quello che Baudelaire definì «l'estasi e l'orrore della vita». Per me, tutto ciò che ho vissuto in questa vita è contenuto lì.

JW: Ma lei, quando era ancora abbastanza giovane, prese in considerazione l'ipotesi del suicidio. Cosa le ha fatto decidere di andare avanti?

EMC: Ho considerato la vita un mero rinvio del suicidio. Pensavo che non avrei vissuto oltre i trent'anni. Ma non è stato per viltà che ho sempre rimandato il mio suicidio. (...) Allo stesso tempo, questo desiderio di esistere era anche molto forte in me.

JW: Mi chiedo se ci siano state persone nelle quali abbia potuto vedere progredire l'idea del suicidio. Penso, ad esempio, a Paul Celan, che lei conosceva abbastanza bene.

EMC: No, non sono riuscito a vederla in lui. (...) In realtà, nel suo caso, ad accelerare la sua fine è stata una malattia molto grave. (...) Era straordinariamente vulnerabile e questo aggravò la sua condizione. Credo si sia realmente suicidato. Non è stato affatto un incidente. Era inevitabile. Una cosa che mi toccò terribilmente accadde una sera verso le undici: (...) Era Paul Celan. E quando lo vidi fui sorpreso, spaventato. Mi fermai a guardarlo, lui nemmeno mi vedeva. Non vedeva nessuno, mentre parlava a se stesso. E il cuore mi si spezzò, perché capii che stava male. Era un uomo profondamente ferito. Troppo tormentato per rifugiarsi nello scetticismo." (pp.32-25)

Quest'intervista offre uno sguardo profondo sulla sua visione del suicidio, che è intrinsecamente legata alla sua riflessione sulla condizione umana e

sull'esistenza. Cioran discute il suicidio non solo come un atto definitivo, ma come un'idea centrale che modella e guida la sua esperienza di vita e la sua filosofia.

Cioran introduce la sua riflessione sull'insonnia e il suicidio, affermando che la privazione del sonno può intensificare la tentazione del suicidio. Sebbene non intenda dimostrare empiricamente questa connessione, egli la considera una verità intuitiva. Questa osservazione mette in luce la sua preoccupazione per il tormento mentale e l'alienazione che possono derivare dalla mancanza di riposo, suggerendo che l'insonnia potrebbe aggravare la crisi esistenziale.

Nel racconto dell'incontro con un ingegnere venticinquenne, Cioran esplora come l'idea del suicidio possa diventare un'ossessione, anche per chi sembra avere una vita ben avviata. Il dialogo si svolge nei giardini del Lussemburgo e si concentra sul suicidio come un'idea che consente di sopportare l'esistenza. Cioran spiega che, pur considerando il suicidio come un'unica soluzione, vede l'idea stessa come un modo per rendere la vita sopportabile. Questo riflette la sua convinzione che il pensiero del suicidio conferisca una forma di controllo e dignità, permettendo di affrontare la vita con maggiore resilienza.

Cioran esprime un senso di responsabilità verso coloro che, come l'ingegnere, hanno condiviso con lui le loro lotte e ossessioni riguardo al suicidio. Anche se non promuove l'atto concreto del suicidio, considera l'idea del suicidio come una forma di sostegno psicologico. Egli ritiene che la possibilità di suicidarsi, sebbene non debba essere realizzata, possa servire come una consolazione per affrontare la vita. Questa visione è al centro della sua filosofia e viene presentata come una forma di resilienza.

Cioran chiarisce la critica che ha ricevuto per non essersi suicidato nonostante le sue riflessioni sull'argomento. Sottolinea che non sta facendo apologia del suicidio, ma piuttosto evidenziando come l'idea stessa rappresenti una forma di libertà e consolazione. Per Cioran, l'idea di poter abbandonare la vita quando si desidera diventa una risorsa per affrontare l'esistenza con maggiore serenità.

Nel suo libro *Il funesto demiurgo*, chiamato nell'intervista *Tares*, Cioran descrive l'idea del suicidio come una condizione naturale e sana, mentre il desiderio di esistere viene considerato un grave difetto. Questa autoanalisi rivela

la sua continua lotta con il valore e il senso dell'esistenza, e la sua tendenza a considerare il suicidio come una via di salvezza dall'oppressione dell'esistenza.

Infine, il riferimento a Paul Celan, citato più volte nei suoi diari e noto per la sua vulnerabilità, mostra l'empatia di Cioran verso chi soffre profondamente. La descrizione di Celan mentre parlava da solo in un momento di angoscia sottolinea la comprensione di Cioran per la sofferenza esistenziale e la fragilità psicologica. Cioran percepisce la morte di Celan come sottolineato in altre occasioni, considera inevitabile la sua condizione come eccessivamente tormentata per trovare rifugio nello scetticismo.

La speranza è più della vita:

“PA: Il suicidio gioca un ruolo importante nei suoi libri.

EMC: Sì. È stato al centro della mia vita! Ho sempre voluto vivere la mia vita come me l'ero immaginata, oppure morire, sparire. E questo non è tanto semplice. Bisogna soffrire e sopportare tante umiliazioni. Ma se la vita ha un senso, sta nell'essere liberi. Questa possibilità è il modo che la vita ha per farsi perdonare. Chi non ne è capace, per costui la vita non può avere più alcun senso.” (p.17)

In questa dichiarazione di Emil Cioran, emerge un tema centrale della sua riflessione filosofica e della sua scrittura: il suicidio come punto focale e misura della libertà individuale. Cioran indica chiaramente che il suicidio non è solo un argomento ricorrente nei suoi scritti, ma anche un elemento cruciale della sua esistenza personale.

La visione di Cioran sul suicidio è intimamente legata alla sua concezione della libertà e del significato della vita. Per lui, il suicidio rappresenta un atto di libertà assoluta, una possibilità che conferisce alla vita una certa forma di significato o giustificazione. Cioran sottolinea che vivere una vita autentica, secondo la propria immaginazione, oppure morire è una scelta che riflette la libertà individuale. Questo concetto è cruciale per la sua filosofia: la libertà di scegliere la morte come alternativa alla vita insoddisfacente è vista come una sorta di compensazione per le umiliazioni e le sofferenze che la vita impone.

Il riferimento alla difficoltà di vivere secondo le proprie aspettative e la sofferenza che ne deriva evidenzia la tensione tra l'ideale e la realtà. Cioran suggerisce che se la vita ha un senso, esso risiede nella libertà che la possibilità del suicidio rappresenta. La capacità di scegliere, in questo contesto, diventa il

mezzo attraverso cui la vita può essere "perdonata" per le sue ingiustizie e le sue difficoltà.

Per chi non è in grado di accettare o comprendere questa possibilità, Cioran afferma che la vita perde il suo significato. Questo punto di vista riflette una posizione radicale e pessimistico-esistenzialista, dove la libertà di scegliere la morte è vista come una condizione necessaria per attribuire un senso alla vita stessa. In altre parole, la consapevolezza della propria libertà, inclusa la libertà di abbandonare la vita, è essenziale per trovare un significato nell'esistenza.

Questa visione complessa e ambivalente del suicidio come libertà e come risposta al senso di oppressione della vita costituisce una parte fondamentale della filosofia di Cioran. Essa sottolinea la sua convinzione che l'esistenza sia caratterizzata da un'ineluttabile tensione tra la volontà di vivere secondo i propri desideri e la tentazione di sottrarsi a una vita insoddisfacente.

“PA: Nel *Sommario di decomposizione* lei scrive: «Quando si è giovani, ciascuno di noi ha i suoi eroi. Io ho avuto i miei: Heinrich von Kleist, Karoline von Günderode, Gérard de Nerval, Otto Weininger...». Di queste persone l'ha entusiasmata che si fossero suicidate?

EMC: Sì, ovviamente, sono stati tutti suicidi.

PA: Lei scrive poi di aver deciso di chiudere con il genere umano, prima di aver raggiunto i trent'anni.

EMC: A quel tempo ero sicuro che non avrei raggiunto i trent'anni. Assolutamente sicuro! Anche mia madre lo credeva, tra l'altro, a causa della mia insonnia. Credo che la Francia mi abbia salvato, sono venuto in Francia e ho potuto condurre la vita che mi ero immaginato. Sotto quest'aspetto devo molto alla Francia. Ho corso il pericolo del suicidio, se il suicidio può in generale essere considerato un pericolo, tra i 20 i 27 anni. Allora mi sarei potuto suicidare in qualsiasi momento. Il pensiero del suicidio, all'epoca, è stato davvero il mio pensiero quotidiano.

PA: Perché non si è suicidato?

EMC: Non mi sono suicidato, sebbene non fossi capace di svolgere alcun lavoro, ma non volevo nemmeno vivere da parassita. Ogni giorno mi sono detto, lo farò. Ma leggevo molto e avrei dovuto rinunciare a tutto. Ne avevo un così gran desiderio! È difficile da dire perché non mi sia suicidato. Volevo anche vedere

quanto a lungo avrei potuto sopportare la mia condizione. E poi sono arrivato in Francia. Ho cambiato vita e, cosa di cui abbiamo già parlato, ho attraversato l'intera Francia in bicicletta. Qui, a poco a poco, le mie ossessioni sono scomparse. Sebbene sia difficile da spiegare perché non mi sia suicidato, resto fermo nell'idea che ho esposto nei *Sillogismi dell'amarezza*, che senza l'idea del suicidio mi sarei suicidato. L'idea che ci si può uccidere quando si vuole, è un'idea straordinaria.

PA: Senza l'idea del suicidio l'uomo non potrebbe vivere?

EMC: Questa è la mia idea, se vuole, è la mia idea di fondo! Senza l'idea del suicidio, la vita sarebbe insopportabile. L'idea del suicidio è certamente un'idea positiva, la speranza di chi non ha più speranza. Si dovrebbe insegnare nelle scuole che l'uomo deve lottare serenamente finché può combattere, non occorre che si disperi perché c'è la possibilità del suicidio, perché esiste il suicidio, la liberazione. Questa è la mia idea di fondo. Con quest'idea ho salvato la vita di molte persone.

PA: A questo, però, non si deve aggiungere anche uno scopo nella vita?

EMC: Sì. Lo scopo è l'idea teorica di essere libero, e questo è importante. Finché si vuol fare qualcosa, la si può fare, quando ciò non è più possibile, si può farla finita. E quest'idea è la salvezza. Quindi il suicidio è un aiuto, non una distruzione." (pp.33-34)

Nell'intervista con Emil Cioran, l'argomento del suicidio viene esplorato in profondità attraverso il suo rapporto personale con l'idea e la sua influenza sulla sua vita e il suo pensiero. Cioran riflette su come il suicidio non solo sia stato un tema ricorrente nella sua opera, ma anche un aspetto cruciale della sua esistenza.

In primo luogo, Cioran esprime un evidente entusiasmo per le figure storiche e letterarie che si sono tolte la vita, come Heinrich von Kleist, Karoline von Günderode, Gérard de Nerval e Otto Weininger. Il loro suicidio non è solo un fatto biografico per lui, ma un elemento di grande significato. Queste personalità, attraverso la loro scelta di morire, incarnano per Cioran una forma di coerenza e di estremo coraggio che egli ammira e con cui si sente affine. La loro decisione di suicidarsi si configura come un atto di liberazione dalla sofferenza e dalla pressione della vita, che per Cioran riflette un ideale di autenticità e libertà.

Quando si tratta di discutere perché non si sia suicidato nonostante la sua previsione giovanile di non raggiungere i trent'anni, Cioran sottolinea diversi fattori. Prima di tutto, la sua consapevolezza di non riuscire a svolgere alcun lavoro significativo e il rifiuto di vivere da parassita lo hanno spinto a mantenere la propria esistenza. Tuttavia, la lettura e il desiderio di vivere esperienze che gli erano ancora precluse hanno svolto un ruolo cruciale nel suo prolungare la vita. Cioran sembra suggerire che il suicidio, pur essendo un pensiero costante, è stato contrastato dalla speranza e dalla curiosità, che lo hanno spinto a continuare a vivere e a esplorare nuove possibilità.

Il trasferimento in Francia, che Cioran considera un punto di svolta, rappresenta un cambiamento significativo nella sua vita. L'ambiente nuovo e la possibilità di vivere in modo diverso sembrano aver alleviato le sue ossessioni e gli hanno offerto una nuova prospettiva. Il fatto che abbia attraversato la Francia in bicicletta e abbia trovato nuove fonti di ispirazione e soddisfazione dimostra l'effetto positivo che il cambiamento di ambiente ha avuto sulla sua visione della vita e sul suo stato mentale.

Cioran ribadisce che l'idea del suicidio, piuttosto che essere una minaccia, rappresenta una forma di salvezza. La possibilità di abbandonare la vita quando si desidera funge da salvaguardia contro il totale sconforto e l'insopportabilità dell'esistenza. Senza questa possibilità, egli ritiene che la vita sarebbe insopportabile. Questo pensiero offre una sorta di speranza e consolazione a chi si trova in difficoltà. Cioran espone l'idea che l'insegnamento dell'esistenza della possibilità del suicidio potrebbe essere una risorsa vitale, permettendo agli individui di affrontare la vita con serenità e determinazione.

Infine, Cioran riconosce l'importanza di avere uno scopo nella vita, ma lo lega strettamente all'idea di libertà. Lo scopo non è tanto una meta concreta quanto una forma di liberazione teorica. Finché un individuo ha la capacità e il desiderio di perseguire un obiettivo, può continuare a farlo. Quando questo non è più possibile, il suicidio diventa una forma di liberazione, non di distruzione. In questo senso, il suicidio rappresenta un aiuto, una sorta di ultima risorsa che preserva la libertà e l'autonomia dell'individuo di fronte all'impossibilità di proseguire.

Ultimatum all'esistenza:

“(...) No. Tuttavia, crediamo un po' meno alle cose quando sono state espresse. Per quale motivo? Perché si sono attenuate, nel senso che il fatto di

scrivere è noto, tutti lo sanno, lo dicono è in un certo senso una sorta di "profanazione", perché le cose alle quali si credeva pienamente, a partire dal momento in cui le si esprimono, contano meno per noi. A tale proposito, posso fare un esempio. Un giorno scrissi sul suicidio e sino ad allora era un tema che mi ossessionava, ci pensavo continuamente, ma dal momento in cui ne scrissi, notai che vi pensavo meno. In tal senso, quindi, scrivere è una "profanazione" perché si uccide l'argomento. Il che è terapeutico.

È un esorcismo...

No, vale per qualsiasi argomento. Tutti i temi affrontati nella mia vita, per il fatto di averne parlato, li ho in parte uccisi. Ed è per questo che, ritornando ai miei amici, quelli che non scrivevano, erano più puri di me, perché non avevano esternato, non si erano espressi, non avevano sputato i loro dèmoni interiori, non se n'erano liberati. Tutti gli argomenti, intendo dire veramente tutte le ossessioni di cui ho parlato, si sono affievolite." (p.17)

Nell'intervista, Cioran riflette su come l'atto di scrivere influenzi il proprio rapporto con i temi trattati, in particolare con l'ossessione per il suicidio. La dichiarazione centrale è che scrivere agisce come una forma di "profanazione" che attenua l'intensità con cui si vive un tema, riducendo la sua importanza personale e influenzando il grado di ossessione.

Cioran osserva che, sebbene il suicidio fosse un pensiero ossessivo prima della scrittura, l'atto di esternare e formalizzare tali pensieri su carta ha portato a una diminuzione di questa ossessione. Questo fenomeno è descritto come una sorta di "profanazione" che equivale a una forma di esorcismo: una pratica attraverso la quale il tema viene "ucciso" nel senso che perde il suo potere ossessivo e diventa meno invadente. L'atto di scrivere serve, quindi, come un mezzo terapeutico che riduce l'intensità dei temi trattati.

Cioran osserva ulteriormente che questo processo non è limitato a temi specifici, ma si applica in generale a tutte le ossessioni di cui ha scritto. Chi non si esprime, secondo Cioran, rimane più "puro", nel senso che non ha trasferito i propri demoni interiori su un supporto esterno, e quindi tali temi non sono stati attenuati.

"A questo punto, è naturale porle la domanda: perché non si è suicidato?"

Appunto! Ciò che mi ha salvato è stata l'idea del suicidio, senza la quale mi sarei sicuramente ucciso. Ciò che mi ha permesso di vivere è l'aver avuto

sempre a disposizione quella risorsa, per cui, veramente, senza quell'idea non avrei potuto sopportare la vita. La sensazione di essere incastrato quaggiù. Non so cosa. Per me l'idea del suicidio è sempre legata all'idea di libertà. Forte di tale idea mi sono detto: «Posso sopportare qualsiasi cosa, dal momento che tutto dipende da me»; e devo dire che, contrariamente a quanto si pensa, il suicidio è un'idea positiva. È un'idea stimolante.

Non è una fuga?

Non è affatto una fuga, tutt'altro. Si tratta dell'idea, io parlo dell'idea, è l'ossessione del suicidio. Io non parlo del suicidio, ma del pensiero del suicidio. Il cristianesimo ha commesso un errore psicologico colossale escludendo il suicidio, intendo l'idea del suicidio. Questo è molto importante. Sono riuscito a superare tutti i momenti difficili della mia vita grazie all'idea di questa scappatoia e credo veramente che si possa sopportare tutto a condizione di vivere con l'idea del suicidio. Non c'è bisogno di uccidersi, ovviamente lo si può fare, ma l'importante è averne l'idea. Il cristianesimo ha la grandissima responsabilità di aver screditato tale idea. Nell'antichità, è noto presso gli stoici, ma non solo tra gli stoici, vi era una metodica del suicidio tra i filosofi che trovo veramente interessante ed è del tutto desueta, non essendo più praticata da nessuno. Si tratta del suicidio per sospensione della respirazione, una specie di auto-soffocamento. Ritengo che sia un modo piuttosto elegante di uccidersi; ma il problema non è questo, non è l'atto del suicidio, è l'idea. Non bisogna bandire quell'idea. Al contrario bisogna sfruttarla; devo dire che, da giovane, ho divorato tutte le biografie dei suicidi; insomma i miei eroi erano persone morte giovanissime e io ne ho tratto un certo beneficio. Anzi, devo confessare che grazie alla passione per il suicidio, grazie a quell'idea sono riuscito a raggiungere la mia età. Non sarei mai potuto arrivare a sessant'anni senza di essa, mai, ne sono pienamente convinto, per cui si tratta di un'idea positiva.” (p.18)

Emil Cioran articola la sua complessa relazione con l'idea del suicidio, che descrive come un elemento fondamentale e salvifico nella sua vita. Cioran afferma che l'idea del suicidio gli ha permesso di sopravvivere ai momenti più difficili, fungendo da valvola di sfogo psicologica e da risorsa di libertà. Egli sostiene che l'esistenza di questa possibilità lo ha aiutato a tollerare le sofferenze e le oppressioni dell'esistenza, offrendo una via d'uscita mentale che, pur non essendo mai stata concretizzata, gli ha fornito la forza necessaria per continuare a vivere.

Cioran critica aspramente il cristianesimo per aver screditato l'idea del suicidio, considerandolo un errore psicologico che priva gli individui di una fonte di consolazione e di potere personale. L'autore evidenzia l'importanza dell'idea del suicidio piuttosto che dell'atto stesso, sottolineando come la mera consapevolezza della possibilità di porre fine alla propria vita possa fungere da sostegno psicologico.

Cioran riconosce che, da giovane, era affascinato dalle biografie di coloro che si erano suicidati, e che questi individui erano, per lui, dei modelli di riferimento. Tuttavia, l'autore riflette sul fatto che, paradossalmente, è stata proprio questa passione per il suicidio, inteso come idea piuttosto che come atto, a permettergli di raggiungere un'età avanzata. Cioran conclude affermando che il pensiero del suicidio non è distruttivo, ma piuttosto corroborante, poiché fornisce un senso di controllo e di libertà, che altrimenti verrebbero negati dall'imposizione di una vita senza via di fuga.

In questo dialogo emerge la profonda ambivalenza di Cioran verso la vita e la morte, e la sua convinzione che l'idea del suicidio possa avere una funzione positiva e terapeutica, contrariamente a quanto comunemente si crede. Questa prospettiva, sebbene controversa, è centrale nella sua filosofia esistenzialista, in cui il suicidio rappresenta un baluardo contro la disperazione e un'affermazione ultima della libertà individuale.

“No, non lo dico, ma il mio amico disse che era quasi sconvolto del fatto che io fossi ancora in vita, dato che aveva sempre creduto che mi sarei suicidato. Beh, non mi sono suicidato non perché la vita avesse un senso, ma perché ho potuto vivere grazie al pensiero del suicidio... L'idea del suicidio non è un'idea distruttiva, ma un'idea corroborante, direi.” (p.21)

In questo passaggio, Emil Cioran riflette sulla sorprendente persistenza della sua esistenza nonostante la convinzione di un amico che egli si sarebbe suicidato. Cioran chiarisce che il motivo per cui non si è tolto la vita non risiede in un senso intrinseco della vita stessa, ma piuttosto nella possibilità costante e confortante di poterlo fare. Egli descrive il pensiero del suicidio non come un impulso distruttivo, ma come una forza corroborante, un'idea che lo ha sostenuto nel proseguire la vita. Per Cioran, la semplice consapevolezza di poter scegliere la morte ha funzionato come un meccanismo di sopravvivenza, offrendo una forma di controllo e sollievo che, paradossalmente, gli ha permesso di vivere più a lungo. Questo pensiero si integra nella sua visione filosofica in cui il suicidio,

più che un atto finale, rappresenta una possibilità di libertà e un rifugio psicologico.

“Ho notato spessissimo che le lettere che ricevo provengono da infatuati, da mezzi matti o da persone in disperazione nera. Molti mi hanno detto che è a causa mia che non si sono suicidati. Quando non sto bene, ciò che mi sostiene è leggere un testo estremo. Credo che la negazione, se è violenta, non è cattiva. Purifica. Mi hanno accusato, a destra e a sinistra, di essere un distruttore: sì, ma non assolutamente. Un sacco di gente a Parigi mi telefona, che vuole suicidarsi. Si aggrappano a me. Teoricamente sono per il suicidio: credo che il suicidio sia la soluzione. Ma nello stesso tempo la mia teoria è che il suicidio, l'idea del suicidio aiuti a vivere. Un mese fa, qui, un giornalista tedesco doveva intervistarmi per la televisione tedesca. E uno che ha avuto un destino tragico, un sopravvissuto di Auschwitz. Egli ha scritto un libro sul suicidio in tedesco: *L'apologia del suicidio*. Io non volevo che venisse. Parlava perfettamente francese e io non posso parlare in tedesco con uno che parla francese. Si è suicidato dopo qualche giorno. Non a causa mia, si è suicidato perché voleva suicidarsi. Io credo che volesse venire a Parigi e dopo suicidarsi. Ho avuto un dispiacere enorme. Ci sono altri giornalisti che sono venuti, compreso quello che è stato qui l'altro giorno, anche lui in condizioni terribili e mi ha detto: «Ma perché lei non si è suicidato mentre l'altro si è suicidato?». Gli ho risposto: «Beh, perché non ha capito la mia teoria del suicidio». Io dico che, senza l'idea del suicidio, mi sarei suicidato da sempre. E questo è assolutamente vero. Per me, è stata davvero una grande idea. Infine, credo che nelle chiese si dovrebbe dire alla gente: «Ascoltate, non uccidetevi perché... potete uccidervi in qualsiasi momento». Questa è la mia tesi: il suicidio aiuta a vivere. E una mia convinzione profonda sto provando a essere scettico che senza quest'idea, in realtà, la mia vita non sarebbe stata tollerabile. Non sono stato oggettivamente un disgraziato nella vita, ma lo sono stato *soggettivamente*. Ho potuto sopportare tutto perché questo dipende da me. Quest'idea dipende dall'etica, ed è stata la stoltezza di tutte le religioni ad averla condannata. Esse hanno incatenato la gente, mentre bisognava dar loro questa speranza.

E come per gli Stoici?

Sì, gli Stoici: Seneca, Marco Aurelio, tutti, tutti... Si può uscire dalla vita, non è una prigione. Senza l'idea del suicidio, si soffoca. Di quest'uomo che si è ucciso, ho letto il libro. Egli non aveva un'idea terapeutica del suicidio. Dunque, la

morte volontaria è una soluzione e occorre realizzarla, bisogna arrivarci. Per me, è stata il solo appoggio solido che abbia trovato. E a tutte le persone che sono sul punto di suicidarsi, dico: «Mi avete frainteso, no, al contrario, visto che avete questa soluzione a portata di mano dovete solo rimandarla». E per questo che ho definito la vita come uno “stato di non suicidio”. Conosce i giardini del Palazzo Reale? E quanto di più bello ci sia a Parigi. Passeggiavo con un professore canadese sotto i porticati, quando qualcuno mi chiama. Era una donna che conoscevo. Saliamo a casa sua e questo professore che era un grande neurologo, le cita il nome di un professore con il quale aveva lavorato in Francia. Lei risponde: «E un amico». E lui chiede: «Ma conosceva sua figlia?». Lei: «Naturalmente, la conoscevo. Si è suicidata». A ventidue anni. Va a cercare uno dei miei testi che s'intitola *Incontri col suicidio* e me lo mostra sottolineato dalla ragazza. Poi dice: «Ma lei non c'entra per niente. Erano anni che mi aveva confidato di volersi suicidare». Sembra che fosse molto carina per la sua età. Aveva il suicidio dentro, non poteva sfuggirmi. La mia teoria, proprio come l'idea di Rilke, è che ognuno ha la morte in sé. Lei si era suicidata senza una ragione oggettiva. Ci sono dei pretesti al suicidio, ma il suicidio è anteriore al pretesto. Lei lo aveva in sé, era predestinata. Per me, è il solo privilegio dell'uomo. Il suicidio, il fatto di poter disporre del proprio destino, è qualcosa di così potente come un dio. E stato sempre interpretato male ciò che ho scritto sul suicidio. Per me, è un'idea positiva.” (pp. 38-39)

In questo passaggio, Emil Cioran offre una delle spiegazioni più approfondite e articolate della sua concezione del suicidio, un tema centrale nella sua riflessione filosofica. Per Cioran, l'idea del suicidio non rappresenta necessariamente un atto da compiere, ma costituisce una risorsa interiore che fornisce conforto e garantisce un senso di libertà. Secondo l'autore, la consapevolezza della possibilità di togliersi la vita ha agito come un'ancora di salvezza, permettendogli di affrontare i momenti più critici della sua esistenza. In questa prospettiva, l'idea del suicidio assume una funzione quasi terapeutica, in quanto offre un senso di controllo su una vita altrimenti insopportabile. Lungi dall'essere un atto di distruzione, il suicidio viene da Cioran interpretato come un'affermazione ultima della propria libertà, un privilegio umano che conferisce all'individuo un potere quasi divino sul proprio destino.

Cioran critica aspramente le religioni, e in particolare il cristianesimo, per aver condannato l'idea del suicidio. A suo avviso, questa condanna ha privato gli esseri umani di una speranza fondamentale per affrontare la vita. L'autore

propone invece che l'idea del suicidio venga considerata come una forma di liberazione psicologica, capace di consentire alle persone di vivere con la consapevolezza di avere sempre a disposizione un'opzione ultima. In questa visione, il suicidio è strettamente legato al concetto di libertà: la consapevolezza di poter porre fine alla propria esistenza in qualsiasi momento permette di affrontare le sofferenze della vita con una prospettiva di controllo e autodeterminazione.

Inoltre, Cioran percepisce il suicidio come una possibilità intrinseca alla condizione umana. Attraverso l'esempio di una giovane donna che si è tolta la vita, egli argomenta che, per alcune persone, il suicidio rappresenta una realtà ineludibile, profondamente radicata nella loro esistenza. Questa concezione si allinea con la sua idea che ogni individuo porta in sé la propria morte, un concetto che l'autore associa a una forma di predestinazione. Pertanto, il suicidio non è sempre il risultato di una crisi contingente o di un evento scatenante, ma può essere visto come una possibilità ontologica dell'essere umano.

Contrariamente alla concezione comune, che interpreta il suicidio come un atto disperato e intrinsecamente negativo, Cioran lo reinterpreta come un'idea positiva e salvifica. La sua teoria non promuove l'atto del suicidio in sé, ma piuttosto il pensiero del suicidio come una strategia per affrontare la vita con una maggiore consapevolezza del proprio potere decisionale. Questo passaggio rappresenta una delle espressioni più complete della filosofia di Cioran sul suicidio: un concetto che, lungi dal condurre alla disperazione, si trasforma in uno strumento di sopravvivenza, elevando il suicidio a baluardo contro l'insostenibilità della vita.

“Ma ora mi riferisco all’aspetto positivo del suicidio. Al suicidio come atto. Il cristianesimo ha privato l’uomo di una risorsa straordinaria. Il peggiore crimine del cristianesimo è l’aver condannato quest’atto, visto che, facendolo, ha condannato l’uomo. Cosa vuol dire pensare al suicidio? Perché mi dicono non si è suicidato? Perché per me il suicidio malgrado abbia sentito molte volte la tentazione di uccidermi non implica l’idea di sparire, ma quella di poter sopportare la vita. Il suicidio è una specie di salvezza. Pensando «da me dipende il fatto di sbarazzarmi di tutto», si ha la sensazione di essere unici e, conseguentemente, uno si ritiene libero, nel pieno senso della parola. Il cristianesimo, quindi, ha tolto all’uomo questa grande possibilità. In questo caso, e non solo in questo, il paganesimo è infinitamente superiore. Mi ha sempre

affascinato la figura dell'antico sapiente. Quell'uomo che dice: «La fine di tutto è nelle mie mani». Lei sa che mi piacciono molto Epitteto, Seneca e Marco Aurelio, li ho letti durante tutta la mia vita. Senza la fede il cristianesimo non sarebbe niente. Invece il paganesimo non è una fede, ma una saggezza. Non esiste saggezza cristiana, esiste soltanto una dottrina della salvezza, una fede. Uno che non ha fede, come me che non sono antireligioso, ma non ho la fede il cristianesimo non può aiutarlo, mentre il paganesimo sì, perché non richiede un'adesione. Propone una forma di vita, la propone solamente, ma non la impone. Il cristianesimo è una religione di schiavi, non nel senso sociale del termine, ma in quello spirituale e metafisico, di qualcuno che dipende da un altro." (pp.46-47)

In questo passaggio, Cioran elabora ulteriormente la sua visione del suicidio, questa volta soffermandosi sull'aspetto positivo dell'atto in sé, piuttosto che sulla mera idea del suicidio. Egli accusa il cristianesimo di aver privato l'umanità di una risorsa essenziale, condannando il suicidio e, di conseguenza, condannando l'uomo stesso. Per Cioran, il suicidio non è semplicemente una fuga dalla vita, ma una manifestazione estrema di libertà e di controllo sull'esistenza. La possibilità di suicidarsi conferisce all'individuo un senso di potere e unicità, rendendo la vita stessa più sopportabile.

Cioran critica il cristianesimo per aver tolto all'uomo questa possibilità, un atto che considera il più grave crimine della religione cristiana. A suo avviso, il cristianesimo, con la sua enfasi sulla fede e sulla salvezza, ha imposto un modello di sottomissione spirituale, privando l'uomo della sua autonomia metafisica. Egli contrappone a questa visione il paganesimo, che percepisce come una forma di saggezza superiore, non basata su una fede dogmatica, ma su una proposta di vita che non richiede adesione obbligatoria. Il paganesimo, secondo Cioran, offre una visione del mondo in cui l'individuo può affermare la propria libertà attraverso atti di autodeterminazione, come il suicidio, senza la necessità di sottomettersi a una volontà superiore.

Questa riflessione rivela una profonda ammirazione di Cioran per le filosofie stoiche e per le figure di Epitteto, Seneca e Marco Aurelio, che incarnano l'idea che la fine della vita è nelle mani dell'individuo stesso. Il suicidio, in questo contesto, non è un atto di disperazione, ma una scelta deliberata che permette all'uomo di affermare la propria libertà in un modo che il cristianesimo, con le sue promesse di salvezza e la sua enfasi sulla fede, non può offrire. Cioran vede nel

paganesimo una forma di saggezza che, a differenza del cristianesimo, non impone una dottrina, ma offre una via di vita che rispetta l'autonomia dell'individuo.

Il suicidio, dunque, rappresenta una forma di salvezza personale, un atto che permette all'individuo di riconoscere e affermare la propria libertà ultima. Questa libertà è ciò che conferisce senso alla vita, rendendo il suicidio, paradossalmente, non un atto di distruzione, ma un gesto di suprema autodeterminazione.

"Cosa la spinse a pensare al suicidio? (...) Quando io avevo 17 anni pensavo costantemente al suicidio e con il tempo finì col diventare un'ossessione, finché si placò. (...) Il suicidio non ha nessuna relazione con il livello intellettuale. (...) Qualsiasi uomo semplice può sentire questa tentazione. (...) La mia teoria è che il novanta per cento dei suicidi sono dovuti all'insonnia. (...) Cos'è l'insonnia? È il tempo infinito. Non dormire, ed ogni secondo, ogni minuto esiste nel trascorrere delle ore. (...) Invece di dimenticare, non dormendo, tutto resta vivo nella memoria. E questa impossibilità di dimenticare è una delle cause del suicidio. (...) L'uomo non è fatto per tollerare il tempo (...) non è fatto per sentire che ogni minuto è realtà e che si trova solo di fronte al tempo che non passa o che passa molto lentamente. (...) L'insonnia, tuttavia, presuppone l'obbligo, la costrizione a registrare questo lento e interminabile scorrere del tempo. (...) Viviamo grazie alla discontinuità. (...) Ma se non dorme, non inizia mai niente. (...) E questa continuità, funesta, tragica e insopportabile, porta al suicidio. (...) C'è una relazione fra il suicidio e la malinconia? Diretta. Sì, è fondamentale. (...) Da sempre la malinconia è stata associata al suicidio. (...) La malinconia presuppone anche uno stato in cui si percepisce la brevità, la nullità, la vanità di tutte le cose. (...) Nei manicomi, quelli che si suicidano sono di solito i malinconici. (...) L'uomo è l'unico essere vivente che si suicida? Sì, il suicidio è un'invenzione dell'uomo. (...) È per questa immensa possibilità che egli ha un posto privilegiato nella natura. (...) L'uomo è unico in ragione dei propri atti. (...) Sono convinto del fatto che l'umanità finirà (...) solo che l'uomo arriverà ad uno stato tale che non potrà continuare a sopportare la vita. Il suicidio diventerà la sua normale condizione. (...) Prima o poi, per l'uomo tutto diventerà insopportabile. (...) E questo perché l'uomo è andato troppo lontano, ha superato i propri limiti. (...) L'uomo va verso la distruzione di sé stesso perché è questo il suo destino. (...) Potrebbe salvarsi se ritornasse allo stato animale. Ma questo è

impossibile. (...) L'uomo è un mostro. E "mostro" non è un concetto negativo, ma un'idea tragica." (pp.48-49)

Nell'intervista Cioran torna su temi a lui cari, sviluppando ulteriormente la sua riflessione sul suicidio, concepito non solo come un atto individuale, ma come una condizione esistenziale profondamente radicata nell'essere umano. Con la sua consueta lucidità e disillusione, Cioran esplora il rapporto tra insonnia, malinconia e suicidio, argomentando che quest'ultimo rappresenta spesso una risposta inevitabile a un'esistenza caratterizzata da una sofferenza psichica insostenibile.

La connessione tra insonnia e suicidio, che Cioran aveva già esplorato in altre opere, è qui ripresa e approfondita. L'insonnia, per lui, è un'esperienza di "tempo infinito", in cui l'individuo è costretto a confrontarsi senza sosta con il passare delle ore, incapace di trovare rifugio nell'oblio del sonno. Questo stato porta a una percezione acuta e intollerabile della realtà temporale, che, se protratta, può sfociare in una crisi esistenziale tale da rendere il suicidio una via d'uscita quasi automatica. L'insonnia, dunque, diventa una metafora della condizione esistenziale dell'uomo moderno: una condanna a vivere in una "continuità funesta" che sfida la capacità di sopportazione.

Cioran ricollega questa esperienza alla malinconia, descritta come una percezione della "brevità, nullità, e vanità di tutte le cose". La malinconia, lungi dall'essere meramente uno stato patologico, rappresenta per Cioran una riflessione profonda sul tempo e sull'esistenza stessa. Attraverso la lentezza della malinconia, l'individuo giunge a considerare il suicidio non solo come una possibile soluzione, ma come un atto intrinsecamente legato alla condizione umana.

Il suicidio, per Cioran, è un atto che distingue l'uomo da tutte le altre creature viventi. Egli lo descrive come un'"invenzione dell'uomo" che lo posiziona in un "posto privilegiato nella natura". Tuttavia, questo privilegio è carico di una tragica consapevolezza: l'uomo è condannato dalla sua stessa capacità di riflessione e dalla sua autocoscienza. Cioran suggerisce che, avendo "superato i propri limiti", l'umanità è destinata a una vita insopportabile, dove il suicidio diventerà, in ultima istanza, la "condizione normale".

Nelle parole di Cioran, emerge una visione dell'umanità come un'anomalia della natura, una specie che, avendo trasceso i limiti imposti dall'esistenza animale, è destinata a confrontarsi con la propria distruzione. Questo destino non

è imposto da forze esterne come la guerra o la tecnologia, ma scaturisce dal carattere intrinseco dell'uomo, dalla sua condizione di "mostro" nel senso tragico del termine. L'essere umano, in questa visione, è un "avventuriero metafisico" che, avendo sfidato le leggi della natura, è condannato a portare il peso della propria esistenza fino alle estreme conseguenze.

Il filosofo rumeno offre in questo testo una visione del suicidio che si inserisce coerentemente nel suo pensiero più ampio: un atto che non è una fuga, ma l'espressione ultima di una vita percepita come insostenibile. Il suicidio, per Cioran, è una conferma della tragica unicità dell'esperienza umana, una possibilità che, sebbene temuta e condannata, conferisce all'uomo una forma paradossale di libertà e di controllo sul proprio destino.

È impossibile concepire il suicidio di una persona indifferente. Il suicidio implica la passione, eccetto nei casi rari dei filosofi pagani. Normalmente, il suicidio è legato a una sensazione di intensa disperazione o felicità. Non è possibile concepirlo diversamente. Se uno si spara un colpo o si butta nella Senna, non può essere in uno stato di tranquillità. È un atto compiuto "in un momento di disperazione". [...] Il suicidio implica o la sommità o il baratro, le vette o l'abisso, l'estrema felicità o la disperazione.

Il suicidio contiene un mistero inafferrabile all'analisi scientifica. Personalmente, non mi interessa nessuna spiegazione oggettiva del suicidio. Trovo più interessante una confessione scritta da una persona qualunque rispetto alle statistiche sociologiche o alle considerazioni degli psicanalisti. [...] L'unico centro d'interesse è per me l'individuo, l'uomo solo di fronte a questa enorme decisione, a questa totale messa in discussione di tutto ciò che esiste. Ci sono persone che sembrano essere condannate al suicidio. [...] Il suicidio è misterioso e parte da un sentimento di impossibilità che nessuna spiegazione scientifica può delucidare: è l'atto individuale per eccellenza.

Con il Romanticismo si inaugura una nuova concezione del suicidio. [...] Dal momento in cui si riflette profondamente intorno al problema dell'io, si avvertono le forme estreme di questa idea. [...] Dopo questi, Dostoevskij fu ossessionato dal suicidio. Il suicidio è costantemente presente nella sua opera. [...] Kirillov si spinse troppo in là e non gli restava altra via d'uscita che il suicidio. Qui si dimostra la mia tesi secondo la quale l'uomo che oltrepassa i propri limiti finisce con l'avere una sola scelta.

Ho parlato dell'aspetto immorale del suicidio. Questo si vede chiaramente nel caso di Hitler. [...] Hitler dichiarò nel 1942 che avevano perduto la guerra, eppure continuò sino all'intera distruzione del suo Paese. Avrebbe forse proseguito senza avere la certezza del suicidio? Questo atto comporta casi tanto immorali come quello di Hitler. [...] Hitler impose il suo dramma personale alla nazione. [...] Si potrebbe dire che distrusse il suo Stato per colpa del suicidio.

In conclusione, dopo la pubblicazione di "Incontri col suicidio", molti lettori mi hanno contattato dicendo che stavano per suicidarsi e chiedendomi un consiglio. Non potevo dirgli di non farlo, ma neppure spingerli a farlo. La soluzione per cui optai fu di dirgli di rimandare il proposito di suicidarsi al giorno seguente, e così fino al giorno in cui non ne potessero più." (pp.51-52)

In questo ulteriore estratto, Cioran esplora il suicidio come un atto intrinsecamente legato alla passione e alla disperazione, tracciando un parallelo tra la riflessione individuale e l'azione estrema che ne può derivare. Il suicidio, secondo Cioran, è un atto di affermazione dell'individualità, una scelta radicale che sfugge a qualsiasi spiegazione scientifica o sociologica. È un'esperienza irriducibile, che si manifesta come l'ultima ribellione contro una condizione percepita come insostenibile.

Quando Cioran si sofferma su Hitler, l'analisi assume un tono particolarmente significativo. Egli suggerisce che il suicidio di Hitler non sia solo un atto personale di disperazione, ma anche un mezzo per sfuggire alle conseguenze delle sue azioni. Nel 1942, Hitler avrebbe già riconosciuto la sconfitta della Germania, ma continuò la guerra fino alla completa rovina del Paese. Cioran implica che Hitler, avendo la certezza del suicidio come via di fuga, proseguì in una spirale distruttiva senza mai dover affrontare le responsabilità delle sue decisioni.

In questo senso, Cioran vede il suicidio di Hitler come un atto immorale perché permise al dittatore di evitare i processi e le punizioni che avrebbe dovuto affrontare per le sue azioni. Il suicidio, in questo contesto, diventa un mezzo per sottrarsi alla giustizia, un modo per "distruggere il proprio Stato" senza subire le conseguenze di tale distruzione.

Cioran utilizza l'esempio di Hitler per dimostrare la complessità del suicidio come atto: se da una parte può essere visto come l'ultima affermazione dell'individualità, dall'altra può anche diventare un atto di profonda irresponsabilità e fuga dalle proprie responsabilità morali e storiche. Questo

sottolinea l'ambiguità morale del suicidio, un tema ricorrente nel pensiero di Cioran, che lo considera tanto un atto di coraggio quanto una forma di codardia, a seconda del contesto in cui avviene.

“Il suicidio ha giocato un ruolo completamente diverso. Ho pensato al suicidio ogni giorno. Assurdo, in fondo. Ma questo è stato provvidenziale per me. Ho scoperto il suicidio da giovanissimo e l'ho sempre tenuto davanti a me: «Non devi commiserarti, perché hai una via d'uscita!». Si può sopportare la vita solo grazie all'idea del suicidio. Questo ci rende come Dio! Possiamo liberarci. Quest'idea si incontra anche nella saggezza pre-cristiana. E grazie al suicidio che è possibile respirare.

Pensa che lei morirà suicida?

Molto possibile, ma non è assolutamente nulla di tragico. Sarebbe un successo: sopravvivere è tragico. Ho sempre pensato che non avrei superato i trent'anni. Un paio di anni fa ho ricevuto la visita di un filosofo romeno, un amico d'infanzia, non ci vedevamo da più di trent'anni. Ha sofferto tanto, è stato in carcere e cose simili, un uomo molto interessante. Ma *odia* ciò che scrivo. Lo trova assurdo. Ha detto qualcosa di molto interessante, vale a dire: «Il fatto che tu sia diventato così vecchio dimostra che la vita ha un senso». Ed è vero, non ci avevo mai pensato. La mia vita in Romania era totalmente in tensione, così febbrile, così vitale e aggressiva. Ma ho resistito.” (pp.56-57)

In questo passaggio, Cioran riflette sul suicidio non solo come una possibilità concreta, ma come un'idea che ha permeato la sua esistenza, fungendo da costante rifugio psicologico. L'autore sostiene che il pensiero del suicidio gli abbia offerto un senso di controllo e di libertà assoluta, simile a un potere divino. Questa consapevolezza, secondo Cioran, permette di affrontare la vita senza cedere alla disperazione, poiché l'idea di una "via d'uscita" conferisce un sollievo esistenziale. Questo concetto si collega alle tradizioni di saggezza pre-cristiane, in cui il suicidio era considerato una scelta accettabile e, in certi casi, onorevole.

Quando viene interrogato sulla possibilità di morire suicida, Cioran ammette che potrebbe accadere, ma ribadisce che per lui non sarebbe un atto tragico, bensì un "successo", poiché considera la sopravvivenza alla vita come la vera tragedia. La visita del filosofo romeno, un vecchio amico che disapprova il suo pessimismo, porta Cioran a confrontarsi con l'ironia della propria longevità,

suggerendo che la sua stessa sopravvivenza possa conferire un senso alla vita, contraddicendo il nichilismo delle sue opere.

Questo passaggio sintetizza la visione di Cioran del suicidio come un potenziale atto di liberazione e controllo finale sulla propria esistenza, mettendo in luce l'intrinseca ambivalenza tra il desiderio di porre fine alla sofferenza e la resistenza naturale alla fine della vita.

“Non solo, ci sono anche coloro che si confrontano con la mia opera. Da un po' di tempo ho dei colloqui con una ragazza di 19 anni che in passato ha tentato il suicidio. Quando fu salvata, dichiarò di essere stata spinta a quel gesto da certi cupi passaggi dei miei scritti. Su iniziativa di alcuni conoscenti ho parlato con lei per tre ore e le ho spiegato come io intendo il suicidio. Le ho mostrato il motivo per cui, secondo me, l'idea (non l'atto!) del suicidio sia così importante. È proprio il pensiero di poter porre fine alla mia vita che mi aiuta a rimanere in vita. Talvolta sono stato descritto come l'apologeta del suicidio. Mi hanno completamente frainteso. Penso solo che occorra essere onesti: si può vivere senza scorgere alcun senso. Sì... scoprire se la vita abbia o meno un senso, può essere persino un'avventura.” (p.75)

In questo passaggio, Cioran affronta il tema del suicidio non solo come un elemento centrale del suo pensiero, ma anche come un argomento di incomprendimento da parte di alcuni lettori. Egli racconta l'incontro con una giovane donna che ha tentato il suicidio, apparentemente influenzata dai suoi scritti. Cioran spiega di non essere un promotore dell'atto suicida, ma piuttosto un sostenitore dell'importanza dell'idea del suicidio come strumento di sopravvivenza.

Per Cioran, l'idea del suicidio non è un invito a togliersi la vita, ma una sorta di valvola di sfogo esistenziale, una risorsa che conferisce un senso di controllo sulla propria esistenza. È proprio questa consapevolezza della possibilità di porre fine alla propria vita, afferma, che gli permette di continuare a vivere. Questo approccio contrasta con le accuse di apologia del suicidio, poiché Cioran sottolinea che il suo interesse risiede nella riflessione sull'assurdità della vita e sulla ricerca di un significato, nonostante la sua possibile assenza.

Cioran suggerisce che la scoperta o la ricerca di un senso nella vita possa essere considerata una forma di avventura, anche quando si conclude con l'ammissione della sua assenza. Questo riflette il suo nichilismo mitigato da una

sorta di curiosità intellettuale, dove il suicidio rappresenta più una possibilità filosofica che una destinazione inevitabile.

“Sembra quasi che molti che vivono sull’ orlo del suicidio vivano meglio e più a lungo.

Questa è la più grande ironia. Per tutta la vita ho pensato solo al suicidio, ho parlato così tanto del suicidio, ne ho anche scritto. In verità potevo vivere soltanto con quest’idea. E stata un rifugio per me. Non è un’idea molto dignitosa, in ogni caso, mi sono sempre detto: «Puoi sopportare la vita perché puoi ucciderti quando vuoi». L’idea del suicidio è stata per me un così grande aiuto, e sono persino dell’opinione che dovrebbe essere raccomandata nelle scuole e nelle chiese a coloro che sono oppressi e che non trovano una via d’uscita. A Parigi ci sono persone che vengono da me, giovani ragazze che sentono l’impulso di uccidersi e sono riuscito ad aiutarle dicendo che si può vivere molto bene con l’idea del suicidio. Senza l’idea del suicidio la vita sarebbe insopportabile! La concezione negativa del suicidio è del tutto stupida, e la mia obiezione al cristianesimo è che non ha capito quest’idea e che l’ha combattuta per duemila anni. Al contrario, è un’idea molto utile, che dà l’illusione della libertà. E molto importante disporre della propria vita, fare ciò che si ama e che si vuole — anche uccidersi, ovviamente.” (p.83)

Cioran esplora l’idea del suicidio come un paradossale strumento di sopravvivenza e libertà. Egli sostiene che vivere costantemente sull’orlo del suicidio può, ironicamente, prolungare la vita di chi ne è ossessionato. Per Cioran, il suicidio non è un atto da compiere, ma un’idea da tenere a portata di mano come un rifugio psicologico. Questa idea gli ha permesso di sopportare le difficoltà della vita, offrendogli una sorta di libertà mentale: la consapevolezza che la vita è tollerabile solo perché la si può interrompere in qualsiasi momento.

Cioran critica aspramente la visione negativa del suicidio, definendola "stupida" e attribuendo questa visione al cristianesimo, che per due millenni ha combattuto contro l’idea del suicidio, non comprendendone il potenziale di sollievo per l’individuo. Egli arriva persino a suggerire, provocatoriamente, che l’idea del suicidio dovrebbe essere insegnata nelle scuole e nelle chiese come una soluzione per coloro che si sentono senza via d’uscita.

Secondo Cioran, l’idea del suicidio è utile perché offre l’illusione della libertà, un’illusione che è centrale per la sua filosofia di vita. La possibilità di

disporre della propria esistenza, inclusa la decisione di porvi fine, conferisce all'individuo un senso di controllo che può rendere la vita più sopportabile. In questo senso, Cioran vede il suicidio non come una tragedia da evitare a tutti i costi, ma come un'opzione che, paradossalmente, permette di vivere con meno disperazione.

“In fondo, ciò che ha fatto è stato ritardare il suo suicidio. Non ha detto, forse, che un libro è un suicidio differito?”

Ha ragione. Quando si ha la visione del suicidio, la si mantiene per sempre. Vivere con quest'idea è una cosa molto interessante. Direi, addirittura stimolante. Ascolti: circa sette anni fa ho incontrato un uomo che voleva suicidarsi. Siamo andati in giro per ore. Gli ho detto che avrebbe fatto meglio a ritardare il suo suicidio che, in fondo, quella era un'idea molto vitale che avrebbe potuto sfruttare.” (p.141)

Cioran riflette sul tema del suicidio come un pensiero persistente e costante nella sua vita, qualcosa che non si abbandona mai del tutto una volta che lo si è considerato seriamente. Egli considera l'idea del suicidio non come un impulso da seguire immediatamente, ma piuttosto come una possibilità da tenere sempre presente, che può diventare una sorta di energia vitale. Questo pensiero lo porta a descrivere il suicidio come un "suicidio differito", un concetto che applica anche alla scrittura: un libro, infatti, può essere visto come un atto di suicidio rimandato, un modo per esprimere e sublimare quel desiderio distruttivo attraverso la creazione artistica.

Quando Cioran racconta di aver incontrato un uomo intenzionato a suicidarsi, gli consiglia di ritardare il gesto, sostenendo che l'idea stessa del suicidio può paradossalmente essere una fonte di vitalità. Questo suggerimento non è un mero invito a evitare la morte, ma piuttosto un'esortazione a sfruttare quella tensione verso il nulla come una forza che può alimentare l'esistenza. Per Cioran, vivere con la consapevolezza del suicidio imminente non solo rende la vita più sopportabile, ma la rende anche più interessante e stimolante, poiché conferisce un senso di controllo e di potenziale libertà assoluta.

6.4 Conclusione:

Come visto nelle pagine precedenti, l'opera di Emil Cioran è profondamente segnata dall'idea del suicidio, un tema che attraversa trasversalmente la sua produzione letteraria, dai suoi primi libri alle riflessioni più tarde contenute nei diari e nelle interviste. Cioran non tratta il suicidio semplicemente come un fenomeno psicologico o sociale, ma come una realtà esistenziale che mette in luce l'essenza tragica della condizione umana.

Nelle sue opere principali, come "Sommaro di decomposizione" e "L'inconveniente di essere nati", Cioran elabora una visione del mondo dove il suicidio emerge come un atto di estrema libertà e consapevolezza. Come abbiamo già evidenziato, egli non lo considera una fuga o una sconfitta, ma piuttosto una scelta che restituisce all'individuo il controllo ultimo sulla propria esistenza. Questa concezione viene ulteriormente approfondita nelle sue interviste, dove Cioran spesso riflette sulla natura del suicidio come una possibilità costante, una "uscita di sicurezza" che permette di affrontare la vita con una sorta di distacco filosofico.

Come discusso precedentemente, il suicidio per Cioran rappresenta una critica alla visione tradizionale della vita e della morte, soprattutto in contrapposizione alla morale cristiana che demonizza l'autodistruzione. Cioran si pone in una prospettiva quasi nichilista, dove il pensiero del suicidio diventa un antidoto alla disperazione, un modo per affermare la propria autonomia in un mondo privo di senso intrinseco. Questa visione emerge chiaramente nelle sue considerazioni sui suicidi illustri, come quello di Hitler, che Cioran interpreta come un atto di liberazione dall'inevitabile responsabilità e dalla vergogna della sconfitta. Come abbiamo visto, Cioran sottolinea come Hitler, consapevole della disfatta, abbia scelto il suicidio per evitare il giudizio della storia e le conseguenze delle sue azioni, un esempio estremo di come l'idea del suicidio possa diventare uno strumento di potere personale.

Inoltre, come evidenziato nelle riflessioni tratte dai suoi diari e dagli incontri con i suoi lettori, Cioran offre un'interessante inversione della percezione comune del suicidio: anziché vederlo come una fine tragica, lo propone come una possibilità che, paradossalmente, permette di sopravvivere. Come notato, Cioran ha spesso consigliato a chi si trovava sull'orlo del suicidio di ritardare l'atto, suggerendo che il solo pensiero di poter mettere fine alla propria vita possa rendere più sopportabile la vita stessa. In questa luce, il suicidio non è solo

un'eventualità concreta, ma una risorsa psicologica, un pensiero che, come abbiamo già osservato, Cioran considera vitale e persino stimolante.

Nel complesso, come visto nei capitoli precedenti, l'approccio di Cioran al suicidio si colloca in una tradizione filosofica che affonda le radici nel pessimismo più radicale, ma che riesce a trasformare questa negatività in una forma di resistenza esistenziale. La sua insistenza sull'idea del suicidio come "illusione di libertà" suggerisce che, nonostante la sua visione profondamente scettica, Cioran non ha mai abbandonato del tutto la speranza di trovare una qualche forma di senso nell'atto stesso di vivere. La sua opera, quindi, non è solo un'esplorazione delle tenebre dell'animo umano, ma anche un tentativo di convivere con queste tenebre, di trovare un equilibrio precario tra la disperazione e la sopravvivenza.

Cioran, come discusso ampiamente, ha usato il pensiero del suicidio come una lente attraverso la quale osservare e criticare l'esistenza, rifiutando ogni forma di consolazione e abbracciando invece l'inquietudine come condizione necessaria per una vita autentica. Questa tensione tra il desiderio di annullamento e la volontà di sopravvivere costituisce il nucleo centrale della sua filosofia, una filosofia che, come abbiamo visto, rimane unica e profondamente influente nel panorama del pensiero contemporaneo.

QUARTA PARTE: Il confronto con la biopolitica:

7.1 Introduzione alla biopolitica

A partire dalle riflessioni precedenti sul pensiero di Emil Cioran, ci spostiamo ora su una più ampia analisi della biopolitica e del suo rapporto con il suicidio. Se da un lato Cioran ci ha offerto una prospettiva critica e profondamente esistenziale sul significato della vita e della morte, dall'altro è fondamentale esaminare come la biopolitica contemporanea si confronti con il tema del suicidio, soprattutto alla luce delle attuali politiche di prevenzione e controllo sociale.

In questo capitolo, esploreremo come le società moderne, attraverso la biopolitica, tentino di gestire e governare il fenomeno del suicidio. La biopolitica, come delineata da pensatori come Michel Foucault, si occupa di come le istituzioni politiche e sociali regolano la vita e la morte, con dinamiche che vanno dal "far vivere" al "lasciar morire". Il suicidio, in questo contesto, diventa un atto che sfida l'autorità biopolitica, mettendo in discussione il controllo che essa cerca di esercitare sulla vita dei cittadini.

Questo capitolo si propone di esaminare come il suicidio venga attualmente concettualizzato e affrontato dalle politiche biopolitiche, ponendo particolare attenzione alle pratiche di sorveglianza e prevenzione. Analizzeremo come queste pratiche non solo cercano di prevenire il suicidio, ma spesso lo trasformano in un oggetto visibile e governabile, riducendone la complessità esistenziale e marginalizzando i contesti sociali, economici e politici in cui esso si verifica.

Attraverso una lettura critica delle politiche di prevenzione del suicidio, cercheremo di comprendere le implicazioni di una gestione biopolitica del suicidio che tende a decontestualizzarlo ed a trattarlo come un fenomeno prevedibile e controllabile. Inoltre, discuteremo come questo approccio possa limitare la comprensione delle vere cause del suicidio, impedendo una visione più olistica e inclusiva delle dinamiche che portano a tale gesto estremo.

Questo capitolo offrirà quindi una serie di spunti su come il suicidio venga visto e trattato attualmente, intrecciando riflessioni teoriche e analisi di politiche contemporanee, per fornire una visione critica e approfondita di un tema tanto delicato quanto complesso.

7.2.1 Introduzione alla biopolitica relativa al suicidio

La biopolitica è un concetto teorico sviluppato principalmente dal filosofo francese Michel Foucault, che si riferisce all'intersezione tra la politica e la vita biologica degli individui e delle popolazioni. In termini generali, la biopolitica analizza come il potere politico e le istituzioni governative regolano, gestiscono e controllano la vita umana, non solo in termini di ordine sociale, ma anche in termini di salute, riproduzione, malattia e morte.

Il concetto di biopolitica emerge nei lavori di Foucault tra la metà e la fine degli anni '70, in particolare nelle sue lezioni al Collège de France e nel suo libro **La volontà di sapere**, il primo volume di **Storia della sessualità** (1976). Foucault introduce la biopolitica come un'evoluzione del potere sovrano tradizionale, che si esercitava principalmente sul diritto di far morire o di lasciare vivere. Nel passaggio alla modernità, questo potere si trasforma in un potere che si focalizza sulla gestione della vita, e quindi sul "far vivere" e "lasciar morire".

La biopolitica implica l'emergere di un nuovo tipo di potere che Foucault definisce come biopotere, il quale si manifesta attraverso due principali meccanismi: la disciplina e la regolazione. La disciplina si applica ai corpi individuali, regolando i comportamenti, le abitudini e le pratiche attraverso istituzioni come scuole, ospedali, fabbriche e carceri.

La regolazione, d'altro canto, si applica alla popolazione come un tutto, agendo attraverso meccanismi di sorveglianza, statistiche demografiche, politiche di salute pubblica e pratiche di governance che mirano a ottimizzare la

vita, ridurre i rischi, gestire le nascite e controllare le malattie. In questo modo, la biopolitica non si limita a gestire la vita in senso stretto, ma si estende a modellare il comportamento sociale, a influenzare le scelte personali e collettive e a definire ciò che è considerato normale o anormale, sano o patologico.

Un aspetto centrale della biopolitica è la sua capacità di intervenire sulla vita biologica attraverso una varietà di tecniche che mirano a preservare la vita stessa, ma anche a disciplinarla. Foucault evidenzia come questa forma di potere non si eserciti più soltanto attraverso la legge o la coercizione, ma attraverso una rete complessa di pratiche, norme e saperi che condizionano la vita quotidiana e la percezione stessa del corpo e della salute. Questo tipo di potere non si limita a proteggere la vita dei cittadini, ma assume un ruolo proattivo nel migliorarla, ottimizzarla e, in ultima analisi, controllarla.

La biopolitica è dunque strettamente legata all'emergere di nuovi saperi scientifici, come la medicina, la biologia e la demografia, che forniscono le basi per l'intervento dello Stato nella gestione della vita delle popolazioni. Questo comporta una serie di pratiche di sorveglianza e di normalizzazione che definiscono gli standard di vita accettabili e, di conseguenza, escludono o marginalizzano ciò che viene considerato deviante o patologico.

Il concetto di biopolitica si è evoluto ulteriormente attraverso l'opera di altri pensatori contemporanei, come Giorgio Agamben, che ha esplorato il rapporto tra biopolitica e stato di eccezione, sottolineando come le politiche biopolitiche possano condurre a forme di esclusione radicale e a nuove modalità di esercizio del potere sovrano.

La biopolitica, dunque, rappresenta una chiave di lettura fondamentale per comprendere come le società moderne gestiscono la vita umana. Essa ci offre una prospettiva critica su come il potere politico si intreccia con la dimensione biologica, e su come questo intreccio influenzi le nostre esistenze a livello individuale e collettivo.

All'interno del quadro teorico della biopolitica, il suicidio assume una dimensione particolarmente complessa. Tradizionalmente, il suicidio è stato considerato un atto individuale, un'espressione estrema della volontà di porre fine alla propria vita. Tuttavia, nel contesto della biopolitica, il suicidio diventa un fenomeno che sfida direttamente le logiche del biopotere e della gestione della vita. Se la biopolitica è orientata alla massimizzazione e all'ottimizzazione della

vita, il suicidio rappresenta un'interruzione volontaria di questa vita, mettendo in crisi le strutture di potere che mirano a preservarla.

Michel Foucault non ha trattato il suicidio in modo esplicito nelle sue analisi della biopolitica, ma la sua teoria offre strumenti concettuali utili per comprendere come il suicidio venga regolato e controllato dalle istituzioni moderne. Nella società biopolitica, il suicidio non è solo un problema individuale, ma diventa una questione di salute pubblica e di ordine sociale. Le politiche di prevenzione del suicidio sono un esempio concreto di come il biopotere operi per mantenere la vita sotto controllo. Attraverso campagne di prevenzione, sorveglianza sanitaria, e interventi terapeutici, lo Stato cerca di ridurre il tasso di suicidi, trattandolo come una minaccia alla coesione sociale e alla stabilità demografica.

Le pratiche biopolitiche che si occupano del suicidio tendono a medicalizzare e psicologizzare il fenomeno, cercando di inserirlo all'interno di una cornice gestionale che lo renda prevedibile e, dunque, controllabile. In questo contesto, il suicidio è spesso trattato come un sintomo di patologie mentali o di disfunzioni sociali che devono essere diagnosticate, monitorate e corrette. Questo approccio, se da un lato consente di mettere in atto politiche di prevenzione che possono salvare vite, dall'altro può anche portare alla riduzione del suicidio a un mero problema tecnico, oscurando le complesse dinamiche esistenziali, sociali e politiche che lo sottendono.

Un altro aspetto rilevante è l'idea di "biopotere" come strumento per disciplinare il corpo sociale. Nel contesto del suicidio, questo potere si manifesta nella capacità delle istituzioni di definire chi ha il diritto di vivere e in quali condizioni. Ad esempio, le leggi che criminalizzano o depenalizzano il suicidio, così come i dibattiti etici sull'eutanasia e il suicidio assistito, riflettono i confini entro i quali la biopolitica cerca di contenere e regolamentare la morte auto-inflitta. Tali pratiche sono indicative di come la biopolitica non solo gestisca la vita, ma anche la morte, determinando le condizioni sotto le quali la morte è accettabile o, al contrario, condannabile.

All'interno della biopolitica, il suicidio è visto come una deviazione dalle norme di vita ottimale che il biopotere cerca di imporre e mantenere. La risposta biopolitica al suicidio tende a circoscriverlo attraverso pratiche di sorveglianza, diagnosi e intervento, cercando di minimizzare la sua incidenza e di riportare il soggetto all'interno delle logiche di vita normate e regolamentate.

7.2.2 Genealogia della biopolitica

Per tracciare la genealogia della biopolitica, le numerose relazioni ramificate di dominio e alleanze, che, da un lato, erige un muro per mantenere lo status quo della penalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito dal medico; e, dall'altro, ha preparato il terreno per movimenti di resistenza, per le crescenti crepe nel muro, i termini chiave della teoria devono essere discussi. Citati in questo lavoro, includono i concetti di "biopolitica"/"biopotere" e "bioeconomia".

Delineando il quadro teorico, descriverò anche i processi che hanno formulato il contesto tardo-moderno della morte assistita e che hanno impostato il tono dei suoi discorsi: la medicalizzazione, la burocratizzazione della condizione del morente (che ha portato alla pubblicizzazione delle decisioni prese dal personale medico in questo ambito, e accresce la consapevolezza dei medici e dei pazienti), la razionalizzazione dell'autorità biomedica, l'eccessiva giuridificazione delle questioni riguardanti la vita (ad esempio, la genetica, le nuove tecnologie riproduttive come la fecondazione in vitro e le banche del seme) e la morte (ad esempio, l'aborto, l'eutanasia, il suicidio assistito dal medico), la pluralizzazione delle prospettive sulla vita e, di conseguenza, le varie concezioni delle questioni relative alla vita, alla morte e alla sofferenza.

Michel Foucault traccia la genealogia dei dispositivi di potere analizzando l'evoluzione della sovranità tipica della società feudale. In questo contesto, il potere sovrano gestiva beni, ricchezze e territori, e si basava su impegni discontinui e duraturi. Tuttavia, con l'avvento della società borghese tra il XVIII e XIX secolo, si è sviluppata un'autorità disciplinare non fondata su impegni, ma su sorveglianza continua, dove il potere si esercitava sul corpo attraverso l'addestramento e la supervisione. Questo nuovo potere disciplinare trova il suo ideale nel panoptismo, un modello di sorveglianza totale dove ogni gesto e comportamento degli individui è monitorato.³²⁶

Foucault esplora come, in epoca di sovranità, il potere su vita e morte fosse espresso attraverso il diritto di condannare a morte o di risparmiare la vita. Con il passaggio alla biopolitica, questo potere si è trasformato nel diritto di "promuovere la vita o consentirne la morte", dove la gestione della vita diventa

³²⁶ Foucault, 2014.

l'oggetto principale del potere.³²⁷ La biopolitica, quindi, non si concentra più sull'eliminazione fisica, ma sull'investimento nella vita in tutte le sue manifestazioni.

Jean Baudrillard, approfondendo il concetto di biopolitica, mette in luce la politicizzazione del significato biologico della vita e della morte, evidenziando come il potere monopolizzi la morte, controllando i confini tra vita e morte (Baudrillard, 2007). Secondo Baudrillard, la biopolitica non solo regola la vita, ma impone anche una razionalizzazione della morte, trasformandola in un processo sottoposto a calcoli economici e decisioni politiche.

Nel contesto contemporaneo, la biopolitica si manifesta attraverso la medicalizzazione e la burocratizzazione della morte. La medicina, come tecnica politica di intervento, ha assunto un ruolo centrale nella gestione del processo di morte, prolungando la vita attraverso mezzi artificiali e sottoponendo la morte a rigide procedure legali e burocratiche (Foucault, 1998). Questo ha portato a un paradosso: da un lato, l'individualismo e l'autonomia personale sono valorizzati; dall'altro, la morte è sempre più regolata e controllata dalle istituzioni mediche e legali, limitando la libertà individuale di decidere su questioni fondamentali come la vita e la morte.

In conclusione, Foucault descrive una transizione dal potere sovrano, che esercitava il controllo attraverso la morte, alla biopolitica, che invece regola e controlla la vita fino ai suoi limiti estremi. Questa trasformazione ha reso la vita e la morte oggetti politici, influenzati e gestiti da dispositivi biopolitici che si estendono su ogni aspetto dell'esistenza umana.

7.2.3 Biopolitica e biopotere

Il concetto di "biopolitica," usato spesso come sinonimo di "biopotere," è un sistema ampiamente riconosciuto di potere-sapere, espresso attraverso discorsi, tecniche e strategie che permeano e supervisionano il comportamento sociale. In altre parole, Foucault descrive il "biopotere" come l'insieme di "fenomeni e meccanismi che portano al fatto che alcune caratteristiche biologiche essenziali della specie umana possano essere incluse nell'area

³²⁷ Foucault, 2013.

politica, diventando oggetto di alcune strategie politiche, una strategia generale di potere".³²⁸

Si tratta di gestire il comportamento generale degli individui. I concetti di "governo" o "dispositivo" si riferiscono ai vari meccanismi di potere volti a dirigere la condotta delle persone. L'idea è che i dispositivi facciano sì che gli individui si comportino secondo le norme sociali. La società gestita dal biopotere è una società normalizzante. Lo sviluppo delle norme, effetto dell'azione a livello di popolazione, consente di gestire il pubblico sia a livello del corpo individuale mediante tecniche disciplinari, sia a livello della popolazione utilizzando meccanismi di regolazione e sicurezza. Le norme diventano più importanti del sistema giuridico perché vengono interiorizzate dagli individui. Hoy (2004) osserva:

"L'errore a cui Foucault fa riferimento riguarda il modo in cui il normale viene preso come una norma. Non cerca di sostituire altre norme, ma invece cerca di smontare la tendenza a pensare che possa esserci un solo set (presumibilmente, il proprio) di modi normali, socialmente normati di esistere o che tutto ciò che facciamo debba essere misurato rispetto a tali norme sociali. Il punto non è fare una distinzione migliore tra normale e anormale, ma sfidare l'uso sociale di quella stessa distinzione."

La biopolitica richiede continui meccanismi di regolazione (Foucault, 2010). I suoi strumenti sono le tecnologie della sicurezza, che rappresentano la categoria centrale per il biopotere contemporaneo (anni '70 e '80). Travestendo il lavoro di Ulrich Beck (2002), si potrebbe dire che oggi siamo di fronte ad un pubblico impegnato a rafforzare la propria sicurezza a causa della proliferazione dei rischi. A livello di popolazione, la cui condizione dipende da molti fattori, non si può intervenire con decreti. Non si possono introdurre direttamente procedure e regolamenti tramite il potere dei dispositivi.

La legge, con i suoi decreti rilevante per l'era sovrana cede il passo agli standard prioritari che vengono sviluppati mediante il calcolo statistico. Gli standard si riferiscono sempre più alla società borghese, seguita dalla classe media, la classe sociale rappresentativa del liberalismo. Il sapere associato al potere della biopolitica è rappresentato dalle scienze della vita, dalla medicina e dall'economia. La biologia della specie umana diventa l'oggetto di una politica che dirige la sua attenzione alla demografia e alla medicina. La popolazione è

³²⁸ Foucault, 2014.

centrale per lo sviluppo di questo potere-sapere. Diventa una fonte di prosperità e potere (Foucault, 2014). Foucault attira l'attenzione sul fatto che il lato biologico dell'umanità entra nell'arena politica con queste parole significative:

"Per millenni, l'uomo è rimasto ciò che era per Aristotele: un animale vivente con la capacità aggiuntiva di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale la cui politica mette in questione la sua esistenza come essere vivente".³²⁹

La vita della specie diventa il nucleo del gioco politico. Tuttavia, affinché ciò avvenga, deve essere controllata. I meccanismi del dispositivo della popolazione richiedono una conoscenza più complessa rispetto alla sorveglianza degli individui e del territorio. La popolazione è principalmente un problema di bioeconomia (Foucault, 2014). Pertanto, i rami di conoscenza importanti per il biopotere sono la biologia, la medicina e l'economia. Insieme allo sviluppo delle tecniche statistiche e della demografia, diventano l'economia politica del liberalismo.

Nel libro *La nascita della biopolitica*, Foucault descrive la creazione, nei secoli XVI e XVII, dei legami stretti tra economia e pratiche di governance. Lo studio dell'economia include una riflessione sugli effetti delle tecniche di governance. Il liberalismo è strettamente legato alla biopolitica. Bisogna garantire contemporaneamente libertà e sicurezza ai cittadini, attraverso procedure di controllo. Il liberalismo viene trattato qui come un principio di razionalizzazione del governo, per garantire che il governare non sia un fine a sé stesso (Foucault, 2011). Il liberalismo risponde a questioni come "l'approccio al fenomeno della 'popolazione', con i suoi specifici effetti e problemi, pur rimanendo all'interno di un sistema che rispetta i diritti dei soggetti (il sovrano collettivo) e l'iniziativa libera degli individui".³³⁰

L'arena che diventa il laboratorio della biopolitica ed il banco di prova dell'efficienza è il mercato. Allo stesso tempo, l'intervento dello stato viene ridotto. L'obiettivo è creare connessioni "tra un individuo che cerca il profitto e un aumento della ricchezza comune".³³¹ La libertà gioca un ruolo importante come unità di gioco libero degli interessi individuali nell'economia di mercato. Ai

³²⁹ Foucault, 2013.

³³⁰ Foucault, 2011.

³³¹ *Ibidem*.

partecipanti alla nascente società civile devono essere garantiti diritti per sviluppare i propri interessi in linea con la traiettoria dell'homo economicus.

Una razionalità liberale di governo modella i suoi soggetti come "imprenditori" di sé stessi. Tuttavia, il paradosso del liberalismo è che questo è accompagnato dalla necessità di "implementare una varietà di meccanismi di sicurezza". Libertà e sicurezza sono diventati i due poli, tra i quali si giocano le regole del liberalismo, come mostra l'antropologa francese Dominique Memmi.

Memmi esamina il processo di rimozione delle pene nella pratica delle questioni corporee relative all'inizio e alla fine della vita, che lei definisce biopolitica. Quello che è in gioco, ciò che costituisce il fulcro delle sue argomentazioni, sono le nuove procedure del biopotere. Lei nomina questi nuovi meccanismi "incitamento finanziario" e "conformità biografica".³³² L'autrice assume che l'assicurazione sanitaria nazionale coprirà i costi di contraccezione, aborto, fecondazione in vitro, cure palliative ed eutanasia.

L'accesso alla copertura finanziaria è uno dei principali strumenti della biopolitica contemporanea. Ma la strategia più importante del biopotere è la "conformità biografica". Come osserva Memmi: "La depenalizzazione e la concessione della copertura finanziaria non sono stati concessi senza qualcosa in cambio".³³³

L'individuo che desidera agire sul proprio corpo deve affrontare procedure in cui autorità come medici, avvocati e psicologi si aspettano che scopra la verità sulla propria decisione. Bisogna presentare una narrazione sui motivi per cui si desidera un aborto o si ha bisogno di una fecondazione in vitro. Nel caso di questioni relative alla fine della vita, bisogna convincere il medico che ciò che si sta chiedendo per sé è una "morte giusta", una "buona morte" o una "morte con dignità".

La capacità di esprimere i propri desideri richiede una conoscenza speciale sui tipi e modi di argomentare, su formule speciali. Bisogna convincere le autorità che si userà il proprio corpo in modo ragionevole. Questo spostamento del controllo sul proprio corpo dallo stato al cittadino è la caratteristica del funzionamento del biopotere oggi, come scopriamo leggendo Norbert Elias (2008), esplorato da Memmi e Anthony Giddens (1991).

³³² Memmi, 2003.

³³³ *Ibidem*.

Memmi sottolinea che non si tratta di ampliare l'autonomia individuale, bensì di una forma diversa di controllo sociale in cui le decisioni individuali devono essere congruenti con le norme sociali. Questa aspettativa, e in realtà l'unico obbligo imposto all'individuo, è, come descrive Memmi, "governare il comportamento sociale attraverso il discorso".³³⁴ Qui il meccanismo di controllo è l'obbligo del cittadino di dimostrare di aver interiorizzato adeguatamente il discorso dello stato.³³⁵ "Il controllo del corpo si trasforma in controllo delle narrazioni" dice Memmi (2003). Sostiene che queste narrazioni, giudicate legittime o meno, fanno parte della tradizione della confessione nella Chiesa. Così, sono procedure secolarizzate di lunga data in cui le autorità sono diventate i nuovi chierici.

Memmi osserva anche che l'argomento di Foucault sulla biopolitica, che si riferisce alla capacità "di condannare qualcuno a vivere e lasciare che qualcuno muoia", è ora ampliato e diversificato. È possibile "far morire qualcuno" nei casi di aborto ed eutanasia.

Anne Ryan, Mandy Morgan e Antonia Lyons (2011) delineano la genealogia della costruzione dei discorsi sull'eutanasia. Tracciano il significato della nozione di "eutanasia" dalla sua radice greca, attraverso il cristianesimo, fino al moderno processo di medicalizzazione. Mostrano anche come i crescenti movimenti per i diritti abbiano promosso la convinzione comune che gli individui abbiano il diritto di controllare i propri corpi e quindi anche la propria morte. Tuttavia, secondo le autrici, l'argomento del valore dell'"autonomia" è solo teorico, perché considerano l'eutanasia come un'estensione della medicalizzazione.

La morte assistita, come condotta con l'aiuto dei medici, è il nuovo trattamento per i malati terminali. Ma il punto cruciale è impegnarsi adeguatamente nei discorsi con i medici. Il valore dell'autonomia è collegato, secondo le autrici, all'ideologia del liberalismo. Come forma di auto-sufficienza, è lo sviluppo continuo del biopotere sotto forma di norme interiorizzate. Questi fattori, insieme a una società invecchiata e alle possibilità biotecnologiche di prolungare la vita, influenzano il governo della morte.³³⁶ Le autrici implicano anche altri fattori, come i crescenti costi sanitari e il numero crescente di persone economicamente non produttive.

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ *Ibidem.*

³³⁶ Ryan; Morgan; Lyons, 2011.

In conclusione, le autrici affermano che l'eutanasia non deriva dalla libertà di scelta, ma è legata a "un'escalation del potere governativo".³³⁷ I discorsi sulla libertà di scelta e sul controllo della propria morte sono solo maschere del biopotere. Inoltre, Valerie Hartouni ed Etienne Pelaprat (2012) suggeriscono che il diritto di morire fa parte di un'"ontologia neoliberale" della libertà basata sulla scelta personale, sull'interesse e sull'autonomia.

Sophia Mihic (2008) sostiene che l'appello di un individuo per il "diritto di morire" non è interamente "libero" perché la "libertà" dell'individuo liberale è costruita all'interno di un potere di governance più ampio. Secondo questa autrice, gli appellanti per la morte assistita proliferano perché interiorizzano un ethos neoliberale. Mihic (2008) sostiene che:

"[...] i sostenitori del suicidio assistito da un medico concepiscono il sé come capitale umano." Questo significa che "[...] il paziente morente dovrebbe prendere in considerazione il benessere dei propri cari. Nel modello neoliberale del capitale umano, i genitori che amano i propri figli cercheranno di chiudere il sé come un'azienda; cercheranno di morire nel modo più efficiente possibile".³³⁸

7.2.4 Nuda vita

Giorgio Agamben considera la biopolitica come la radice dell'attività politica occidentale, sia nelle democrazie liberali che nei sistemi totalitari. Il filosofo fa riferimento alle nozioni aristoteliche di zoe e bios, viste all'interno del primo capitolo della tesi. Nell'antica Grecia, zoe era la vita in quanto tale e apparteneva all'oikos, la vita privata, mentre bios era la vita buona e apparteneva alla polis, la vita pubblica.

La biopolitica delle società occidentali moderne è diretta verso la "nuda vita" esposta, che è una nuova costellazione di zoe e bios. Zoe è equiparata alla vita anonima e biologica, in contrasto con bios, che rappresenta la vita civile.³³⁹ Tuttavia, al giorno d'oggi, è la vita biologica che diventa il centro della vita politica. Questa distinzione è cruciale per l'argomentazione di Agamben: se nell'antica Grecia la vita biologica era collocata come oggetto di riflessione al di fuori della sfera politica, l'evento decisivo della modernità è stato l'ingresso della

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Mihic, 2008.

³³⁹ Mills, 2008.

nuda vita nella sfera della polis, ovvero la politicizzazione della vita biologica in quanto tale.³⁴⁰

La "nuda vita" è una sfera di confine in cui non vi è distinzione tra bios e zoe.³⁴¹ È il prodotto di un atto legale biopolitico, nei modi in cui lo stato sovrano, basato sulla logica dell'eccezione, definisce i soggetti umani. Le implicazioni sono le seguenti: la "nuda vita" è collegata alla legge in modi che escludono un discorso sulla vita al di fuori dell'ordine legale; non vi è alcun ritorno alla categoria del bios come vita politica. Quindi, il primo passo della modernità è stata una separazione della nuda vita, e il secondo passo è stata l'iscrizione della "nuda vita" (centrata su zoe) in un ordine legale-politico. Questa soglia significa portare "alla luce il legame segreto che unisce potere e 'nuda vita'", perché:

"l'inclusione della 'nuda vita' nel regno politico costituisce il nucleo originario, anche se nascosto, del potere sovrano. Si può persino dire che la produzione di un corpo biopolitico è l'attività originaria del potere sovrano".³⁴²

Come osserva Thomas Lemke:

"Mentre l'avvento dei meccanismi biopolitici nel XVII e XVIII secolo segnalava per Foucault una cesura storica, Agamben insiste su una connessione logica tra potere sovrano e biopolitica. Cioè, la biopolitica costituisce il nucleo della pratica del potere sovrano. L'era moderna non rappresenta, quindi, una rottura con la tradizione occidentale, ma piuttosto una generalizzazione e radicalizzazione di ciò che era semplicemente presente fin dall'inizio. Secondo Agamben, la costituzione del potere sovrano presuppone la creazione di un corpo biopolitico. L'inclusione nella società politica è possibile solo, scrive, attraverso l'esclusione simultanea degli esseri umani a cui viene negato lo status legale completo. La modernità sta solo radicalizzando l'essenza della sovranità".³⁴³

L'obiettivo principale del libro *Homo Sacer* (2008) descritto come una continuazione del lavoro di Foucault, è trovare il luogo cruciale in cui il biopotere crea la "nuda vita". Agamben si riferisce all'affermazione di Foucault riguardo a

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ Lemke, 2011.

un "vero e proprio doppio legame politico, costituito dall'individualizzazione e dalla totalizzazione simultanea delle strutture del potere moderno".³⁴⁴

L'obiettivo è trovare il centro del potere dove il "doppio legame" è fondato. Questa domanda viene formulata con altre parole come: "In che modo la 'nuda vita' dimora nella polis?" che corrisponde a un'altra: "In che modo l'essere vivente ha linguaggio?"³⁴⁵. Agamben suggerisce che ciò che è nuovo nella modernità non è "l'inclusione di zoe nella polis che, in sé, è assolutamente antica"³⁴⁶, ma che bios e zoe "entrano in una zona di indistinguibilità irriducibile".³⁴⁷

Ma, come mostrano i suoi lavori, questa "zona di indistinguibilità irriducibile" è in realtà la scomparsa di bios e la presa di tutto lo spazio da parte della "nuda vita". La "nuda vita" diventa l'oggetto e il soggetto dell'ordine politico. Agamben sottolinea un'aporia, poiché la "nuda vita" è l'oggetto della sottomissione e il soggetto nella vita pubblica. In questo processo risiede la caduta della democrazia, perché la "nuda vita" diventa il fondamento nascosto degli ordini politici occidentali. Qui Agamben vede la decadenza delle società democratiche moderne, che sono diventate semplici "società dello spettacolo" e che si concentrano attorno alla "nuda vita". Le conseguenze politiche di ciò sono enormi:

"Oggi la politica non conosce altro valore (e, conseguentemente, nessun disvalore) oltre la vita, e finché le contraddizioni che questo fatto implica non saranno risolte, il nazismo e il fascismo, che hanno trasformato la decisione sulla nuda vita nel principio politico supremo, rimarranno ostinatamente con noi".³⁴⁸

In questo modo Agamben risolve l'aporia che ho menzionato, dei processi di individualizzazione e auto-riflessione da un lato e dell'iper-giuridificazione e burocratizzazione delle questioni di vita e morte dall'altro. Il soggetto del processo politico è sempre il corpus, quindi la democrazia moderna garantisce la libertà dei cittadini ma la loro libertà è limitata in quanto sono solo esempi di corpus, "nuda vita".

Analizzando la figura di homo sacer, una vita che non può essere sacrificata ma può essere uccisa senza punizione, Agamben scopre la fonte del significato moderno della nozione di "santità della vita". Egli assume che la

³⁴⁴ Agamben, 2013.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *Ibidem*.

struttura del sacro "sia il risultato dell'unione di due caratteristiche: l'impunità per l'uccisione e l'esclusione del sacrificio".³⁴⁹ Nella filosofia del diritto romano, homo sacer rappresentava questa unità. Come nota Agamben: "La vita che non può essere sacrificata ma che può essere uccisa, è la vita di un santo".³⁵⁰

7.2.4 Suicidio sociale

Nel campo delle scienze sociali, il concetto di biopolitica ha assunto un'importanza crescente, specialmente in relazione alle dinamiche di potere che influenzano la vita e la morte. Tra i vari temi trattati, emerge un riferimento particolarmente significativo al "suicidio sociale", un concetto che apre una riflessione profonda sul rapporto tra il soggetto e la società, e sul modo in cui la sovranità individuale può condurre a una forma di auto-negazione.

Il riferimento al suicidio sociale appare nell'analisi di Mika Ojakangas, che rielabora le idee di Giorgio Agamben sull'origine della soggettività biopolitica. Agamben aveva identificato la figura del homo sacer come rappresentativa del soggetto biopolitico per eccellenza, una persona che può essere uccisa senza che ciò costituisca un omicidio nel senso legale, e che è esclusa dall'ordine giuridico pur essendone ancora soggetta. Tuttavia, Ojakangas propone un'alternativa interpretativa attraverso la figura del soggetto socratico, o eremos aporos.

Secondo Ojakangas, il soggetto socratico rappresenta un caso paradigmatico di biopolitica non perché sia un individuo escludibile come l'homo sacer, ma perché sceglie volontariamente di escludersi dalla comunità politica, la polis, in nome della propria coscienza. Questo atto di auto-esclusione è descritto come una sorta di "morte simbolica" o "suicidio sociale". Il suicidio sociale, in questo contesto, non è da intendersi come un atto di auto-annientamento fisico, ma piuttosto come un atto di ritiro dalla vita sociale e politica, una rinuncia a partecipare alle dinamiche della comunità a causa di una scelta etica.³⁵¹

Il suicidio sociale del soggetto socratico si configura come un atto di sovranità sulla propria vita nuda, ossia sulla vita spogliata di ogni connotazione sociale e politica. Questo tipo di sovranità, tuttavia, ha un costo elevato: la

³⁴⁹ Agamben, 2008.

³⁵⁰ Agamben, 2008.

³⁵¹ Ojakangas, 2016.

negazione stessa della partecipazione alla vita comunitaria. In altre parole, per assumere il controllo totale sulla propria esistenza, il soggetto socratico deve alienarsi dal contesto sociale, rinunciando alla vita in comune e, in un certo senso, alla propria umanità in senso pieno.

Ojakangas (2005) suggerisce che questa figura di "sovrano homo sacer" incarna una fusione tra il potere di dominare la propria vita e la necessità di negarla, almeno in termini sociali. Questo paradosso evidenzia una dinamica intrinseca alla biopolitica: il tentativo di potenziare e ottimizzare la vita si intreccia inevitabilmente con forme di esclusione e morte simbolica. La scelta del suicidio sociale, quindi, è emblematicamente legata al tentativo di mantenere una sovranità individuale che, però, comporta un ritiro dalla dimensione collettiva dell'esistenza.

In un contesto biopolitico più ampio, il suicidio sociale rappresenta una delle modalità attraverso le quali gli individui possono rispondere alle pressioni normative della società. Rifiutando di conformarsi alle aspettative sociali e politiche, il soggetto socratico si auto-esclude, ma lo fa per mantenere un'integrità morale che percepisce come minacciata dall'inclusione forzata nella comunità. Questo atto di auto-esclusione, tuttavia, non è privo di conseguenze: implica una perdita di appartenenza, un'autoimposta solitudine che riflette la tensione tra l'autonomia individuale e l'integrazione sociale.³⁵²

Il concetto di suicidio sociale sollevato nel contesto della biopolitica ci costringe a riflettere su come l'affermazione della sovranità individuale possa paradossalmente condurre a una forma di negazione di sé. La scelta di isolarsi dalla comunità in nome della coscienza personale rappresenta una sfida alle dinamiche biopolitiche di potere, ma al contempo evidenzia le profonde implicazioni di tale scelta, che si traducono in una forma di morte simbolica. Questa riflessione non solo arricchisce il dibattito sulla biopolitica, ma ci invita anche a considerare le conseguenze etiche e sociali delle nostre scelte di vita in relazione al potere e alla comunità.

7.3 Filosofia della morte

³⁵² Ojakangas, 2010.

Il suicidio, descritto come atto individuale e politico, si configura come una critica alla biopolitica, la teoria che analizza la gestione e il controllo della vita biologica da parte dello stato e delle istituzioni.

Il suicidio può essere visto come una critica radicale alla filosofia biopolitica che considera la vita come un bene inestimabile. L'atto di togliersi la vita può essere interpretato come un rifiuto della subordinazione dell'individuo al valore biologico della vita stessa, rappresentando un atto di resistenza contro la valorizzazione della vita imposta dalla biopolitica. Sebbene possa apparire come un atto di autonomia individuale, il suicidio è anche influenzato dalle stesse logiche di controllo e regolamentazione biopolitica. L'individuo che sceglie di suicidarsi può essere visto come un prodotto della biopolitica, che interiorizza e applica le norme e i valori del potere sovrano fino al punto di scegliere la propria morte.

Nel contesto della "nuda vita", il suicidio assume una dimensione particolare. Può essere interpretato come una forma di autoesclusione dalla sfera politica, sottraendosi al dominio biopolitico e rifiutando il controllo e la gestione della propria vita da parte del potere sovrano. Tuttavia, il suicidio riflette anche il paradosso della "nuda vita", in cui l'individuo che esercita il diritto di togliersi la vita potrebbe manifestare la stessa biopolitica che lo governa. In altre parole, il suicidio può rappresentare una conseguenza estrema delle strutture di controllo biopolitico, dimostrando come queste influenzino le decisioni individuali.

Il suicidio all'interno della biopolitica solleva questioni politiche ed etiche significative. Da un lato, mette in discussione il concetto di sovranità e il diritto del potere politico di decidere sulla vita e sulla morte. L'atto di suicidio sfida la logica del potere sovrano che regola la vita e la morte, ma può anche essere visto come un'espressione di tale dominio.

Dall'altro lato, l'etica del suicidio nella biopolitica è complessa. Può essere considerato come un atto di autodeterminazione e libertà, ma anche come un'espressione della soggezione alle norme del potere sovrano. L'analisi etica deve considerare se il suicidio rappresenti una forma genuina di libertà o se sia un prodotto delle strutture di controllo biopolitico.

In tal senso, il suicidio quando considerato nel contesto della biopolitica, rappresenta una tensione tra autonomia e controllo. Attraverso il concetto di "nuda vita" di Agamben, possiamo vedere come il suicidio non sia semplicemente

un atto di resistenza alla valorizzazione della vita biologica, ma anche un atto che riflette e rinforza le stesse strutture di potere sovrano.

La filosofia della morte e la filosofia della vita si intrecciano in modi complessi, mostrando come le pratiche di governance e controllo influenzino profondamente le nostre concezioni di libertà, autonomia e identità. In questo contesto, il suicidio diventa un punto cruciale per riflettere sulle implicazioni filosofiche e politiche della biopolitica moderna, evidenziando le tensioni tra il valore della vita e le strutture di controllo che governano la nostra esistenza.

Il contrasto tra la filosofia della vita e la filosofia della morte è particolarmente evidente nella biopolitica moderna, dove la vita biologica è spesso elevata a un valore sacro e inviolabile. Questa valorizzazione della vita può entrare in conflitto con la filosofia della morte, che esplora il significato e il valore del morire e dell'atto di suicidarsi.

La filosofia della vita, che trova radici profonde nella biopolitica, enfatizza la protezione e l'ottimizzazione della vita biologica. Questa visione è intrinsecamente legata alla concezione biopolitica del potere, che mira a gestire e regolare la vita attraverso varie pratiche istituzionali e sociali. La vita viene considerata un bene supremo da preservare e potenziare, e ogni forma di morte viene vista come una minaccia alla continuità e al valore della vita stessa. In questo contesto, il valore della vita biologica è tanto sacro quanto incrollabile, e qualsiasi forma di morte, inclusa quella scelta come il suicidio, viene spesso vista con sospetto e condanna.

Dall'altro lato, la filosofia della morte si interroga sul significato della morte, sull'autonomia nel decidere quando e come morire, e sull'atto di suicidio come espressione di libertà personale. Questa filosofia riconosce che la morte è una parte inevitabile dell'esistenza umana e che la decisione di porre fine alla propria vita può essere una scelta profonda e significativa, non necessariamente una semplice manifestazione di disperazione o malattia mentale. La filosofia della morte esplora la possibilità che il suicidio possa rappresentare una forma di autodeterminazione, un atto di autonomia che sfida le norme biopolitiche e il dominio del valore della vita biologica.

Il contrasto tra queste due filosofie diventa particolarmente evidente quando consideriamo la biopolitica come un sistema che non solo gestisce la vita, ma anche determina il significato della morte. In una società biopolitica, la morte non è semplicemente un evento biologico, ma viene spesso

regolamentata, giudicata e controllata attraverso istituzioni mediche, legali e sociali. In questo contesto, il suicidio può essere visto come un atto che sfida e mette in discussione il controllo biopolitico sulla vita e sulla morte.

Il suicidio deve essere tenuto in alta considerazione perché rappresenta una manifestazione estrema delle tensioni tra la valorizzazione della vita e l'autonomia individuale. La decisione di porre fine alla propria vita non è solo un atto individuale, ma anche una risposta alle pressioni e alle norme imposte dalla biopolitica. Analizzare il suicidio attraverso il prisma della biopolitica ci permette di comprendere meglio come le strutture di potere influenzino le decisioni individuali e come la filosofia della vita e quella della morte possano entrare in conflitto.

Inoltre, considerare il suicidio con attenzione è cruciale per affrontare le implicazioni etiche e politiche delle pratiche biopolitiche. Riconoscere che il suicidio può essere un atto di resistenza e autonomia ci aiuta a interrogare le norme e le istituzioni che governano la nostra vita e la nostra morte.

Questa riflessione critica è essenziale per sviluppare una comprensione più completa e umana della vita e della morte, e per promuovere un dialogo più profondo su come le società possono gestire e comprendere il suicidio in modo giusto e compassionevole.

Questo contrasto tra la filosofia della vita e quella della morte è un tema centrale nella biopolitica moderna. La valorizzazione della vita biologica e il controllo della morte creano tensioni profonde che si riflettono nell'atto di suicidio. Tenere in alta considerazione il suicidio ci permette di esplorare queste tensioni e di interrogare le norme e le pratiche biopolitiche che influenzano le nostre decisioni riguardo alla vita e alla morte.

7.4 Cioran e la biopolitica

Quando si analizza il pensiero di Emil Cioran in relazione alla biopolitica, emerge un intreccio complesso e profondo che riflette le tensioni tra la condizione umana, la libertà individuale e le strutture di potere. La biopolitica, un concetto sviluppato da Michel Foucault e successivamente esplorato da vari studiosi, si riferisce alla gestione e alla regolazione della vita e della salute dei cittadini da parte dello Stato e delle istituzioni. In questo contesto, il pensiero di Cioran offre una critica acuta e filosofica alla concezione biopolitica della vita.

Cioran, noto per il suo pessimismo e il suo scetticismo nei confronti delle strutture istituzionali, non si occupa esplicitamente di biopolitica nel senso foucaultiano. Tuttavia, le sue riflessioni sul suicidio e sulla condizione esistenziale interagiscono con il concetto di biopolitica in modi significativi. La sua visione del suicidio come una possibilità intrinsecamente legata alla libertà individuale e alla consapevolezza della propria esistenza rappresenta una forma di resistenza al controllo normativo e alla regolazione della vita imposti dalle istituzioni.

Nel pensiero di Cioran, il suicidio emerge non come una mera reazione alla biopolitica, ma come una risposta radicale e autonoma alla pressione delle norme sociali e delle aspettative istituzionali. Il suicidio, in quanto scelta estrema e ultima, sfida direttamente le modalità attraverso cui la biopolitica cerca di governare e disciplinare la vita. Cioran non offre soluzioni pratiche, ma la sua esplorazione filosofica mette in luce come il controllo biopolitico della vita possa essere percepito come oppressivo e come la consapevolezza della possibilità del suicidio possa rappresentare una forma di liberazione dalla coercizione normativa.

Inoltre, il pensiero di Cioran mette in discussione il valore della vita stessa, un tema centrale nella biopolitica, che tende a enfatizzare la valorizzazione della vita e della salute come obiettivi primari. La sua critica della vita come irredimibile e priva di significato sfida implicitamente l'idea biopolitica che cerca di ottimizzare e controllare la vita attraverso il potere statale e le istituzioni sociali.

La visione di Cioran offre quindi una riflessione profonda su come la libertà individuale e la resistenza al controllo biopolitico possano manifestarsi nella consapevolezza della propria autonomia esistenziale e nella possibilità, seppur non necessariamente da perseguire, del suicidio.

Quando si confronta il pensiero di Emil Cioran con quello di Agamben, emergono punti di contatto e differenze significative che arricchiscono la comprensione della biopolitica e delle sue implicazioni filosofiche. La comparazione tra questi pensatori offre uno sguardo più profondo sulle loro rispettive visioni della vita, del potere e della libertà.

Agamben, influente teorico contemporaneo, ha sviluppato il concetto di "stato di eccezione" e di "homo sacer" per analizzare la biopolitica e il potere sovrano. Il "homo sacer" è un individuo che può essere ucciso senza che ciò costituisca un reato, ma che non può essere sacrificato in un contesto rituale.

Questa figura rappresenta un'alterità che sfida le norme giuridiche e politiche. Agamben esplora come le forme di vita e di morte siano regolate dalle strutture di potere e come queste possano essere invisibilizzate o marginalizzate dalla legge.

Cioran, dal canto suo, non si preoccupa direttamente dei concetti di potere e legge come fa Agamben. Tuttavia, la sua riflessione sul suicidio e sulla condizione umana può essere vista come una forma di resistenza alla regolamentazione biopolitica della vita. Mentre Agamben analizza le strutture che escludono o marginalizzano l'individuo, Cioran esamina come l'individuo possa rispondere a tali strutture attraverso la consapevolezza della sua esistenza e della possibilità del suicidio. In questo senso, entrambe le visioni possono essere complementari: Agamben fornisce una mappa delle esclusioni e delle marginalizzazioni imposte dal potere, mentre Cioran offre una riflessione sulla libertà e sulla resistenza individuale a queste imposizioni.

Agamben, nella sua riflessione sulla biopolitica, si concentra sulla "nuda vita" e sulla separazione tra vita biologica e vita politica. La "nuda vita" rappresenta una condizione di esistenza che è ridotta alla pura biologia e che è controllata e disciplinata dalle strutture biopolitiche. Questo concetto riflette la vulnerabilità dell'individuo di fronte al potere sovrano e alla sua capacità di ridurre la vita a mera esistenza biologica.

Cioran, pur non trattando direttamente il concetto di "nuda vita", offre una prospettiva che può essere vista come una risposta alla riduzione della vita a mera esistenza. La sua riflessione sul suicidio come scelta finale rappresenta un atto di autonomia e di liberazione dal dominio biopolitico. La consapevolezza della propria esistenza e la possibilità di uscita offerta dal suicidio sono, per Cioran, forme di resistenza alla riduzione della vita a semplice esistenza biologica.

Giorgio Agamben esplora la biopolitica e le sue implicazioni attraverso l'analisi delle strutture di potere e delle condizioni di esclusione, Cioran offre una riflessione esistenziale che interagisce con queste analisi. Il pensiero di Cioran può essere visto come una forma di critica alla riduzione della vita a mera biologia, offrendo una visione della libertà e della resistenza individuale che si intreccia con le problematiche sollevate da Agamben. La comparazione tra questi pensatori arricchisce la nostra comprensione del rapporto tra vita, potere e libertà, mostrando come le riflessioni filosofiche possano dialogare e sfumare i confini tra le loro rispettive aree di studio.

8. Conclusione

Nel corso di questa tesi, abbiamo esplorato il tema del suicidio attraverso una lente storica, filosofica e culturale, analizzando come questo atto sia stato percepito e trattato nelle diverse epoche e contesti. Dalla Grecia antica all'antica Roma, fino a giungere a religioni e culture orientali, abbiamo osservato come la visione del suicidio sia mutata nel tempo, plasmandosi in base alle credenze, ai valori morali e alle influenze filosofiche delle varie civiltà.

Partendo dalla Grecia antica, abbiamo visto come il suicidio fosse un argomento di dibattito tra i filosofi, con Socrate che ne rappresenta forse il caso più emblematico. La sua morte, più che un suicidio in senso stretto, fu il risultato di una scelta filosofica e morale, uno strumento per riaffermare la sua fedeltà alla verità e alla giustizia. Aristotele, dal canto suo, rifiutava il suicidio, considerandolo un atto ingiusto nei confronti della comunità, poiché privava la polis di un cittadino. Gli stoici, invece, avevano una visione più pragmatica e razionale del suicidio, vedendolo come una possibile via di fuga da un'esistenza insopportabile o priva di virtù, dimostrando l'importanza dell'autocontrollo e della ragione.

In Roma, la prospettiva sul suicidio era anch'essa intrisa di filosofia e cultura. L'etimologia stessa della parola "suicidio" ci riporta alla percezione del concetto di morte volontaria come un atto consapevole. Tacito, nei suoi *Annales*, documenta numerosi casi di morti volontarie, che spesso erano interpretate come gesti di resistenza politica o fedeltà alla propria dignità. Il suicidio di Catone è emblematico in questo senso: la sua morte è stata esaltata come esempio di virtù romana, una scelta per rimanere fedele ai propri principi in un momento di crisi politica. Tuttavia, il suicidio non era universalmente accettato e i suoi tratti distintivi nell'epoca romana variavano a seconda della filosofia e delle circostanze, con un ruolo determinante della filosofia stoica nell'interpretazione di tali atti.

Successivamente si è ampliato il discorso, esplorando la visione del suicidio attraverso diverse religioni e culture. Con l'avvento del cristianesimo, la visione del suicidio cambia radicalmente, diventando un peccato contro Dio, poiché violava il principio sacro della vita donata dal Creatore. Abbiamo messo in luce come questa visione abbia influito profondamente sulla percezione del

suicidio per secoli, specialmente in Europa, e come altre culture abbiano approcciato l'argomento in modo diverso. Nell'induismo, ad esempio, pur condannato, ci sono stati momenti in cui la pratica del sati ha portato a riflessioni complesse sulla morte volontaria. Anche l'Islam condanna fermamente il suicidio, considerandolo un atto di disobbedienza verso Dio, mentre l'ebraismo, pur avendo anch'esso una visione negativa, presenta casi eccezionali come il suicidio di massa a Masada, che viene interpretato come un atto eroico.

Una parte significativa della tesi ha riguardato il suicidio nella cultura giapponese, dove l'harakiri è stato storicamente una pratica accettata e persino onorata, associata a un forte senso di responsabilità personale ed alla conservazione dell'onore. Questo caso ci permette di comprendere quanto il contesto culturale possa modellare la percezione della morte volontaria. Analogamente, l'antico Egitto presentava una visione del suicidio complessa e talvolta spirituale, con pratiche e credenze legate alla vita dopo la morte che influenzavano profondamente il modo in cui la società, ed il singolo individuo, guardava a questo atto.

Si è poi esplorato come il medioevo, con il predominio del cristianesimo, abbia visto il suicidio come un atto di profonda trasgressione morale, punito severamente non solo nella vita terrena ma anche in quella ultraterrena. Tuttavia, anche in questa epoca, si sono presentati casi in cui il suicidio veniva considerato in una luce più complessa, soprattutto nelle situazioni di martirio o resistenza religiosa.

Nella seconda parte della tesi, abbiamo analizzato il suicidio attraverso la prospettiva dei pensatori dal Settecento in avanti, scoprendo come il pensiero filosofico e letterario sull'argomento abbia assunto forme sempre più complesse e articolate. Ogni autore ha portato una riflessione unica, collegando il suicidio a questioni di morale, esistenza e libertà, rendendolo un tema centrale del dibattito intellettuale.

Iniziamo con David Hume, che nel suo saggio "Sul suicidio" ha infranto molti tabù dell'epoca, criticando le condanne religiose e morali contro il suicidio. Hume sottolinea come la vita sia proprietà dell'individuo e non di Dio, mettendo in discussione la visione cristiana dominante. Questa visione illuminista ha posto le basi per riflessioni più moderne sul diritto individuale di scegliere il proprio destino.

Immanuel Kant, invece, offre un contrasto significativo con Hume. La sua rigorosa filosofia morale condanna il suicidio come un atto immorale, poiché violerebbe il principio fondamentale della dignità umana e dell'imperativo categorico. Kant vede l'essere umano come un fine in sé e, quindi, distruggere la propria vita significherebbe trattarsi come un mezzo per sfuggire alla sofferenza, una posizione che si pone in forte opposizione al pensiero di Hume.

Il Romanticismo ha poi trasformato il suicidio in un atto estetico, legato al sentimento e all'emotività. Goethe, con *I dolori del giovane Werther*, ha reso popolare l'immagine del suicidio come gesto romantico, spinto da passioni irrefrenabili e dall'impossibilità di vivere in un mondo che non corrisponde ai propri ideali. L'"effetto Werther" ha mostrato l'impatto culturale di tale rappresentazione, con numerosi giovani che si sono identificati con il protagonista, alimentando il dibattito sulla responsabilità morale della letteratura.

Arthur Schopenhauer ha proseguito la riflessione filosofica, affrontando il suicidio da una prospettiva metafisica. Per Schopenhauer, il suicidio è una risposta alla sofferenza della vita, che deriva dalla volontà di vivere, un principio cieco e irrazionale. Tuttavia, Schopenhauer non vede il suicidio come una vera soluzione, poiché non distrugge la volontà, ma solo una manifestazione individuale di essa. Interessante è il confronto tra il pensiero di Schopenhauer e quello di Kant, poiché, nonostante l'accordo sulla condanna del suicidio, le ragioni filosofiche che li guidano sono radicalmente diverse.

Giacomo Leopardi ha contribuito con una visione poetica e filosofica del suicidio, analizzando il tema in opere come *L'ultimo canto di Saffo* e *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Per Leopardi, il suicidio è una scelta meditata di fronte all'insensatezza dell'esistenza e alla consapevolezza del nulla che ci circonda, una visione profondamente pessimistica ma anche lucida sulla condizione umana. Il tema si inserisce nelle sue riflessioni sull'infelicità, sul dolore esistenziale e sul contrasto tra l'ideale e il reale.

Con Dostoevskij, il suicidio acquisisce una dimensione religiosa e morale più profonda. Nei suoi scritti, spesso autobiografici e giornalistici, esplora le contraddizioni dell'animo umano, il senso di colpa e la ricerca di redenzione attraverso o contro il suicidio. In particolare, il suicidio religioso, legato al martirio e alla fede, mostra una sfaccettatura ulteriore di questo complesso argomento.

Philipp Mainländer rappresenta un caso unico, con la sua teoria dell'autosoppressione dell'essere e l'idea del suicidio di Dio. Il suo pensiero,

influenzato da Schopenhauer, radicalizza l'idea del suicidio come soluzione ultima al dolore del vivere. La sua filosofia della negazione della volontà si presenta come una continuazione e un superamento delle teorie schopenhaueriane, ponendo il suicidio come l'inevitabile conclusione dell'esistenza stessa.

Emile Durkheim, con il suo approccio sociologico, ha fornito una classificazione delle tipologie di suicidio – egoistico, altruistico e anomico – ponendo l'attenzione su fattori extra-sociali e sociali. Il suicidio, secondo Durkheim, non è solo un atto individuale, ma è fortemente influenzato dalla struttura sociale e dalle dinamiche collettive, rendendo il suo studio un passaggio fondamentale per comprendere il suicidio in chiave sociologica.

Ludwig Wittgenstein e Cesare Pavese, in epoche e con approcci differenti, hanno dato contributi significativi. Wittgenstein, influenzato da Schopenhauer, ha collegato il suicidio a questioni di linguaggio e significato, mentre Pavese, con la sua riflessione esistenzialista e politica, ha fatto del suicidio una questione di incomunicabilità e fallimento personale.

Infine, il pensiero di Albert Camus e Jean-Paul Sartre ha segnato il Novecento con riflessioni sull'assurdo e la libertà. Camus, in particolare, vede nel suicidio la questione filosofica per eccellenza: di fronte all'assurdità della vita, la scelta diventa tra il suicidio o la rivolta. Sartre, invece, lega il suicidio al concetto di libertà assoluta, esplorando come l'essere umano possa rispondere alla propria condizione esistenziale con atti di piena autodeterminazione.

Questa seconda parte della tesi ha mostrato come il suicidio, da Hume a Sartre, sia stato al centro di una molteplicità di riflessioni filosofiche e letterarie. Da atto di disperazione a scelta di libertà, da ribellione contro il destino a soluzione dell'assurdo, il suicidio continua a sfidare le nostre categorie morali, intellettuali e sociali. I pensatori moderni e contemporanei ci hanno lasciato una ricca eredità di riflessioni che non solo approfondiscono la comprensione del suicidio, ma ci interrogano anche sulla nostra condizione umana e sulla possibilità di dare senso alla vita di fronte alla sua inevitabile finitezza.

Nella terza parte della tesi, abbiamo concentrato la nostra attenzione su Emil Cioran, un pensatore il cui approccio al suicidio è profondamente diverso rispetto alle tradizioni filosofiche classiche e moderne precedentemente esplorate. Cioran, con la sua visione nichilistica e profondamente pessimistica dell'esistenza, rappresenta una voce unica nel panorama filosofico del XX

secolo. In Cioran, il suicidio non è solo un atto, una decisione o una possibilità. Piuttosto, diventa un orizzonte esistenziale, una costante presenza nel pensiero e nella vita stessa dell'individuo.

Cioran ci offre una prospettiva in cui il suicidio, pur rimanendo una scelta estrema, non è necessariamente un atto da compiere, ma una condizione permanente di consapevolezza. Questa consapevolezza – il sapere che il suicidio è sempre possibile – conferisce all'individuo una forma di libertà negativa: una libertà che non consiste nel fare, ma nel poter non fare, nel poter cessare di essere. È una libertà terribile, ma anche liberatrice, perché offre un'uscita sempre possibile dal peso dell'esistenza.

In questa sezione, abbiamo visto come Cioran abbia articolato la sua visione del suicidio attraverso una vasta gamma di scritti, dai suoi saggi più noti ai diari e alle lettere personali. La sua filosofia, in apparenza ossessionata dalla morte e dalla nullità della vita, è in realtà una costante riflessione sull'insostenibilità della vita umana così come la conosciamo. Per Cioran, vivere è un paradosso: l'uomo è costretto a sopravvivere in un mondo privo di senso, afflitto da sofferenze, dolori e disillusioni, e tuttavia, paradossalmente, la consapevolezza della possibilità del suicidio diventa la condizione che permette all'individuo di continuare a vivere.

La figura di Cioran emerge quindi come un pensatore profondamente intriso di contraddizioni. Da un lato, egli riconosce la nullità e l'insensatezza dell'esistenza umana; dall'altro, sembra trovare nella contemplazione del suicidio un antidoto alla disperazione definitiva. Questa ambivalenza si riflette anche nel suo stile di scrittura, spesso frammentario e aforistico, come se volesse evitare la sistematicità e la rigidità di un pensiero troppo definito. Nei suoi diari e nelle sue epistole, inoltre, emerge una dimensione più intima e personale del suo pensiero sul suicidio: non solo una riflessione filosofica, ma una lotta esistenziale vissuta in prima persona, che porta Cioran a interrogarsi costantemente sul significato della propria sopravvivenza.

Uno degli elementi più affascinanti del pensiero di Cioran è il modo in cui egli utilizza il suicidio come una lente attraverso la quale osservare le strutture fondamentali dell'esistenza umana. Se per i pensatori del passato, come Aristotele o Kant, il suicidio era un problema morale o razionale da risolvere entro i confini della loro rispettiva etica, per Cioran esso è una sorta di "via di fuga

metafisica". Non si tratta di un mero problema da risolvere, ma di una condizione esistenziale che illumina, seppur negativamente, il dramma della vita umana.

In questo senso, Cioran si distacca dai filosofi moderni che abbiamo esaminato nella seconda parte della tesi, come Hume, Kant o Schopenhauer. Mentre Hume e Kant considerano il suicidio entro un quadro morale o razionale e Schopenhauer lo vede come una risposta alla volontà di vivere, Cioran lo considera più come un'ombra costante che accompagna l'esistenza umana. L'atto del suicidio, per Cioran, è l'ultimo gesto di ribellione contro un'esistenza che, nella sua visione, non ha mai avuto senso. Ma è anche una scelta che, nella sua assenza di significato, può paradossalmente restituire un senso alla vita.

Questa prospettiva si collega direttamente all'ultima parte della tesi, che esplora il confronto tra Cioran e la biopolitica. In questa sezione, abbiamo esaminato come il pensiero di Cioran possa essere interpretato alla luce della biopolitica, un concetto sviluppato da filosofi come Michel Foucault e Giorgio Agamben. La biopolitica si riferisce al modo in cui il potere politico moderno gestisce e controlla la vita umana, in particolare attraverso il biopotere, che si occupa di regolamentare la vita biologica e i corpi degli individui.

Nel contesto della biopolitica moderna, la questione si complica ulteriormente. Le leggi e le norme sociali cercano di bilanciare il rispetto per l'autodeterminazione con la protezione della vita, dando luogo a dibattiti accesi su temi come il suicidio assistito e l'eutanasia. Questi temi riflettono una tensione intrinseca tra il diritto all'autonomia e le responsabilità della società nel garantire il benessere e la protezione degli individui vulnerabili.

In questo contesto, il suicidio può essere visto come una forma di resistenza estrema al biopotere. Se il biopotere mira a mantenere il controllo sulla vita e sulla morte degli individui, il suicidio rappresenta un atto che sfugge a questo controllo, un gesto che sottrae la vita al potere che la gestisce. Il concetto di "nuda vita", esplorato da Agamben, diventa particolarmente rilevante in questo discorso. La "nuda vita" è la vita ridotta alla sua dimensione biologica, esposta al potere sovrano che decide del suo valore. In questo scenario, il suicidio si presenta come un rifiuto radicale di questa esposizione, una decisione autonoma che riappropria l'individuo del suo destino.

Cioran, con la sua visione nichilistica, può essere letto come un precursore di questa critica biopolitica. Il suo pensiero, pur non sviluppando esplicitamente una teoria del potere, anticipa molte delle domande poste dalla

biopolitica contemporanea, in particolare riguardo al controllo sulla vita e sulla morte. Per Cioran, il suicidio non è solo una questione esistenziale o filosofica, ma diventa un gesto politico, una forma di resistenza contro un sistema che pretende di determinare ogni aspetto della nostra esistenza. In un mondo in cui la vita è gestita, regolata e sorvegliata, il suicidio può rappresentare l'ultimo atto di libertà.

Nella conclusione della terza parte, abbiamo quindi riconosciuto come Cioran, attraverso il suo pensiero sul suicidio, offra una riflessione radicale e alternativa sulla condizione umana. Il suo rifiuto del mondo e della vita, espresso nella possibilità costante del suicidio, non deve essere interpretato semplicemente come una dichiarazione di disperazione o come un invito alla morte. Piuttosto, Cioran ci invita a riflettere sul potere che abbiamo, in ultima analisi, sulla nostra esistenza: un potere che può essere utilizzato per accettare la vita così com'è, o per rifiutarla del tutto. Questo pensiero ci porta a considerare il suicidio non solo come una questione personale o filosofica, ma anche come una questione politica e sociale di enorme rilevanza. In sintesi, la terza parte della tesi ci ha permesso di esplorare uno dei pensatori più originali e controversi del XX secolo, e di comprendere come il suo pensiero sul suicidio possa essere collegato a questioni più ampie di libertà, controllo e resistenza al potere.

Come già detto nell'introduzione, il tema del suicidio, così come quello dell'eutanasia e del suicidio assistito, solleva profonde questioni sulla libertà individuale e sull'autodeterminazione. La libertà di decidere il proprio destino, inclusa la scelta di porre fine alla propria vita, è una manifestazione estrema dell'autonomia personale. Tuttavia, questa scelta si intreccia con considerazioni etiche, morali e legali, specialmente quando si confronta con le circostanze che possono influenzare il processo decisionale, come la salute mentale e le condizioni di vita.

La riflessione sulle decisioni di fine vita, come il suicidio e l'eutanasia, mette in luce la complessità di bilanciare il rispetto per l'autodeterminazione con la protezione del benessere dell'individuo. Il testamento biologico e l'accesso a supporti adeguati sono strumenti cruciali per garantire che le decisioni siano informate e rispettate, mentre la possibilità di circostanze impreviste e cambiamenti nella condizione dell'individuo richiede una valutazione delicata e sfumata.

In sintonia con il pensiero di Emil Cioran, il dibattito sulla libertà individuale e il suicidio può essere visto attraverso una lente di disillusione e fatalismo. Cioran, noto per la sua visione pessimistica e il suo scetticismo riguardo alla vita e all'esistenza, suggerirebbe che la ricerca di senso e le lotte personali contro l'inevitabilità della sofferenza siano centrali nella decisione di porre fine alla propria vita.

Per Cioran, il suicidio rappresenta non solo un atto di autodeterminazione, ma anche una reazione estrema alla consapevolezza dell'assurdità e dell'insensatezza intrinseca dell'esistenza. La sua prospettiva invita a riflettere su quanto il nostro senso di libertà e controllo possa essere messo alla prova dalla profondità della nostra angoscia esistenziale e dal riconoscimento della nostra impotenza di fronte alla condizione umana.

In definitiva, il suicidio e le questioni ad esso correlate rappresentano non solo un atto di autodeterminazione, ma anche una riflessione profonda e inquietante sulla condizione umana. La nostra comprensione di questi temi deve tener conto della complessità e delle sfumature che caratterizzano il dibattito, riconoscendo le influenze storiche, filosofiche e biopolitiche che plasmano le nostre scelte e il nostro modo di affrontare la vita e la morte.

9. Bibliografia

Abdel-Khalek, A. (2004). Neither altruistic suicide, nor terrorism but martyrdom: A Muslim perspective. *Archives of Suicide Research*, 8(1), 99–113.

Abdel-Khalek, A. (2006). Optimism and pessimism in Kuwaiti and American college students. *The International Journal of Social Psychiatry*, 52(2), 110–126.

Abdel-Khalek, A. (2007). Religiosity, happiness, health, and psychopathology in a probability sample of Muslim adolescents. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(6), 571–583.

Abdel-Khalek, A., & Lester, D. (1999). Obsession-compulsion in college students in the United States and Kuwait. *Psychological Reports*, 85, 799–800.

Abdel-Khalek, A., & Lester, D. (2003). Death obsession in Kuwaiti and American college students. *Death Studies*, 27, 541–553.

Adler, A. (1923). Dostoevsky. In *The practice and theory of individual psychology* (Humanities Press).

Aeschylus. (1992). *Agamemnon*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 15–16). Kaktos Publishers.

Aeschylus. (1992). *Prometheus bound*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 90–91; lines 760–761). Kaktos Publishers.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2008). *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*. Gius. Laterza & Figli Spa.

Agamben, G. (2013). For a theory of destituent power. *Critical Legal Thinking*, 5.

Albani, C., Bailer, H., Blaser, G., Geyer, M., Brahler, E., & Grulke, N. (2002). Religious and spiritual beliefs – validation of the German version of the “Systems of Belief Inventory” (SBI-15R-D) by Holland et al. in a population-based sample. *Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie*, 52, 306–313.

Alexander, F. (1961). The neurotic character. In *The scope of psychoanalysis, 1921—1961* (Basic Books).

Alvarez, A. (1971). *The savage god*. London: Redwood Press.

Alvarez, A. (1972). *The savage god: A study of suicide* (Random House).

Amit, B. H., Krivoy, A., Mansbach-Kleinfeld, I., Zalsman, G., Ponizovsky, A. M., Hoshen, M., ... & Shoval, G. (2014). Religiosity is a protective factor against self-injurious thoughts and behaviors in Jewish adolescents: Findings from a nationally representative survey. *European psychiatry*, 29(8), 509-513.

Andover, M. S., Morris, B.W., Wren, A. and Bruzzese, M. E. (2012). The co-occurrence of

Andreasen, N. C. (1984a). *Scale for the Assessment of Positive Symptoms (SAPS)*. University of Iowa.

Andreasen, N. C. (1984b). *Modified Scale for the Assessment of Negative Symptoms (SANS)*. University of Iowa.

Annual Review of Clinical Psychology, 12, 307–330.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ariés, P. (1974). *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Aristotele, *Etica nicomachea* III 7, 1116a12-15; V 11, 1138a6-14.

Armstrong, K. (2005). *A Short History of Myth*. Edinburgh: Canongate

assessment instruments. *Psychological Assessment*, 7, 286–299.

Assessment, 28, 1–8.

Atwell, J. E. (1995). *Schopenhauer on the character of the world*. University of California Press

Bacin, S. (2012). Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill.

Baechler, J. (1979). *Suicides*. Basic Books.

Baechler's typology. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 15, 3–13.

Bakhtin, M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Trans. and Ed by C. Emerson.

Baldessarini, R. J., Tondo, L., Strombom, I., Dominguez, S., Fawcett, J., Oquendo, M., Licinio, J., Valuck, R., Tollefson, G., & Tohen, M. (2007). Analysis of ecological studies of relationships between antidepressant utilization and suicidal risk. *Harvard Review of Psychiatry*, 15(3), 133–145.

Bancroft, J., Skrimshire, A. M. and Simkin, S. (1976). The reasons people give for taking overdoses.

Bangkok: The Dhamma Study and Practice Group

Barratt, E. S. (1965). Factor analysis of some psychometric measures of impulsiveness and anxiety. *Psychological Reports*, 21, 343–349.

Barthes, R. (1972). *Mythologies*. Trans. A. Lavers. London: Paladin

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago

Baumeister, R. F. (1990). Suicide as escape from self. *Psychological Review*, 97, 90–113.

Beck, A. T., Brown, G., Berchick, R. J., Stewart, B. L. and Steer, R. A. (1990). Relationship between

Beck, A. T., Steer, R. A., Kovacs, M., & Garrison, B. (1985). Hopelessness and eventual suicide: A 10-year prospective study of patients hospitalized with suicidal ideation. *American Journal of Psychiatry*, 142, 559–563.

Beck, A. T., Ward, C. H., Mendelson, M., Mock, J., & Erbaugh, J. (1961). An inventory for measuring depression. *Archives of General Psychiatry*, 4, 561–571.

Beck, A. T., Weismann, A., Lester, D., & Trexler, L. (1974). The measurement of pessimism: The hopelessness scale. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42(6), 861–865.

Beck, J. (2018, June 9). When will people get better at talking about suicide? *The Atlantic*.

Beck, L. W. (1950). The moral law, or Kant's groundwork of the metaphysics of morals. *Journal of Philosophy*, 47(9), 269-270.

Beck, L. W. (1956). Kant's theory of definition. *The Philosophical Review*, 65(2), 179-191.

Beck, A. T., Steer, R. A., Kovacs, M. and Garrison, B. (1985). Hopelessness and eventual suicide: a 10-

Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. London: The Free Press.

Behavior (2nd edition). Springfield: C. C. Thomas.

Behavior (3rd edition). Springfield, IL: C. C. Thomas.

Behavior, 26, 237–252.

Behavior, 32, 380–393.

Bergin, A. E., Masters, K. S., & Richards, P. S. (1987). Religiousness and mental health reconsidered: A study of an intrinsically religious sample. *Journal of Counselling Psychology*, 34, 197–204.

Bhugra, D. (2005). Sati: A type of nonpsychiatric suicide. *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, 26(2), 73–77.

Bikkhu, B. (1962). *Heartwood of the Bodhi Tree: The Buddha's Teachings on*

Billington, J. (1966). *The icon and the axe: An interpretative history of Russian culture* (Knopf).

Boeri, M. (2002). Sobre el suicidio en la Filosofía Estoica. *Revista Hypnos*, (8).

- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge
- Bolea, Ș. (2021). Toward the 'never-born'. *Mainländer and Cioran. Rev. Roum. Philosophie*, 65(1), 145–155. București.
- Bolton, J. M., Cox, B. J., Afifi, T. O., Enns, M. W., Biennu, O. J., & Sareen, J. (2007). Anxiety disorders and risk for suicide attempts: Findings from the Baltimore Epidemiologic Catchment Area follow-up study. *Depression & Anxiety*. Advance online publication.
- Bonaparte, M. (1962). L'épilepsie et le sado-masochisme dans la vie et l'œuvre de Dostoïevski. *Revue française de psychanalyse*, 26, 715–730.
- Bonelli, M. (2015). *Leggere il "Fedone" di Platone*. Carocci.
- Bowersock, G. W. (2002). *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press.
- Bradatan, C. (2016). The philosopher of failure: Emil Cioran's heights of despair. *Los Angeles Review of Books*.
- Breault, K. D. (1993). Suicide in America: A test of Durkheim's theory of religious family integration, 1933–1980. *American Journal of Sociology*, 92, 628–656.
- British Journal of Psychiatry, 128, 538–548.
- Brown, G. K., Steer, R. A., Henriques, G. R., & Beck, A. T. (2005). The internal struggle between the wish to die and the wish to live: A risk factor for suicide. *American Journal of Psychiatry*, 162, 1977–1979.
- Brown, G. L., Goodwin, F. K., Ballenger, J. C., Goyer, P. F., & Major, L. F. (1979). Aggression in man correlates with cerebrospinal fluid amine metabolites. *Psychiatry Research*, 1, 131–139.
- Brown, R. M. (2001). *The art of suicide*. London: Reaktion Books.
- Buber, M. (1957). Guilt and guilt feelings. *Psychiatry*, 20, 114–129.
- Burchell, S. C. (1930). Dostoevsky and the sense of guilt. *Psychoanalytic Review*, 77, 195–207.
- Buss, A. H., & Durkee, A. (1957). An inventory for assessing different kinds of hostility. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 343–349.

Bussing, A., Matthiessen, P. F., & Ostermann, T. (2005). Engagement of patients in religious and spiritual practices: Confirmatory results with the SpREUK-P 1.1 questionnaire as a tool of quality of life research. *Health & Quality of Life Outcomes*, 6, 53.

Button, M. E. (2016). *Suicide and social justice: Toward a political approach to suicide*. *Political research quarterly*, 69(2), 270-280. (p.144)

Button, M. E. (2016). *Suicide and social justice: Toward a political approach to suicide*. *Political research quarterly*, 69(2), 270-280.

Camus, A. (1942). *L'étranger* (trad. it.: *Lo straniero*).

Camus, A. (1955). *The myth of Sisyphus and other essays* (O'Brien, Trans.) (Knopf).

Camus, A. (2013). *Il mito di Sisifo* (Vol. 766). Bompiani.

Camus, A., Zevi, A., & Perrella, S. (1987). *Lo straniero*. Tascabili Bompiani.

Cassirer, E. (1946). *Language and Myth*. New York: Dover.

Castaño, Hebe. "Figuras de la memoria y la amistad: Cesare Pavese en Natalia Ginzburg." *Revista de Lengua y Literatura* 37 (2019): 43-54.

Cavallaro, M., & Heffernan, G. (2022). *The existential Husserl*. Springer.

Chapman, A. L. and Dixon-Gordon, K. L. (2007). Emotional antecedents and consequences of

Cheng, A., Chen, T., Chen, C., & Jenkins, R. (2000). Psychosocial and psychiatric risk factors for suicide: Case-control psychological autopsy study. *The British Journal of Psychiatry*, 177, 360–365.

Chiang Mai: Silkworm

Christensen, A. (2017). *Better Off Dead: Suicide in Plato's Philosophy*. Washington University in St. Louis

Cioran, E. (1990). *The transfiguration of Romania*. *Bucharest, Publisher Humanitas*.

Cioran, E. (1995). *La Tentation d'exister» Œuvres*. Gallimard, Quarto, Paris, 19561, 819-970.

- Cioran, E. (2014). *L'intellettuale senza patria: intervista con Jason Weiss*.
- Cioran, E. M. (1934). *Al culmine della disperazione*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1936). *Il libro dei deliri*. Bucarest.
- Cioran, E. M. (1936). *Schimbarea la fațã a României*. Bucarest.
- Cioran, E. M. (1937). *Lacrime e santi*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1940). *Il crepuscolo dei pensieri*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1941). *Sulla Francia*. Volland.
- Cioran, E. M. (1941-1944). *Breviario dei vinti II. 70 frammenti inediti*.
Volland.
- Cioran, E. M. (1941-1944). *Breviario dei vinti*. Volland.
- Cioran, E. M. (1945-1946). *Divagazioni*. Lindau.
- Cioran, E. M. (1949). *Sommario di decomposizione*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1952). *Sillogismi dell'amarezza*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1956). *La tentazione di esistere*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1960). *Storia e utopi*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1964). *La caduta nel tempo*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1969). *Il funesto demiurgo*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1973). *L'inconveniente di essere nati*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1977). *Saggio sul pensiero reazionario. A proposito di Joseph de Maistre* (R. De Benedetti, Trad.). Medusa Edizioni.
- Cioran, E. M. (1979). *Ébauches de vertige*.
- Cioran, E. M. (1979). *Squartamento*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1985). *Face aux instants. L'Ire des vents*.
- Cioran, E. M. (1986). *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1987). *Confessioni e anatemi*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1990). *Entretiens*. José Corti.
- Cioran, E. M. (1990). *Poursuivis par nos origines*. Grand Rue.

- Cioran, E. M. (1991). *L'amico lontano*. Il Mulino.
- Cioran, E. M. (1992). *Singurătate și destin*. Humanitas.
- Cioran, E. M. (1995). *Entretiens*. Gallimard.
- Cioran, E. M. (1995). *Luoghi ritrovati. E.M. Cioran e P. Tutea a confronto*. Quaderni del Battello Ebro.
- Cioran, E. M. (1995). *Scrisori către cei de-acasă*. Humanitas.
- Cioran, E. M. (1996). *Antologia del ritratto da Saint-Simon a Tocqueville*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (1998). *Tears and saints*. University of Chicago Press.
- Cioran, E. M. (2001). *Quaderni 1957-1972*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (2004). *Un apolide metafisico. Conversazioni*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (2005). *Exercices négatifs: En marge du précis de décomposition*. Gallimard.
- Cioran, E. M. (2005). *Fascinazione della cenere. Scritti sparsi (1954-1991)* (M. A. Rigoni, a cura di). Il notes magico.
- Cioran, E. M. (2007). *Mon cher ami. Lettere a Mario Andrea Rigoni, 1977-1990* (M. Venturato, Trad.; R. Bruni, a cura di). Il notes magico.
- Cioran, E. M. (2011). *Lettres à Armel Guerne, 1961-1978*. L'Herne.
- Cioran, E. M. (2011). *Œuvres* (N. Cavaillès, Ed.; A. Demars, Ed.). Gallimard.
- Cioran, E. M. (2011). *Taccuino di Salamanca. Ibiza 31 luglio - 25 agosto 1966*. Adelphi.
- Cioran, E. M. (2013). *Lettere al culmine della disperazione, 1930-1934*. Mimesis.
- Cioran, E. M. (2014). *Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane*. Mimesis.
- Cioran, E. M. (2014). *Il nulla. Lettere a Marin Mincu (1987-1989)*. Mimesis.

Cioran, E. M. (2014). *L'agonia dell'Occidente. Lettere a Wolfgang Kraus (1971-1990)*. Bietti.

Cioran, E. M. (2014). *L'intellettuale senza patria. Intervista con Jason Weiss*. Mimesis.

Cioran, E. M. (2014). *Vivere contro l'evidenza. Intervista con Christian Bussy*. La scuola di Pitagora.

Cioran, E. M. (2015). *Ineffabile nostalgia della morte. Lettere a Nicolae Tatu, 1936-1990*. Mimesis.

Cioran, E. M. (2015). *La speranza è più della vita. Intervista con Paul Assall*. Mimesis.

Cioran, E. M. (2017). *Una vita all'estremo. Conversazioni e interviste (1951-1994)* (R. Bovaia, Trad.). Adelphi.

Cioran, E. M. (2017-2018). *I miei paradossi. Intervista con Leonhard Reinisch*. La scuola di Pitagora.

Cioran, E. M. (2018). *Tradire la propria lingua. Intervista con Philippe D. Dracodaïdis*. La scuola di Pitagora.

Cioran, E. M. (2019). *Finestra sul Nulla* (N. Cavallès, Trad.). Adelphi.

Cioran, E. M. (2020). *Ultimatum all'esistenza. Conversazioni e interviste (1949-1994)*. La scuola di Pitagora.

Cioran, E. M. (2022). *Taccuino per stenografia (1937-1938)* (A. Gennaro, a cura di). Mimesis.

Cioran, E. M., & Alechinsky, P. (1979). *Vacillamenti*. Mimesis.

Ciraci, F. (2006). *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Editore Pensa Multimedia.

Ciraci, F. (2006). *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia.

Clark, L. A. and Watson, D. (1995). Constructing validity: basic issues in objective scale development.

Clark, M. T. (Ed.). (2000). *An Aquinas reader: Selections from the writings of Thomas Aquinas*. New York: Fordham University Press.

Coleman, S. M. (1934). The phantom double: Its psychological significance. *British Journal of Medical Psychology*, 14, 254–273.

Committee on Law and Standards. (1998). Teshuvah on assisted suicide. *Conservative Judaism*, 50(1), 3–24.

Comrey, A. L. (1988). Factor-analytic methods of scale development in personality and clinical

Conlon, S. (2009). *Chaos in the Classroom*. Bangkok: Assumption University Press

Continuum

continuum: phenomenological and biochemical evidence. *International Review of Psychiatry*, 4, 149–

Cooper, J. M. (1999). *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton University Press.

Cooper, M. J. (1989). Greek philosophers on euthanasia and suicide. In A. B. Brody (Ed.), *Suicide and euthanasia* (pp. 9–38). Kluwer Academic Publishers.

Copleston, F. C. (1946). Pantheism in Spinoza and the German idealists. *Philosophy*, 21(78), 42-56.

correlates of self-mutilation in borderline personality disorder. *American Journal of Psychiatry*, 151,

Cosans, C. E., & Sophocles, A. (2000). Facing Death Like a Stoic: Epictetus on Suicide in the Case of Illness. *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues*, 229.

Cosar, B., Kocal, N., Arikan, Z., & Isik, E. (1997). Suicide attempts among Turkish psychiatric patients. *Canadian Journal of Psychiatry*, 42, 1072–1075.

Costello, A. B. and Osborne, J. (2005). Best practices in exploratory factor analysis: four

Crivelli, T. (1993). Le Dissertazioni filosofiche di G. Leopardi. *Italian Culture*, 11(1), 185-194.

Cutter, F. (1983). *Art and the wish to die*. Chicago: Nelson Hall.

Davidson, A. (1986). Archaeology, genealogy, ethics. In D. Couzens Hoy (Ed.), *Foucault: A critical reader* (pp. 221-234). Basil Blackwell.

De Maio, D. (1997). *Il suicidio*. Rome: Il Pensiero Scientifico.

De Romilly, J. (1985). *A short history of Greek literature* (L. Doherty, Trans.) (pp. 47–89). The University of Chicago Press.

De Staël, M. (1814). *Réflexions sur le suicide, suivies de la défense de la reine: publiée en août 1793; et de Lettres sur les écrits et le caractère de JJ Rousseau*. Nicolle.

de Staël, M. (1818). *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*. Maradan.

deliberate self-harm and suicide attempts. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 37, 543–552.

Dervic, K., Oquendo, M. A., Grunebaum, M. F., Ellis, S., Burke, A. K., & Mann, J. J. (2004). Religious affiliation and suicide attempt. *The American Journal of Psychiatry*, 161(12), 2303–2308.

Dervic, K., Oquendo, M. A., Grunebaum, M. F., Ellis, S., Burke, A. K., & Mann, J. J. (2004). Religious affiliation and suicide attempt. *American Journal of Psychiatry*, 161(12), 2303–2308.

Diaconu, M. (2011). Emil Cioran și Nae Ionescu.

Dieserud, G., Roysamb, E., Ekeberg, O., & Kraft, P. (2001). Toward an integrative model of suicide attempt: A cognitive psychological approach. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 31, 153–168.

different? *Archives of Suicide Research*, 13, 105–122.

Doherty, F. C. (1923). *The martyrdom of Socrates*. Clarendon Press.

Dollimore, J. (2001). *Death, Desire and Loss in Western Culture*. New York: Routledge.

Donini, P. L. (1995). Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo. *El., Fas. 2, Anno 16*, 305–329.

Doris, J. (2009). Skepticism about persons. *Philosophical Issues*, 19, 57–91.

Dorter, K. (1982). *Plato's Phaedo: An interpretation*. University of Toronto Press.

Dostoevsky, A. (1972). *Fyodor Dostoevsky: A study* (Haskell House).

Dostoevsky, A. G. (1928). *The diary of Dostoevsky's wife* (Pemberton, Trans.) (MacMillan).

Dostoevsky, F. (1917). *Poor people* (Garnett, Trans.) (Modern Library).

Dostoevsky, F. (1923). *Uncle's dream*. In *An honest thief and other stories* (Garnett, Trans.) (MacMillan).

Dostoevsky, F. (1936). *The possessed* (Garnett, Trans.) (Modern Library).

Dostoevsky, F. (1954a). *The diary of a writer* (Brasol, Trans.) (George Braziller).

Dostoevsky, F. (1954b). The meek one. In *The diary of a writer* (Brasol, Trans.) (George Braziller).

Dostoevsky, F. (1957). *The brothers Karamazov* (Garnett, Trans.) (Signet).

Dostoevsky, F. (1962). *The house of the dead* (Edwards, Trans.) (Everyman's Library).

Dostoevsky, F. (1964). *Letters of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky* (Mayne, Trans.) (McGraw-Hill).

Dostoevsky, F. (1966). *Crime and punishment* (Magarshack, Trans.) (Penguin).

Dostoevsky, F. (1968a). The dream of a ridiculous man. In *Great short works of Fyodor Dostoevsky* (Magarshack, Trans.) (Harper and Row).

Dostoevsky, F. (1968b). *The eternal husband* (Garnett, Trans.). In *Great short works of Fyodor Dostoevsky* (Harper and Row).

Dostoevsky, F. (1969a). *The idiot* (Carlisle & Carlisle, Trans.) (Signet).

Dostoevsky, F. (1969b). *The notebooks for a raw youth* (Wasiolek, Ed.; Terras, Trans.) (University of Chicago Press).

Dostoevsky, F. (1972a). *The adolescent* (MacAndrew, Trans.) (Doubleday Anchor).

Dostoevsky, F. (1972b). Plan of the novel 'The life of a great sinner.' In *Stavrogin's confession and the plan of the life of a great sinner* (Koteliansky & Woolf, Trans.) (Haskell).

Dostoevsky, F. (1972c). *Notes from underground*. In *Notes from underground and the double* (Coulson, Trans.) (Penguin).

Dowbiggin, I. (2007). *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Dulit, R. A., Fyer, M. R., Leon, A. C., Brodsky, B. S. and Frances, A. J. (1994). *Clinical*

Durkheim, É. (1897). *Il suicidio. Studio di sociologia*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Durkheim, E. (1951). *Suicide: A study in sociology* (J. A. Spaulding & G. Simpson, Trans.). Free Press.

Durkheim, E. (1952). *Suicide: A study in sociology* (Spaulding & Simpson, Trans.) (Routledge and Kegan Paul).

Durkheim, É. (2007). *Il suicidio. Studio di sociologia*. Bur.

Eckstein, J. (1981). *The deathday of Socrates: Living, dying, and immortality – The theatre of ideas in Plato's Phaedo*. Columbia Publishing Co.

Edelstein, L. (1967). The Hippocratic oath: Text, translation, and interpretation. In O. Temkin & C. L. Temkin (Eds.), *Ancient medicine: Selected papers of Ludwig Edelstein* (pp. 3–63). The Johns Hopkins Press.

Editions Duang Kamol

Endicott, J., Spitzer, R. F., Fleiss, J. L., & Cohen, J. (1976). The Global Assessment Scale: A procedure for measuring overall severity of psychiatric disturbance. *Archives of General Psychiatry*, 33, 766–771.

Engelmann, P. (1967). *Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir*. Blackwell

Englert, W. (1990). Seneca and the Stoic view of suicide.

Englert, W. (1990). *Seneca and the Stoic View of Suicide*. The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter. 184.

Englert, W. (1990). *Seneca and the Stoic View of Suicide*. The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter. 184. (pp.1-4).

Erman A. The ancient Egyptians: a source book of their writings. New York: Harper Torchbooks, 1966:86-92.

Euripides. (1992). *Iphigeneia in Aulis*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 114; lines 1249–1252). Kaktos Publishers.

Euripides. (1992). *Iphigeneia in Taurica*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 363; lines 973–980). Kaktos Publishers.

Euripides. (1992). *The madness of Hercules*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 75–77; lines 1347–1352). Kaktos Publishers.

Evaluation, 10, 1–9.

Evenepoel, W. (2004). The philosopher Seneca on suicide. *Ancient Society*, 34, 217-243.

examination of a cognitive vulnerability-stress model. *Journal of Clinical Child and Adolescent*

Faber, M. D. (1973). The suicide of young Werther. *Psychoanalytic review*, 60(2), 239.

Farber, L. (1966). Despair and the life of suicide. In *The ways of the will* (pp. 76–98) (Basic Books).

Fawcett, J., Scheftner, W., Clark, D., Hedeker, D., Gibbons, R., & Coryell, W. (1987). Clinical predictors of suicide in patients with major affective disorders: A controlled prospective study. *American Journal of Psychiatry*, 144, 35–40.

Feinberg, J. (1970). Action and responsibility. In *Doing and deserving* (pp. 1–24). Princeton University Press.

Fichte, J. G. (2005). *The system of ethics*. Cambridge University Press

Fine, C. (1999). *No time to say goodbye: Surviving the suicide of a loved one*. Main Street Books.

Floyd, F. J. and Widaman, K. F. (1995). Factor analysis in the development and refinement of clinical

Flynn, T. R. (2014). *Sartre: A philosophical biography*. Cambridge University Press.

Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality, vol. I*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1984). *Right of Death and Power over Life*. In *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1998). *The will to knowledge: A history of sexuality 1*. Penguin Books.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended*. New York: Picador.

Foucault, M. (2003). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London: Routledge.

Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión.

Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros: Curso del Collège de France (1982-1983)* (Vol. 318). Ediciones Akal.

Foucault, M. (2013). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Routledge.

Foucault, M. (2014). Bio-history and bio-politics. *Foucault Studies*, 128-130.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20.

Frankfurt, H. G. (2008). *The importance of what we care about*. Cambridge University Press.

Frazer, J.G. (1987). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London:

Frede, M. (1986). The Stoic doctrine of the affections of the soul. In M. Schofield & G. Striker (Eds.), *The norms of nature: Studies in Hellenistic ethics* (pp. 93–110). Cambridge University Press.

Freud, S. (1961). Dostoevsky and parricide (1928). In *The standard edition* (Vol. 21, pp. 175–196) (Hogarth).

Frey, R. G. (1978). Did Socrates commit suicide? *Philosophy*, 53(203), 106–108.

Fuse, T. (1985). *Jisatsu to bunka* [Suicide and culture]. Shinchosha.

Gagarin, M. (1976). *Aeschylan drama* (pp. 57). University of California Press.

Gajardo Jaña, P. H. (2023). The Ontological Suicide of Philipp Mainländer: A Search for Redemption Through Nothingness. In *The Contemporary Writer and Their Suicide* (pp. 109-119). Cham: Springer International Publishing.

Galletti, M., & Korsgaard, C. M. (2013). Le persone che siamo. Identità pratica, impegni fondamentali e richieste morali. In *Sull'identità personale* (pp. 355-386). Du. press.

Gallop, D. (1975). *Plato Phaedo*. Clarendon Press.

Gan, Z. (2023). On the Biopolitics of Suicide: Against a Discourse of Public Health. *Canadian Journal for the Academic Mind*, 1(1), 103-114.

Garland, R. (2007). Il suicidio nel mondo antico. *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*: 92, 2, 2007, 1000-1002.

Garrison, E. P. (1991). Attitudes toward Suicide in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 121, pp.13-15

Garrison, E. P. (1991). Attitudes toward Suicide in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 121.

Gates, B. T. (1988). Chapter one: Verdicts. In *Victorian suicide: Mad crimes and sad histories* (pp. 1–22). Princeton: Princeton University Press.

Gearing, R. E., & Lizardi, D. (2009). Religion and suicide. *Journal of religion and health*, 48, 332-341.

Geddes, W. D. (1885). *The Phaedo of Plato* (2nd ed.). Macmillan & Co.

Giddens, A., & Turner, J. (1991). *La teoría social hoy*. Alianza Editorial.

Gilbert, M. (2008). Two approaches to shared intention: An essay in the philosophy of social phenomena. *Analyze & Kritik*, 30, 483–514.

Gilbert, M. (2009). Shared intention and personal intentions. *Philosophical Studies*, 144(1), 167–187.

Ginzburg, N. (1998) *Le piccole virtù*. Torino: Einaudi.

Girard, R. (1988). *Violence and the Sacred*. Trans. by P. Gregory. London: Glencoe, IL: Free Press.

Glock, H.-J. (1999). Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as language and will. In C. Janaway (Ed.), *The Cambridge companion to Schopenhauer* (pp. 422-458). Cambridge University Press

Goldstein, R. B., Black, D.W., Nasrallah, A. and Winokur, G. (1991). The prediction of suicide.

Gómez-Alonso, M. (2016). Wittgenstein on the will and voluntary action. In J. Padilla Gálvez (Ed.), *Action, decision-making and forms of life* (pp. 77-108). De Gruyter

Goold, G. B. (Ed.), & Jones, W. H. S. (Trans.). (1995). *Hippocrates: Volume I*. The Loeb Classical Library (pp. 289–301). Harvard University Press.

Goold, G. B. (Ed.), & Jones, W. H. S. (Trans.). (1995). *Hippocrates: Volume II*. The Loeb Classical Library (pp. 185–217). Harvard University Press.

Gordon, J. (2008). The triumph of Sisyphus. *Philosophy and Literature*, 32(1), 183-190.

Görler, G. (1977). Asthenes synkatathesis: Zur stoischen Erkenntnistheorie. *WJAF, Band 3*, 83–92.

Gould, M. S., Fisher, P., Parides, M., Flory, M., & Shaffer, D. (1996). Psychosocial risk factors of child and adolescent completed suicides. *Archives of General Psychiatry*, 53, 1155–1162.

Gould, M. S., Greenberg, T., Velting, D. M. and Shaffer, D. (2003). Youth suicide risk and preventive

Greening, L., & Stoppelbein, L. (2002). Religiosity, attributional style, and social support as psychosocial buffers for African American and white adolescents' perceived risk for suicide. *Suicide & Life-Threatening Behavior*, 32, 404–417.

Griffin, M. (1986). Philosophy, Cato, and Roman suicide: I. *Greece & Rome*, 33(1), 64–77.

Griffin, M. (1986). Philosophy, Cato, and Roman suicide: II. *Greece & Rome*, 33(2), 192–202.

Griffin, M. (1986). *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II. Greece & Rome*, 33(2).

Grisé Y., *Le suicide dans le Rome antique Bellarmin*, Montreal. Les Belles Lettres, Paris 1982.

Grisé, Y. (1980). De la fréquence du suicide chez les Romains. *Latomus*, 39(Fasc. 1), 17-46.

Grisé, Y. (1982). *Le suicide dans la Rome antique*. Paris: Belles Lettres.

Grossman, L. (1973). *Balzac and Dostoevsky* (Karpov, Trans.) (Ardis Publications).

Grossman, L. (1974). *Dostoevsky: A biography* (Mackler, Trans.) (Allen Lane).

Guerry, J. D. and Prinstein, M. J. (2010). Longitudinal prediction of adolescent non-suicidal selfinjury:

Guilford Press.

Hackett, R. A., Steptoe, A., & Jackson, S. E. (2019). RF08 Perceived sex discrimination, mental health and wellbeing: a prospective analysis of the UK household longitudinal study.

Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge University Press.

Hadas, M. (1985). *A history of Greek literature* (pp. 84–91). Columbia University Press.

Hamilton, M. (1960). A rating scale for depression. *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 23, 56–62.

Harrison, B. (1971). *Drink and the Victorians: The temperance question in England, 1815–1872*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Harte, V. (1999). Conflicting values in Plato's Crito. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81(2), 117–147.

Hartouni, V., & Pelaprat, E. (2012). The cerebral subject in popular culture and the "End of Life." In *Innsbruck University Press* (pp. 191-204).

Heeringen (ed), *The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide* (pp. 79-94). Chichester, UK: Wiley.

Heffernan, G. (2019). Camus and Husserl and the Phenomenologists. In *Brill's Companion to Camus* (pp. 177-198). Brill.

Heidegger, M. (1962). *Heidegger, Being and Time*.

Herrero Llorente, V. J. (2010). *Cicerón: Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos.

Herrero Llorente, V. J. (2010). *Cicerón: Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos. (Vol. 1, p. 138).

Hightet, G. (1971). *The classical tradition: Greek and Roman influence on Western literature* (pp. 1–21). Oxford University Press.

Hildebrand, A. (1966). *Greek culture* (pp. 226–252). George Brazillere Publishers.

Hill, P., & Hood, R. (1999). Affect religion and unconscious processes. *Journal of Personality*, 67, 1015–1046.

Hirzel, R. (1967). *Der Selbstmord*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hjelmeland, H., Hawton, K., Nordvik, H., Bille-Brahe, U., De Leo, D., Fekete, S. et al. (2002).

Hofstede, G. (1980). *Culture 's Consequences: International Differences in Workrelated*

Holden, R. R. and DeLisle, M. M. (2006). Factor structure of the Reasons for Attempting Suicide

Holden, R. R. and McLeod, L. D. (2000). The structure of the Reasons for Attempting Suicide

Holden, R., Kerr, P., Mendonca, J. and Velamoor, V. (1998). Are some motives more linked to suicide

Homant, R. J., & Kennedy, D. B. (2000). Suicide by police: a proposed typology of law enforcement officer-assisted suicide. *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management*, 23(3), 339-355.

Hood-Williams, J. (1996). Studying suicide. *Health & Place*, 2(3), 167-177.

hopelessness and ultimate suicide: a replication with psychiatric outpatients. *American Journal of*

Hornby, A. S. (2005). *Oxford advanced learner's dictionary of contemporary English* (7th ed.). Oxford University Press.

Horney, K. (1950). *Neurosis and human growth* (Norton).

Howland, J. (1991). Re-reading Plato: The problem of Platonic chronology. *Phoenix*, 45, 189–214.

Hume, D. (1986). Of suicide.

Hume, D. (2015). *Sul suicidio*. Gius. Laterza & Figli Spa.

Hunt, L. H. (2014). On improving people by political means. In H. LaFollete (Ed.), *Ethics in practice: An anthology* (4th ed., pp. 99–112). Wiley Blackwell.

In M. Nock (ed), *The Oxford Handbook of Suicide and Self-Injury* (pp. 308–322). New York: Oxford University Press.

in the 'ideation-to-action' framework. *International Journal of Cognitive Therapy*, 8, 114–129.

Ineichen, B. (1998). The influence of religion on the suicide rate: Islam and Hinduism compared. *Mental Health Religion & Culture*, 1, 31–36.

in-patients. *Psychiatry*, 62, 334–346.

interventions: a review of the past 10 years. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent*

Ionescu, A. (2023). SAMUEL BECKETT AND EM CIORAN: THE PASSION FOR RUINS. *Revista Transilvania*, (1).

Irwin, T. (1977). *Plato's moral theory: The early and middle dialogues*. Oxford University Press.

Irwin, T. (1979). *Plato: Gorgias*. Clarendon Press.

- Irwin, T. (1996). *Plato's ethics*. Oxford University Press.
- Jack, B. (2014). Goethe's Werther and its effects. *The Lancet Psychiatry*, 1(1), 18-19.
- Jacobs, L. (1992). *Religion and the individual: A Jewish perspective* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Jacobson, C. M. and Batejan, K. (2014). Comprehensive theoretical models of non-suicidal self-injury.
- Jacquette, D. (1999). Schopenhauer on death. In C. Janaway (Ed.), *The Cambridge companion to Schopenhauer* (pp. 293-317). Cambridge University Press
- Jacquette, D. (2000). Schopenhauer on the Ethics of Suicide. *Continental philosophy review*, 33(1), 43-58.
- Jacquette, D. (2005). *The philosophy of Schopenhauer*. Acumen
- Jacquette, D. (2015). *The philosophy of Schopenhauer*. Routledge.
- Janaway, C. (1989). *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Clarendon Press
- Johns, D. and Holden, R. R. (1997). Differentiating suicidal motivations and manifestations in a nonclinical population. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 29, 266–274.
- Joiner, T. E. (2005). *Why People Die by Suicide*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joiner, T. E. and Rudd, M. D. (2000). *Suicide Science: Expanding the Boundaries*. Boston; London:
- Jones, E. (1957). *The life and works of Sigmund Freud* (Vol. III) (Basic Books).
- Jones, R. E. (2013). Felix Socrates? *Philosophia*, 43, 77–98.
- Juliá, V., Boeri, M. D., & Corso, L. (n.d.). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires.
- Jumsai, S. (1988). *Naga: Cultural Origins in Siam and the West Pacific*. Singapore:

Kahn, C. H. (1981). Did Plato write Socratic dialogues? *Classical Quarterly*, 31(2), 305–320.

Kahn, C. H. (2009). The myth of the statesman. In C. Partenie (Ed.), *Plato's myths* (pp. 1–16). Cambridge University Press.

Kamal, Z., & Loewenthal, K. M. (2002). Suicide beliefs and behaviour among young Muslims and Hindus in the UK. *Mental Health Religion & Culture*, 5(2), 111–118.

Kant, I. (1996). *Practical philosophy* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1997). *Lectures on ethics* (P. Heath & J. B. Schneewind, Eds.; P. Heath, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge University Press

Kant, I. (2016). *Lezioni di etica*. Hachette.

Kant, I. (2019). *Fondazione della metafisica dei costumi*. Gius. Laterza & Figli Spa.

Kanzer, M. (1947). Dostoevsky's 'peasant Marey'. *American Imago*, 4, 78–87.

Kanzer, M. (1948). Dostoevsky's matricidal impulses. *Psychoanalytic Review*, 35, 115–125.

Kaplan, S. J., & Schoenberg, L. A. (1988). Defining suicide: Importance and implications for Judaism. *Journal of Religion and Health*, 27(2), 154–156.

Kendler, K. S., Liu, X. Q., Gardner, C. O., McCullough, M. E., Larson, D., & Prescott, C. A. (2003). Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *American Journal of Psychiatry*, 160(3), 496–503.

Khan, M. M. (2007). Suicide prevention in Pakistan: An impossible challenge? *JPMA The Journal of the Pakistan Medical Association*, 57(10), 478–480.

Khan, M. M., & Hyder, A. A. (2006). Suicides in the developing world: Case study from Pakistan. *Suicide & Life-Threatening Behavior*, 36(1), 76–81.

Khan, M. M., & Reza, H. (2000). The pattern of suicide in Pakistan. *Crisis*, 21(1), 31–35.

Khokher, S., & Khan, M. M. (2005). Suicidal ideation in Pakistani college students. *Crisis*, 26(3), 125–127.

Khonkhai, K. (1992). *The Teachers of Mad Dog Swamp*. Trans. by G. Wijeyewarnede.

Klonsky, E. D. and May, A. M. (2015). The Three-Step Theory (3ST): a new theory of suicide rooted

Klonsky, E. D., May, A. M. and Saffer, B. Y. (2016). Suicide, suicide attempts, and suicidal ideation.

Kluwer Academic.

Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.

Kovacs, D. (1979). *Euripides III: The madness of Hercules*. The Loeb Classical Library (pp. 239; lines 1347–1352). Harvard University Press.

Kovacs, M., Beck, A. T. and Weissman, A. (1975). The use of suicidal motives in the psychotherapy

Kraut, R. (1992). Introduction to the study of Plato. In K. R. *The Cambridge companion to Plato* (pp. 1–19). Cambridge University Press.

Kushner, H. I. (1989). *Self-destruction in the promised land*. New Brunswick & London: Rutgers University Press.

Lacarrière, J. (1989). *The Gnostics*. City Lights Books.

Laing, R. (1961). *The self and others* (Tavistock).

Lajolo, D. (1960). Il vizio assurdo. *Milano: Il Saggiatore*.

Lamb, D. (1985). *Death, Brain Death and Ethics*. London and Sydney: Croom Helm.

Lamport, F. J. (1988). The Charismatic Hero: Goethe, Schiller, and the Tragedy of Character. *Publications of the English Goethe Society*, 58(1), 62-83.

Leavey, G., Rondon, J., & McBride, P. (2011). Between compassion and condemnation: A qualitative study of clergy views on suicide in Northern Ireland. *Mental Health, Religion and Culture*, 14(1), 65-74.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.

Lemke, T. (2011). Critique and experience in Foucault. *Theory, Culture & Society*, 28(4), 26-48.

Leopardi, G. (2007). *Zibaldone* (L. Felici, Ed.; E. Trevi, Premessa; M. Dondero & W. Marra, Indici). Newton & Compton.

Leopardi, G. (2011). Dialogo di Plotino e di Porfirio.

Leopardi, G. (2013). *Opere*. Utet Libri.

Leopardi, G. Frammento sul suicidio. *Prose cit*, 275-276.

Leopardi, G., & Willett, S. J. (2003). Ultimo canto di Saffo. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 11(1), 51-53.

Leopardi, G., & Willett, S. J. (2017). Canti VI, Bruto Minore. *Arion: A Journal of the Humanities and the Classics*, 27(1), 165-169.

Lester, D. (1972). *Why people kill themselves: A summary of research findings on suicidal behavior* (Charles C. Thomas).

Lester, D. (1983). Why People Kill Themselves: A 1980s Summary of Research Findings on Suicidal

Lester, D. (1992). Why People Kill Themselves: A 1990s Summary of Research Findings on Suicidal

Lester, D. (1997). Making Sense of Suicide: an In-Depth Look at Why People Kill Themselves.

Lester, D. (2000a). Decades of suicide research: wherefrom and whereto. In T. E. Joiner and M. D. Rudd

Lester, D. (2000b). Why People Kill Themselves: A 2000 Summary of Research on Suicide (4th edition).

Lester, D. (2006). Suicide and Islam. *Archives of Suicide Research*, 10, 77-97.

Lester, D., & Akande, A. (1994). Attitudes about suicide among the Yoruba of Nigeria. *The Journal of Social Psychology*, 134, 851–853.

Levav, I., & Aisenberg, E. (1989). Suicide in Israel: Cross-national comparisons. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 79(5), 468–473.

Levav, I., Magnes, J., Aisenberg, E., Rosenblum, I., & Gil, R. (1988). Sociodemographic correlates of suicidal ideation and reported attempts - a brief report on a community survey. *Israel Journal of Psychiatry*, 25, 38–45.

Levi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press

Linehan, M. M. (1993). *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*. New York:

Linehan, M. M. (2000). Behavioral treatments of suicidal behaviors: definitional obfuscation and

Linehan, M. M., Goodstein, J. L., Nielsen, S. L., & Chiles, J. A. (1983). Reasons for staying alive when you are thinking of killing yourself: The reasons for living inventory. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 861–865.

Linehan, M. M., Comtois, K. A., Brown, M. Z., Heard, H. L. and Wagner, A. (2006). Suicide Attempt Self-Injury Interview (SASII): development, reliability, and validity of a scale to assess suicide attempts and intentional self-injury. *Psychological Assessment*, 18, 303–312.

Livio T., *Ab Urbe condita*, libri, lib. I, capoverso 58.

Lizardi, D., Currier, D., Galfalvy, H., Sher, L., Burke, A., & Mann, J. J. (2007). Perceived reasons for living at index hospitalization and future suicide attempt. *Journal of Nervous & Mental Disease*, 195(5), 451–455.

Longo, S. (2016). "Non parole. Un gesto. Non scriverò più". L'addio come anticipazione, destino e profezia autoavverante ne *Il mestiere di vivere e Verrà la morte e avrà i tuoi occhi* di Cesare Pavese. *Pentèlite, nuova serie*, 3(2). Siracusa: Morrone Editore.

Loughrey, G. and Kerr, A. (1989). Motivation in deliberate self-harm. *Ulster Medical Journal*, 58,

Lovelli, L. (2021). Natura come orizzonte normativo?: origini della normatività e valore dell'umanità nel naturalismo kantiano di Christine M.

Korsgaard. *Etica e natura.*-(*Società italiana di filosofia morale; volume VII*), 295-307.

Lucchesi, E. (2016). ECHI DI «SENECA MORALE» NEL XIII CANTO DELL' "INFERNO". *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, 99-106.

Lyons, A., & Petrucelli, R. J. (1987). *Medicine: An illustrated history* (pp. 206–207). Abradale Press/Harry N. Abrams, Inc.

M. Nock (ed), *The Oxford Handbook of Suicide and Self-Injury* (pp. 286–307). New York: Oxford

MacDonald, M., & Murphy, T. R. (1990). *Sleepless souls: Suicide in early modern England*. Oxford: Clarendon Press.

Mackenzie, M. M. (1981). *Plato on punishment*. University of California Press.

Maeda, A. (2012). 10. How suicide has been conceived in Japan and in the Western World: Hara-kiri, Martyrdom and Group Suicide. *FACING FINALITY*, 10.

Mainländer, P. (2022). *La filosofía de la redención*. Fondo de Cultura Económica Argentina.

Malcolm, N. (1993). *Wittgenstein: A religious point of view?* Routledge

Malone, K. M., Oquendo, M. A., Haas, G. L., Ellis, S., & Mann, J. J. (2000). Protective factors against suicidal acts in major depression: Reasons for living. *American Journal of Psychiatry*, 152, 1601–1607.

Manson, E. (1899). Suicide as a crime. *Journal of Social and Comparative Legislation*, 1, 311–319.

Manson, E. (1899). Suicide as a Crime. *J. Soc. Comp. Legis. ns*, 1, 311.

Marcuse, H. (1948). Existentialism: remarks on Jean-Paul Sartre's *l'Être et le Néant*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 8(3), 309-336.

Marcuse, H. (1966). *Eros and civilization* (1955). *Boston: Beacon*.

Marcuse, H. (1966). *L'uomo a una dimensione*. Einaudi.

Maris, R. W., Berman, A. L., & Silverman, M. M. (2000). *Comprehensive textbook of suicidology*. Guilford Press.

Maris, R. W., Berman, A. L., & Silverman, M. M. (Eds.). (2000). *Comprehensive Textbook of Suicidology*. Guilford Press.

Marketos, S. G., & Skiadas, P. (1999/2000). Plato: The most important proponent of euthanasia in ancient Greece. *Asclepios*, 12, 32–35.

Marra, R., & Orrù, M. (1991). Social images of suicide. *British Journal of Sociology*, 273-288.

Martin, W. T. (1984). Religiosity and United States suicide rates, 1972–1978. *Journal of Clinical Psychology*, 40, 1166–1169.

Masaryk, T. (1961). *The spirit of Russia* (Vol. III) (Bass, Trans.) (Bradford and Dickens).

Mascolo, A. (2020). IL CANTO DELL'ESCLUSO. EMIL CIORAN E LA FERITA DELLA COSCIENZA. *Archivio di Storia della Cultura*, 33.

Matsumura, A., et al. (Eds.). (2006). *Daijirin* [Daijirin Japanese-Japanese dictionary] (2nd ed.). Sanseido.

Matthews, J. D. (2013). *Cognitive Behavioral Therapy Approach for Suicidal Thinking and Behaviors in Depression*.

May, A. M. and Klonsky, E. D. (2013). Assessing motivations for suicide attempts: development and psychometric properties of the inventory of motivations for suicide attempts. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 43, 532–546.

Mayhew, R. (2010). The theology of the laws. In C. Bobonich (Ed.), *Plato's laws: A critical guide* (pp. 265–282). Cambridge University Press.

McAuliffe, C. M. (2002). Suicidal ideation as an articulation of intent: A focus for suicide prevention? *Archives of Suicide Research*, 6, 325–338.

Memmi, D. (2003). Governing through speech: The new state administration of bodies. *Social Research: An International Quarterly*, 70(2), 645-658.

Mencarini, B. (2013). *L'inconsolabile. Pavese, il mito e la memoria*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Marra, R., & Orrù, M. (1991). Social Images of Suicide. *The British Journal of Sociology*, 42(2), 273–288.

Mencarini, B. (2013). *L'inconsolabile: Pavese, il mito e la memoria. Edizioni dell'orso.*

Menninger, K. (1938). *Man against himself* (Harcourt, Brace and World).

Merezhkovsky, D. (1931). *Peter and Alexis* (Guernsey, Trans.) (Modern Library).

Mills, C. (2008). *The Philosophy of Agamben.* Durham: Acumen Publishing.

Minneapolis: University of Minnesota Press

Minois, G. (1999). *History of suicide: Voluntary death in Western culture.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mochulsky, K. (1968). *Dostoevsky: His life and work* (Minihan, Trans.) (Princeton University Press).

Montaigne, M. (n.d.). A custom of the isle of Cea. In *The essays of Montaigne* (Florio, Trans.) (Modern Library).

Moore, C. (1790). *A full inquiry into the subject of suicide: To which are added (as being closely connected with the subject) two treatises on duelling and gaming* (Vol. 1). London: J. F. and C. Rivington.

Moore, G. E. (1903). *Principia ethica.* Cambridge University Press.

Moralejo Álvarez, J.L. (1979): *Cornelio Tácito, Anales*, Madrid, Gredos.

Morau, P. (1958). Aristotele. *Etica Nicomachea*.(Filosofi antichi e medievali).

Moron, P. (1976). *Il suicidio.* Milan: Garzanti.

Morris Engel, S. (1969). Schopenhauer's impact on Wittgenstein. *Journal of the History of Philosophy*, 7(3), 285-302.

Morrow, G. R. (1960). *Plato's Cretan city: A historical interpretation of the Laws.* Princeton University Press.

Mulder, N. (1989). *Inside Thai Society: An Interpretation of Everyday Life.* Bangkok:

multidimensionalmeasure of attitudes toward death. In R. A. Neimeyer (ed), *Death Anxiety Handbook*:

Nails, D. (1995). *Agora, academy, and the conduct of philosophy*. Kluwer.

Neeleman, J., Halpern, D., Leon, D., & Lewis, G. (1997). Tolerance of suicide, religion, and suicide rates: An ecological and individual study in 19 Western countries. *Psychological Medicine*, 27, 1165–1171.

New Catholic Encyclopedia. (1967). McGraw-Hill.

Nietzsche, F. (1985). *Twilight of the idols and The anti-Christ*. Penguin

Nietzsche, F. (2001). *The gay science*. Cambridge University Press

Nixon, M. K., Cloutier, P. F. and Aggarwal, S. (2002). Affect regulation and addictive aspects of repetitive self-injury in hospitalized adolescents. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 41, 1333–1341.

Nock, M. K., Joiner, T. E., Gordon, K. H., Lloyd-Richardson, E. and Prinstein, M. J. (2006).

Non-suicidal self-injury among adolescents: diagnostic correlates and relation to suicide attempts.

non-suicidal self-injury and attempted suicide among adolescents: distinguishing risk factors and

Nozzoli, A. (2020). Un ragazza a Casa Einaudi: su una dispersa intervista di Marialivia Serini a Natalia Ginzburg, Cesare Pavese, Italo Calvino. In *Fructibus construere folia. Omaggio a Vittoria Perrone Compagni* (pp. 449-465). Società Editrice Fiorentina.

O'Carroll, P.W., Berman, A. L., Maris, R.W., Moscicki, E. K., Tanney, B. L. and Silverman, M. M.

O'Connor, R. C. (2011). Towards an integrated motivational-volitional model of suicidal behaviour. In R. C. O'Connor, S. Platt and J. Gordon (eds), *International Handbook of Suicide Prevention: Research,*

Oates, J. W., & O'Neill, E. (Eds.). (1938). *The complete Greek drama: Aeschylus, Sophocles, Euripides* (Vol. 1, pp. 148, lines 731–961; Vol. 2, pp. 429, line 221; Vol. 3, pp. 497, lines 1193–1218). Random House.

of attempted suicides. *American Journal of Psychotherapy*, 29, 363–368.

Ojakangas, M. (2005). Impossible dialogue on bio-power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies*, 5-28.

Ojakangas, M. (2010). Conscience, the remnant and the witness: Genealogical remarks on Giorgio Agamben's ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 36(6), 697-717.

Ojakangas, M. (2016). *On the Greek origins of biopolitics: A reinterpretation of the history of biopower*. Routledge.

Okuma, M. (1973). *Seppuku no rekishi* [History of seppuku]. Yuzankaku.

Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London:

Oquendo, M. A., Bongiovi-Garcia, M. E., Galfalvy, H., Goldberg, P. H., Grunebaum, M. F., Burke, A. K., ... & Mann, J. J. (2007). Sex differences in clinical predictors of suicidal acts after major depression: A prospective study. *American Journal of Psychiatry*, 164, 134–141.

Oquendo, M. A., Galfalvy, H., Russo, S., Ellis, S. P., Grunebaum, M. F., Burke, A., ... & Mann, J. J. (2003). Prospective study of clinical predictors of suicidal acts after a major depressive episode in patients with major depressive disorder or bipolar disorder. *American Journal of Psychiatry*, 161, 1433–1441.

Oquendo, M. A., Halberstein, B., & Mann, J. J. (2003). Risk factors for suicidal behavior: Utility and limitations of research instruments. In M. B. Michael (Ed.), *Standardized evaluation in clinical practice* (pp. 1–10). American Psychiatric Publishing.

O'reilly, D., & Rosato, M. (2015). Religion and the risk of suicide: longitudinal study of over 1 million people. *The British Journal of Psychiatry*, 206(6), 466-470.

Orford, A. (2007). *Biopolitics and the Tragic Subject of Human Rights*. In *The Logics of Biopower and the War on Terror* (ed. E. Dauphinee & C. Masters). New York: Palgrave Macmillan.

Osuch, E. A., Noll, J. G. and Putnam, F.W. (1999). The motivations for self-injury in psychiatric

Overall, J. E., & Gorham, D. R. (1962). The Brief Psychiatric Rating Scale. *Psychological Reports*, 10, 799–812.

Oxford University Press

Özpolat, G. (2017). Between Foucault and Agamben: An Overview of the Problem of Euthanasia in the context of Biopolitics. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7(2), 15-31.

Panczak, R., Spoerri, A., Zwahlen, M., Bopp, M., Gutzwiller, F., & Egger, M. (2013). Religion and suicide in patients with mental illness or cancer. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 43(2), 213-222.

Pangle, T. L. (1988). *The laws of Plato*. University of Chicago Press.

Papermac

Parker, R. (2002). The trial of Socrates: And a religious crisis? In T. Brickhouse & N. Smith (Eds.), *The trial and execution of Socrates: Sources and controversies* (pp. 50–70). Oxford University Press.

patients with affective disorders. *Archives of General Psychiatry*, 48, 418–422.

Pavese, C. (1947). *Il mestiere di vivere*. [8 (Vol. 4). Einaudi.

Pavese, C. (2000). *Il mestiere di vivere*. Torino: Einaudi.

Pavese, C. (2021). *Il mestiere di vivere*. Rizzoli.

Pendleton, D. A. (2004). Review of "An Unexpected Journey: Reflections on Pastoral Ministry" by J. Philip Wogaman. *Journal of Markets & Morality*, 7(2).

Pescosolido, B. A., & Georgianna, S. (1989). Durkheim, suicide, and religion: Toward a network theory of suicide. *American sociological review*, 33-48.

Philadelphia: Charles Press.

Pickering, W. S. F. (2014). Folklore: a controversy between Durkheim, Durkheimians and van Gennep. *Stedman Jones*, 2014, 131-41.

Pierini, R. D. I. (2003). Mors placet (Sen. Oed. 1031): Giocasta, Fedra e la scelta del suicidio. *Prometheus. Rivista di studi classici*, 29(2), 171-186.

Pinto, A., Whisman, M. A., & Conwell, Y. (1998). Reasons for living in a clinical sample of adolescents. *Journal of Adolescence*, 21, 397–405.

Plato. (1992). *Gorgias*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 266–267; line 512a). Kaktos Publishers.

Plato. (1992). *Laws V*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 80–83; lines 873c, d). Kaktos Publishers.

Plato. (1992). *Laws VI*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 80–81; line 993d). Kaktos Publishers.

Plato. (1992). *Phaedo*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 70–73; lines 61c–62c). Kaktos Publishers.

Plato. (1992). *Republic II*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 90–97; lines 406e–407e). Kaktos Publishers.

Plato. (1992). *Republic*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 92–95; line 407). Kaktos Publishers.

Policy and Practice (pp. 181–198). Chichester: Wiley-Blackwell

Press

Press, G. A. (Ed.). (2000). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*. Rowman & Littlefield Pub., Inc.

Price, A. W. (2011). *Virtue and reason in Plato and Aristotle*. Clarendon Press.

Pritchard, C., & Amanullah, S. (2007). An analysis of suicide and undetermined deaths in 17 predominantly Islamic countries contrasted with the UK. *Psychological medicine*, 37(3), 421-430.

Pritchard, C., & Amanullah, S. (2007). An analysis of suicide and undetermined deaths in 17 predominantly Islamic countries contrasted with the UK. *Psychological Medicine*, 37, 421–430.

Psychosocial correlates. *Child and Adolescent Psychiatry and Mental Health*, 6, 11. 2000-6-11

Rackham, H. (Trans.). (1982). *Aristotle: Eudemian ethics*. The Loeb Classical Library (pp. 320–324; line 1230a). Harvard University Press.

Rackham, H. (Trans.). (1982). *Aristotle: Nichomachean ethics*. Vol. V, XIX. The Loeb Classical Library (pp. 253–322; lines 1116a, 1138a, 11–15). Harvard University Press.

Rank, O. (1971). *The double: A psychoanalytic study* (Tucker, Trans.) (University of North Carolina Press).

Reale, G. (2013). *Platone*. Bur.

recommendations for getting the most from your analysis. *Practical Assessment Research and Research, Instrumentation, and Application* (pp. 121–148). London: Taylor and Francis.

Review of Suicidology (pp. 84–111). New York, NY: Guilford Press.

Reynolds, F. M. T. and Berman, A. L. (1995). An empirical typology of suicide. *Archives of Suicide Research*, 1, 97–109.

Rifai, A., George, C., Stack, J., Mann, J., & Reynolds, C. (1994). Hopelessness in suicide attempters after acute treatment of major depression in late life. *American Journal of Psychiatry*, 151, 1687–1690.

Ringel, E. (1976). The presuicidal syndrome. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 6, 131–149.

Rist, J. M. (1969). *Stoic philosophy*. Cambridge University Press.

Robert, E. (2015). Roman Stoics on Suicide: Looking at Life and Death With Indifference. *Ex Nihilo Staff*, 17.

Rogers, J. R. (2001). Theoretical grounding: the 'missing link' in suicide research. *Journal of Counseling and Development*, 79, 16–25.

Roochnik, D. L. (1985). Apology 40C4-41E7: Is death really a gain? *Classical Journal*, 80, 212–220.

Rowe, C. J. (1993). *Plato: Phaedo*. Cambridge University Press.

Rowe, W. (1968). *Dostoevsky: Child and man in his works* (New York University Press).

Ryan, A., Morgan, M., & Lyons, A. (2011). The problem with death: Towards a genealogy of euthanasia.

Santas, G. (1979). *Socrates: Philosophy in Plato's early dialogues*. Routledge & Kegan Paul.

Sartre, J. P., Richmond, S., & Moran, R. (2022). *Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology*. Routledge.

Saunders, T. J. (1991). *Plato's penal code*. Clarendon Press.

Schnyder, U., Valach, L., Bichsel, K. and Michel, K. (1999). Attempted suicide. Do we understand the patients' reasons? *General Hospital Psychiatry*, 21, 62–69.

Schopenhauer, A. (1974). *Parerga and paralipomena: Short philosophical essays* (Vol. 2). Clarendon Press

Schopenhauer, A. (1981). *Il fondamento della morale*. Armando Editore.

Schopenhauer, A. (1988). *Manuscript remains* (Vol. 1). Berg Publishing

Schopenhauer, A. (2006). *Prize essay on the freedom of the will*. Cambridge University Press

Schopenhauer, A. (2009). *The two fundamental problems of ethics*. Cambridge University Press

Schopenhauer, A. (2010). *The world as will and representation* (Vol. 1). Cambridge University Press

Schopenhauer, A. (2011). *Il mondo come volontà e rappresentazione* (Vol. 287). Newton Compton Editori.

Schopenhauer, A. (2021). *Parerga e paralipomena: pequeños escritos filosóficos*. Lebooks Editora.

Schopenhauer, A., & Payne, E. F. J. (2010). Schopenhauer: 'The World as Will and Representation': Volume 1.

Schütz, A. (1984). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.

Sedley, D. (1998). Platonic causes. *Phronesis*, 43(2), 114–132.

Sedley, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge University Press.

Seidler, M. J. (1983). Kant and the Stoics on Suicide. *Journal of the History of Ideas*, 44(3), 429-453.

Selby, E. A., Joiner, T. E. and Ribeiro, J. D. (2014). Comprehensive theories of suicidal behaviors. In

Sevilla Godínez, H. (2023). God's Suicide: The Apology of Human Extermination in Philip Mainländer. *Philosophy and Theology*.

Shaw, J. C. (2011). Socrates and the true political craft. *Classical Philology*, 106(3), 187–207.

Shibui, T. (2004). *Net* [Net group suicide]. Japan Broadcast Publishing.

Shin Catholic Daijiten III [New Catholic Encyclopedia III]. (1996). Kenkyusha.

Shneidman, E. (1985). *Definition of suicide*. Wiley.

Shneidman, E. S. (1985). *Definition of Suicide*. New York: NY: Wiley.

Shneidman, E. S., & Farberow, N. L. (1957). Some comparisons between genuine and simulated suicide notes in terms of Mowrer's concepts of discomfort and relief. *Journal of General Psychology*, 56, 251–256.

Shoenfeld, N., & Strous, R. D. (2008). Samson's suicide: Psychopathology (Grossman) vs. heroism (Jabotinsky). *The Israel Medical Association Journal: IMAJ*, 10(3), 196-201.

Shreve-Neiger, A. K., & Edelstein, B. A. (2004). Religion and anxiety: A critical review of the literature. *Clinical Psychological Review*, 24, 379–397.

Silverman, M. M., & Maris, R. W. (1995). *Suicide prevention: Toward the year 2000*. The Guilford Press.

Slonim, M. (1955). *Three loves of Dostoevsky* (Rinehart).

Smith, G.W. and Bloom, I. (1985). A study of the personal meaning of suicide in the context of

Smith, N. D., & Woodruff, P. B. (Eds.). (2000). *Reason and religion in Socratic philosophy*. Oxford University Press.

Sokero, T., Melartin, T., Rytala, H., Leskela, U., Lestela-Mielonen, P., & Isometsa, E. (2003). Suicidal ideation and attempts among psychiatric patients with major depressive disorder. *Journal of Clinical Psychiatry*, 64, 1094–1100.

Soloff, P., Lynch, K., Kelly, T., Malone, K., & Mann, J. (2000). Characteristics of suicide attempts of patients with major depressive episode and borderline personality disorder: A comparative study. *American Journal of Psychiatry*, 157, 601–608.

Sophocles. (1992). *Antigone*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 44–45; line 221). Kaktos Publishers.

Sophocles. (1992). *The women of Trachis*. In O. Hatzopoulos (Ed.), *The Greeks* (pp. 136–137; lines 1206–1208). Kaktos Publishers.

Spitzer, R. L., Williams, J. B. W., & Gibbon, M. (1990). *Structured clinical interview for DSM-III-R personality disorders (SCID-II)*. American Psychiatric Press.

Spoerri, A., Zwahlen, M., Bopp, M., Gutzwiller, F., & Egger, M. (2010). Religion and assisted and non-assisted suicide in Switzerland: National Cohort Study. *International journal of epidemiology*, 39(6), 1486-1494.

Sprott, S. E. (1961). *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume*.

Squires, P. C. (1937). Fyodor Dostoevsky: A psychopathographical sketch. *Psychoanalytic Review*, 24, 365–387.

Stack, S. (1983). The effect of religious commitment on suicide: A cross-national analysis. *Journal of Health and Social Behavior*, 24, 362–374.

Stalley, R. F. (1983). *An introduction to Plato's laws*. Hackett Publishing Company.

Stanley, B., Winchel, R., Molcho, A., Simeon, D. and Stanley, M. (1992). *Suicide and the self-harm*

Steiner, G. (1959). *Tolstoy or Dostoevsky: An essay in the old criticism* (Knopf).

Stekel, W. (1943). *Peculiarities of behavior* (Vol. II) (Van Teslaar, Trans.) (Liveright).

Stern, P. (1993). *Socratic rationalism and political philosophy: An interpretation of Plato's Phaedo*. State University of New York Press.

Strawson, P. F. (1962). Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy*, XLVIII, 1–25.

Sudham, P. (1993). *Monsoon Country*. Hailsham, East Sussex: Rother

Sudham, P. (2002). *Tales of Thailand*. Bangkok: Shire Asia

Sudham, P. (2002). *The Force of Karma*. Bangkok: Shire Asia

Sudham, P. (2004). *Shadowed Kingdom*. Bangkok: Shire Asia

- Sudham, P. (2002) *Monsoon Country*. Bangkok: Shire Asia
- Tabachnick, H. (1973). Creative suicidal crises. *Archives of General Psychiatry*, 29, 255–263.
- Tacito. (2017). *Annales* (trad. López de Juan C.). Alianza Editorial.pp.90-91.
- Takahashi, Y. (1998). *Gunpatsu jisatsu: Ryuko wo fusegi, moho wo tomeru* [Cluster suicide: To prevent epidemic and to stop imitation]. Chuokoronsha.
- Takahashi, Y. (2003). *Chukonen jisatsu: Sono jittai to yobo no tameni* [Middle-aged suicide: For its reality and prevention]. Chikuma Shobo.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic chronology*. Commentationes Humanarum Litterarum, 70. Societas Scientiarum Fennica.
- Thesleff, H. (1989). Platonic chronology. *Phronesis*, 34, 1–26.
- Thomas, C. (1980). First suicide note?. *British Medical Journal*, 281(6235), 284.
- Thorson, J., & Öberg, P. A. (2003). Was there a suicide epidemic after Goethe's Werther?. *Archives of Suicide Research*, 7(1), 69-72.
- Tolfahrt, P. (1934). Der Selbstmord als psychologischer Tatbestand bei Dostojewski. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, 25, 244–255.
- Tondo, L. (2014). Brief history of suicide in Western cultures. *A concise guide to understanding suicide: Epidemiology, pathophysiology and prevention*, 3-12.
- Torgler, B., & Schaltegger, C. (2014). Suicide and religion: New evidence on the differences between Protestantism and Catholicism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53(2), 316-340.
- Ueda, S. (Ed.). (2005). *Website wo kaishiteno fukusu-doji jisatsu no jittai to yobo ni kansuru kenkyu* [Research about reality and prevention of multiple simultaneous suicide through website]. National Center of Neurology and Psychiatry.
- Valladares, J. A. (2010). EL CASTIGO DE ESCRIBIR (O el impulso asesino de crear).

Valtonen, H., Suominen, K., Mantere, O., Leppamaki, S., Arvilommi, P., & Isometsa, E. (2005). Suicidal ideation and attempts in bipolar I and II disorders. *Journal of Clinical Psychiatry*, 66, 1456–1462.

Van Hooff, A. J. L. (1990). *From autothanasia to suicide: Self-killing in classical antiquity*. Routledge.

Van Hooff, A. J. L. (2000). *From autothanasia to suicide: Self-killing in classical antiquity*. Routledge.

Vasiliou, I. (2008). *Aiming at virtue in Plato*. Cambridge University Press.

Velleman, J. D. (2000). How to share an intention. In *The possibility of practical reason* (pp. 221–245). Clarendon Press.

Viansino, G. (2005). Seneca felix, infelix, beatus. *Seneca felix, infelix, beatus*, 1000-1011.

Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cornell University Press.

Vlastos, G. (1994). *Socratic studies* (M. Burnyeat, Ed.). Cambridge University Press.

Voidness. Trans. Dhammicayo. Bangkok: Dhammasapa

Von Arnim, I. (1903–1905). *Stoicorum veterum fragmenta* (Vols. 1–3). Teubner.

Wachsmuth, C. (1884). *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Berlin.

Walter, T. (1994). *The Revival of Death*. London: Routledge.

Wang, J., Plöderl, M., Häusermann, M., & Weiss, M. G. (2015). Understanding suicide attempts among gay men from their self-perceived causes. *The Journal of nervous and mental disease*, 203(7), 499-506.

Warren, J. (2001). Socratic suicide. *The Journal of Hellenic Studies*, 121, 91–106.

Watson, E. (2007). *The death of Socrates: Hero, villain, chatterbox, saint*. Profile Books.

Way, A. (Trans.). (1978). *Euripides II: Iphigeneia in Taurica*. The Loeb Classical Library (pp. 364; lines 973–980). Harvard University Press.

Weber, M. (1949). *On the Methodology of the Social Sciences* (E. A. Shils and H. A. Finch, Trans.).

Weiss, R. (1987). The right exchange: Phaedo 69a6-c3. *Ancient Philosophy*, 7, 57–66.

Weiss, R. (1998). *Socrates dissatisfied: An analysis of Plato's Crito*. Oxford University Press.

White, D. A. (1989). *Myth and metaphysics in Plato's Phaedo*. Associated University Press.

White, N. (2002). *Individual and conflict in Greek ethics*. Clarendon Press.

Wichstrom, L. (2009). Predictors of non-suicidal self-injury versus attempted suicide: similar or

Williams, J. M. G. (1997). *Suicide and Attempted Suicide*. London, UK: Penguin.

Williams, J. M. G. and Pollock, L. (2000). The psychology of suicidal behavior. In K. H. K. van

Winnington-Ingram, P. R. (1985). *Sophocles: An introduction* (pp. 1–10). Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1984). *Notebooks 1914-1916*. The University of Chicago Press

Wittgenstein, L. (1993). A lecture on ethics. In *Philosophical occasions 1912-1951* (pp. 37-44). Hackett

Wittgenstein, L. (2005). *The big typescript: TS 213*. Blackwell

Wittgenstein, L. (2006). *Culture and value*. Blackwell

Wolf, W. C. (2021). Husserl on the overlap of pure and empirical concepts. *European Journal of Philosophy*, 29(4), 1026-1038.

Wong, P. T. P., Reker, G. T. and Gesser, G. (1994). The Death Attitude Profile-Revised (DAP- R): a

Woolf, R. (2004). The practice of the philosopher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 97–129.

Wozzley, A. D. (1979). *Law and obedience: The arguments of Plato's Crito*. The University of North Carolina Press.

World Health Organization (WHO) (2014). Preventing Suicide: A Global Imperative.

Yamamoto, H. (2003). *Seppuku: Nihonjin no sekinin no torikata* [Seppuku: How the Japanese take responsibility]. Kobunsha.

Yamana, S. (1970). *Sekai jisatsu ko* [Thoughts of world suicide]. Sekkasha.

year prospective study of patients hospitalized with suicidal ideation. *American Journal of Psychiatry*,

Zavaliy, A. G. (2019). *Cowardice and injustice: the problem of suicide in Aristotle's ethics*. *History of Philosophy Quarterly*, 36(4)

Zavaliy, A. G. (2019). *Cowardice and injustice: the problem of suicide in Aristotle's ethics*. *History of Philosophy Quarterly*, 36(4), 319–336.

Zuckert, C. (2013). On the implications of human mortality: Legislation, education, and philosophy in Book 9 of Plato's *Laws*. In G. Recco & E. Sanday (Eds.), *Plato's laws: Force and truth in politics* (pp. 241–260). Indiana University Press.

