



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA**  
**DOTTORATO DI RICERCA**  
**IN SCIENZE UMANISTICHE E DEI BENI CULTURALI - XXVIII CICLO**

---

**ALESSANDRO LATTUADA**

***ELEMENTI GNOSTICI NEL PENSIERO DI GUIDO CERONETTI***

**TESI DI DOTTORATO**

COORDINATORE: CHIAR.MO PROF. PAOLO MILITELLO

TUTOR: CHIAR.MO PROF. GIUSEPPE RACITI

---

**ANNO ACCADEMICO 2014/2015**

# Indice

<b>Introduzione .....</b>	<b>p. 5</b>
<b>PRIMA PARTE: Il sostrato gnostico .....</b>	<b>p. 11</b>
<b>1. Gnosi e gnosticismo moderno .....</b>	<b>p. 12</b>
<b>1.1 Il principio gnostico .....</b>	<b>p. 12</b>
<b>1.2 Lineamenti generali della “filosofia gnostica” .....</b>	<b>p. 16</b>
<b>1.3 Tempo e salvezza .....</b>	<b>p. 22</b>
<b>1.4 Gnosi e modernità .....</b>	<b>p. 29</b>
<b>1.5 “Nuovi gnostici” e “nuovi eresologi” .....</b>	<b>p. 34</b>
<b>2. Emil Cioran: gnosticismo e immanenza .....</b>	<b>p. 41</b>
<b>2.1 L’incontro .....</b>	<b>p. 41</b>
<b>2.2 Il funesto demiurgo .....</b>	<b>p. 43</b>
<b>2.3 La caduta dal tempo .....</b>	<b>p. 50</b>
<b>2.4 L’apolide metafisico e il Filosofo Ignoto: fra la Luce e la Tenebra</b>	
<b>.....</b>	<b>p. 53</b>

**3. Elémire Zolla e Ioan Petru**

**Culianu.....p. 63**

**3.1 L'onorevole anatema .....p. 63**

**3.2 Sincretismo e tradizione .....p. 66**

**3.3 I due piani del reale .....p. 71**

**3.4 Ioan Petru Culianu .....p. 75**

**4. Un tentativo di colmare l'abisso: Guido Ceronetti e Sergio**

**Quinzio .....p. 80**

**4.1 Cristianesimo esclusivo contro gnosticismo inclusivo .....p. 81**

**4.2 Sulla sacralità dell'arte .....p. 88**

**4.3 Il rifiuto sodale .....p. 94**

**SECONDA PARTE: Il pensiero gnostico di Ceronetti .....p. 96**

**1. Storia e civiltà .....p. 97**

**1.1 L'attualità del Male .....p. 97**

**1.2 Il mistero del fuoco .....p. 102**

**1.3 Fisica e Metafisica .....p. 106**

1.4 La storia e le sue marionette .....	p. 111
<b>2. Tecnica e civiltà .....</b>	<b>p. 115</b>
2.1 Benessere e menzogna .....	p. 115
2.2 L'Albero della Morte .....	p. 120
2.3 Il silenzio del corpo e il rumore del mondo moderno...	p. 124
<b>3. L'etica gnostica: Spinoza e Sade .....</b>	<b>p. 129</b>
3.1 Spinoza mistico? .....	p. 129
3.2 Etica e morale .....	p. 137
3.3 La castità .....	p. 146
3.4 Il "divin" perverso .....	p. 150
3.5 Libertinismo: il male per il bene .....	p. 158
<b>4. Eschaton: il linguaggio e l'immagine .....</b>	<b>p. 164</b>
4.1 L'arte e la gnosi .....	p. 164
4.2 Linguaggio: parola semitica e filosofia .....	p. 166
4.3 Poesia: la parola e il linguaggio .....	p. 173
4.4 Linguaggio: parola semitica e filosofia .....	p. 179

**Bibliografia ragionata .....p. 187**

## Introduzione

Guido Ceronetti è noto principalmente come poeta, marionettista, esegeta biblico, traduttore e giornalista; sembra che la sua attitudine filosofica sia stata finora trascurata o posta in secondo piano. In questo lavoro si intende sostenere una tesi nuova: al fondo del suo eclettismo artistico risiede una sensibilità filosofica che affonda le radici in una tradizione variegata e multiforme – lo gnosticismo. Le parole dell'autore mostrano la fondatezza di quest'idea:

Tra le metafisiche accarezzate, quella che più ha impregnato di sé i miei versi è sicuramente la gnosi ellenistica e manichea, la luce portata in Occidente dalla chiesa catara e bogomila, spenta, per nostra sciagura, o misterioso divino disegno. Perciò mi infastidisce ogni filosofia che voglia la relatività di Bene e di Male: il bene e il male relativi esistono, ma non sono che un prodotto di mescolanza maligna; la relatività del bene è una faccia del Male, e risalendo a scala di tutto il bene relativo chi troveremo dietro la porta? Le dottrine della Luce prigioniera nella materia, del mondo come Male, dell'anima sbattuta di corpo in corpo a purgare lo stupro delle tenebre, e l'albero del Male piantato nel cuore

dell'uomo, tutto questo mi è così connaturato che lo  
ritrovo in ogni immagine di sicura dettatura incosciente<sup>1</sup>.

Affermando che il pensiero “relativo” sia la manifestazione di un principio maligno, Ceronetti sostiene implicitamente una distinzione originaria fra Bene e Male, fra Luce e Tenebra. Nella letteratura gnostica le “tenebre” rappresentano l'immagine mitica del Male metafisico, di cui il corpo è un'espressione; l'anima invece appartiene alla Luce e, dacché è prigioniera del corpo, dovrà purgarsi reincarnandosi fino alla purificazione. Questa concezione della realtà umana e “pre-umana” costituisce il sostrato delle riflessioni ceronettiane. Partendo da queste premesse, il nostro lavoro si affaccia su un percorso impervio: l'intenzione è infatti quella di “formare” un pensiero di per sé asistemico, disseminato in testi brevi e aforismi, ancorandolo ad una tradizione multiforme e oscura. Per ciò che concerne i nostri interessi non ci soffermeremo sul dibattito storiografico e sulle differenze che caratterizzano le antiche sette gnostiche, ma circoscriveremo le categorie comuni che costituiscono il sostrato filosofico e concettuale di tutti gli “gnosticismi”. A tal fine, ci serviremo di due opere che hanno fornito un contributo sostanziale su questo argomento: *Sulle tracce della Gnosi* di Henry-Charles Puech e *Gnosi e spirito tardo-antico* di Hans Jonas<sup>2</sup>. I due autori, da prospettive differenti

---

<sup>1</sup> G. Ceronetti, *L'occhiale malinconico*, Adelphi, Milano 1988, pp. 170-171.

<sup>2</sup> H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico* [1934], tr. it. di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010; H.-C. Puech, *Sulle tracce della gnosi* [1959], tr. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008.

(storica l'uno, teoretica l'altro), giungono ad una conclusione simile: in tutte le manifestazioni "gnostiche" si possono osservare caratteri costanti che confluiscono in un principio statico e "astorico". Se il principio che ha dato origine alle varie correnti gnostiche ha una natura "eterna" e se i tratti che lo costituiscono prescindono dal periodo storico in cui si sono manifestati, è possibile immaginare che esso sia migrato nelle varie epoche storiche per cristallizzarsi in forme e autori differenti. Puech afferma inoltre che tale principio astorico e atemporale si fonda su un particolare "atteggiamento" rivolto a problematiche filosofiche e teologiche: la distinzione fra mondo materiale e mondo trascendente, che costituisce la base teorica di tutte le scuole gnostiche, è anche un tratto comune di un certo filone del pensiero filosofico occidentale da Platone in poi; la contrapposizione originaria fra Bene e Male richiama un problema di ordine metafisico che sfocia in specifiche prassi etiche; il Male è associato non solo alla materia, ma anche ad una peculiare concezione del tempo, che rappresenta un problema filosofico di grande rilievo; il concetto di anima è legato all'immagine di una luce divina appartenente al mondo trascendente che, nel processo di creazione, viene imprigionata da un dio malvagio nella materia (formando l'uomo) e scaraventata nel mondo (ovvero, nel tempo). Il problema temporale si lega così indissolubilmente a quello antropologico e teologico: l'uomo, intimamente scisso in materia (ϝλη), Anima (ψυχή) e Pneuma (πνεύμα) è al centro delle riflessioni gnostiche e delle speculazioni filosofiche e teologiche. Non appare infondato, dunque, rivedere la storia del pensiero filosofico attraverso un'ottica

“gnostica”; tale prospettiva ci permette di individuare un certo numero di autori che, più o meno implicitamente, condividono un’architettura concettuale gnostica. Essi costituirebbero la tradizione su cui proiettare e ancorare il pensiero di Guido Ceronetti. Ciò ci fornisce anche la chiave di lettura corretta per comprendere le sue opere poetiche, le sue esegesi e le sue traduzioni. L’analisi dei suoi saggi alla luce del “principio gnostico” permette inoltre di confutare le idee, a nostro avviso eccessivamente parziali, espresse da una certa *entourage* di autori che, nel corso della seconda metà del ‘900, hanno ravvisato l’esistenza di un “pericolo” *neo-gnostico* insito nella produzione letteraria e filosofica moderna e contemporanea. Si mostra necessario prendere in considerazione i testi di questi autori giacché, nella cospicua lista degli “eretici” (fra cui menzioniamo tre autori che saranno oggetto del nostro studio: Elémire Zolla, Emil Cioran e Ioan Petru Culianu), appare anche il nome di Ceronetti. La nostra idea è che le posizioni dei “nuovi eresiologi” (in quanto ricordano gli eresiologi del II secolo d. C.) originino da un radicalismo cattolico che ha condotto ad una scorretta interpretazione dello “pseudomorfismo” fra gnosticismo e nichilismo teorizzato da Jonas. L’errore fondamentale risiede nel ritenere che lo gnosticismo sia la causa, o concausa, della degenerazione nichilistica del mondo moderno. Jonas sosteneva piuttosto che tale principio permette di superare il carattere negativo del nichilismo attraverso il trascendimento gnostico di un’idea prettamente immanente della realtà e della vita. Quest’idea si mostra più o meno comune in tutti gli autori che possono essere definiti “gnostici” e che, in alcuni casi, ricusano o ridicolizzano

l'anatema "neo-agnostico". Giacché dunque il percorso che intendiamo seguire si fonda sulle teorizzazioni di Jonas e Puech, non utilizzeremo le categorie di "neo-agnosticismo" o "nuovo gnosticismo" e intenderemo con il termine "agnostico" una sorta di *Weltanschauung* che implica la condivisione dei concetti su cui si fonda il *principio gnostico*. Attraverso questa prospettiva intendiamo inquadrare i rapporti intellettuali e privati del nostro autore con Cioran, Zolla, Culianu e Quinzio e di contestualizzare i saggi di Ceronetti. I nomi degli autori menzionati attraversano infatti la vita e le opere di Ceronetti: essi appaiono in diversi articoli, che attestano rapporti di stima e condivisione d'idee ma anche profonde differenze concettuali e metodologiche. In alcuni casi – Cioran, Zolla, Quinzio – la ricerca è supportata da testimonianze di incontri e da scambi epistolari; per ciò che concerne i "rapporti" con Culianu, invece, occorre lavorare sulle loro rispettive opere e su alcuni testi di supporto. L'obiettivo è quello di verificare che sia i punti di contatto che quelli di contrasto si stagliano su un sostrato prettamente gnostico.

In continuità con il tema di questo lavoro, la formazione del sistema del pensiero di Ceronetti seguirà un percorso "agnostico": dalla filosofia della storia e dei casi di cronaca si giunge alla radice metafisica del Male originario, per poi giungere alle vie di salvezza attraverso le figurazioni etiche ceronettiane ed infine alla via mistica della catarsi artistica, che rappresenta senz'altro l'aspetto più originale del suo pensiero. Ogni aforisma, articolo o saggio contiene in sé tutti questi elementi, offuscati da una prosa volutamente oscura e anti-dialettica, che mescola culture e filosofie differenti: dalla filosofia presocratica alla

tradizione ebraica, dal libertinismo alla castità ascetica, dalla poesia all'arte figurativa.

L'atteggiamento gnostico di Ceronetti sfocia in un'apertura *sincretistica* assoluta ad ogni particella di Luce rintracciabile nella realtà mondana; l'anelito dell'autore è di raccoglierne quanti più possibile per tentare di tracciare una via luminosa di salvezza all'interno dell'oscurità *tenebrosa* del mondo materiale.

# **PRIMA PARTE**

## **Il sostrato gnostico**

# **1. Gnosi e gnosticismo moderno**

## **1.1 Il principio gnostico**

La Gnosi non esiste in sé, indipendentemente dalle sue espressioni, al di fuori delle “gnosi” e degli gnostici. Sarebbe vano ridurla a un concetto astratto, a una nozione ideale, così come darne una definizione troppo semplificata, troppo generale per non riuscire insignificante. L’immagine che cerchiamo di farcene, per essere insieme più vicina alla verità e più viva, deve emergere dai dati concreti e, d’altra parte, rinviare ad essi, conformarsi alle rappresentazioni che ne offre la realtà storica. Ricercare che cosa sia essenzialmente, specificamente la Gnosi equivale così, in primo luogo, a chiedersi che cosa essa sia per lo gnostico, per ogni gnostico, come egli la concepisca, come subisca e si immagini l’azione che presume essa eserciti su di lui, in quali forme traduca, trasponga o elabori tale esperienza. [...] Ogni sistema di gnosi, per quanto sconcertante sia a prima vista per stranezza, per apparente incoerenza, obbedisce a un motivo comune che lo costituisce in

insieme organico, ne governa il meccanismo, le articolazioni, la finalità interni e, collegandone le parti fra di loro e con esso, ne fonda la coesione e la spiegazione. [...] Più che con un'“essenza”, la Gnosi va identificata con questo fattore costante che, inseparabile da un'esperienza, è presente e agisce in essi<sup>3</sup>.

Con queste parole, l'illustre storico delle religioni Henry-Charles Puech introduce il volume che raccoglie i suoi studi sullo gnosticismo. Il soggetto del discorso tuttavia non è qui il *fenomeno* religioso che, pur nella sua multiformità, è stato classificato come “gnosticismo”, ma piuttosto il *concetto* di “gnosi”. Esso rappresenterebbe, per l'autore, il principio “comune”, “organico” e “costante” che fa da sostrato a tutte le manifestazioni gnostiche. Tale principio, inseparabile dalle sue manifestazioni storiche, sembrerebbe tuttavia avere una connotazione storica. Quest'idea risiede all'origine di un problema tutt'ora dibattuto che nasce parallelamente a quello della ricostruzione delle origini della religione gnostica – il problema della presunta *eternità* del principio da cui essa ha avuto origine. Questa impostazione determina, come vedremo, la possibilità di concepire l'esistenza di tracce dello gnosticismo in qualsiasi epoca storica. Puech sostiene, a tal proposito, che si possa identificare una «via» o un «atteggiamento»<sup>4</sup> che determina un

---

<sup>3</sup> H.-C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi* [1959], a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008, pp. 17-18.

<sup>4</sup> Ivi, p. 17.

“modo di pensare” gnostico. Hans Jonas, nel suo *Gnosi e Spirito Tardoantico*<sup>5</sup>, perviene ad una conclusione convergente. Il filosofo tedesco afferma che lo gnosticismo ebbe origine da un “impulso”, un “atteggiamento” insito in alcuni uomini in un determinato periodo storico e in seno ad un contesto specifico. Per quanto dunque tale “impulso” abbia dato origine fra il II e il III secolo alle “religioni gnostiche”, non è lecito escludere che in contesti differenti esso si possa manifestare sotto altre forme. A proposito della genesi del fenomeno gnostico, Jonas afferma:

[...] questi uomini erano gnostici nel loro atteggiamento, allora produssero lo gnosticismo quale sistema, offrendo alla dinamica pronta degli incroci rappresentativi un *medium* specifico in cui potesse muoversi<sup>6</sup>.

L’indicazione di Jonas, secondo cui i primi gnostici idearono il loro sistema (in conformità al mondo concettuale in cui vivevano) per un “atteggiamento” insito nella loro natura, è preziosa. Se infatti le origini dello gnosticismo risiedono in una propensione naturale, o in un principio concettuale, il problema storico passa in secondo piano

---

<sup>5</sup> H. Jonas, *Gnosi e Spirito Tardoantico* [1988], a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010.

<sup>6</sup> Ivi, p. 77.

lasciando spazio a quello teoretico. In merito al rapporto con il contesto ellenistico, in cui questo impulso ebbe origine, l'autore sostiene che

non sono state le idee ad averli ingannati, seducendoli  
con una visione del mondo scaturita dalla loro fusione  
alchemica, bensì loro hanno ingannato le idee e ne hanno  
ricavato sensi che quelle originariamente non avevano.<sup>7</sup>

L'atto di "ingannare le idee" ricavate da un contesto per rielaborarle in un proprio sistema è un'attività squisitamente *filosofica*. Il fatto che lo gnosticismo sia conosciuto come una religione "eretica", e che dunque non possa essere considerata una filosofia, è un'accusa debole, in quanto sarebbe «inesatto contrapporre le correnti che attraversano il III secolo classificandole secondo rigide antitesi: Fede contro Ragione, Religione contro Filosofia [...]. Tutti i nuovi sistemi pretendono di riunire in sé i due membri di queste coppie»<sup>8</sup>. Inoltre, vedremo più avanti, anche alla base delle manifestazioni religiose del principio gnostico risiede una forte concettualità filosofica. Seguendo la prospettiva di questi due studiosi, sembra che una corretta interpretazione del fenomeno gnostico necessiti di un approccio che va al di là delle comuni categorizzazioni; la ricerca deve

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>8</sup> H.-C. Puech, *Posizione spirituale e significato in Plotino*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 95.

piuttosto occuparsi di questo *principio* che risiede alla base dell'“atteggiamento” e che ha dato origine al fenomeno. Se queste premesse fossero fondate, non si potrebbe escludere la possibilità che tale “impulso” sia migrato attraverso le epoche storiche insinuandosi negli autori più disparati. In tal caso, Guido Ceronetti sarebbe uno di questi.

È del resto lo stesso Ceronetti a denunciare nelle sue opere, in maniera più o meno esplicita, l'appartenenza a un sentimento di estrazione gnostica e in particolare manichea. Proprio un siffatto “atteggiamento” o “impulso” che risiede alla base di ogni gnosticismo può rappresentare una feconda chiave di lettura per la comprensione del suo pensiero.

## **1.2 Lineamenti generali della “filosofia gnostica”**

Puech ritiene che si possano individuare concetti comuni a tutti “gli gnosticismi”. In primo luogo, il pensiero gnostico presuppone l'esistenza di due mondi, uno materiale e l'altro trascendente e intelligibile. Il punto di partenza è insomma un dualismo radicale che oppone una realtà temporale ad una atemporale. La dualità gnostica non è semplicemente metodologica, neutra, ma contiene una forte connotazione metafisica: la materia che costituisce il mondo sensibile è caratterizzata da un principio diabolico contrario a quello del mondo ultrasensibile. Il deprezzamento della materia riflette

un'idea originariamente negativa della creazione e del creatore – la figura del Demiurgo è infatti presente in tutta la letteratura gnostica (seppur con nomi diversi) e rappresenta sempre un principio di decadenza e di imperfezione. Nella maggior parte delle interpretazioni corrisponde al Dio dell'Antico Testamento, in altre ad un Arconte o ad un angelo decaduto. In ogni caso, la sua caratteristica principale è quella di essere associato al principio del Male, di cui il mondo è la necessaria manifestazione. Il Bene, di contro, staziona *altrove*. Si possono individuare due interpretazioni mitiche della genesi del Male – una *emanazionista* e una *dualista*. Secondo la prima forma, il Male origina da una frattura primordiale, che ha causato la separazione da un Principio Primo; a ciò fa seguito una serie di degradazioni successive; nella seconda, il principio diabolico preesiste insieme al Bene e vi si oppone<sup>9</sup>. In entrambi i casi, contrariamente alla tradizione ebraico-cristiana, il Dio di questo mondo – il “demiurgo” – non coincide con il Principio Primo. Il demiurgo gnostico, ignorando l'esistenza di un Principio che lo precede, e credendo dunque di essere l'unico Dio, crea il mondo e l'uomo senza un Modello perfetto da seguire, diversamente dal demiurgo platonico. Il problema della creazione è centrale e gravido di conseguenze che investono, in particolare, il campo antropologico: l'uomo è rappresentato come un essere intimamente scisso da una parte corporea e da una “pneumatica” (da πνεύμα, Spirito). L'origine dell'uomo è profondamente tragica: lo spirito umano preesiste al corpo e al tempo, come particella della luce divina, in un luogo

---

<sup>9</sup> Id., *La Gnosi e il tempo*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 280.

ultraterreno e pre-temporale chiamato *Pleroma*. Il Demiurgo, nel processo di creazione, si serve di una parte della luce divina per dare vita alla materia informe; da questo connubio antitetico ha origine l'essere umano. L'uomo è dunque *originariamente* intrappolato in due carceri (corpo e tempo) alieni rispetto al luogo naturale dello spirito, che risiede da sempre in un luogo trascendente. Il Demiurgo, rappresentando l'icona della gabbia materico-temporale della luce divina, è perciò identificato con il principio del Male. Se il dio creatore è il Male, allora il mondo è *progenie del Male*.

Nel Manicheismo – che è di genere *dualista* – i processi di creazione del mondo e dell'uomo rientrano nel piano divino. Qui il ruolo dell'uomo è nodale: egli è il terreno di scontro fra due principi opposti; l'uomo è una sorta di *androginò metafisico*. Ne consegue un'interpretazione del problema della colpa primordiale ben diversa rispetto a quella cristiana:

L'uomo non è più guardato come un esserci condannato a causa di una "colpa precedente"; egli è soltanto lo strumento di una prospettiva finalistica: è stato creato per svuotare di luce il mondo inferiore e cesserà la sua esistenza ambigua e penosa quando l'intera luce sarà stata recuperata. Egli è il semplice terreno di incontro e di scontro fra il bene ed il male [...]<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, «L'Erma di Bretschneider»*, Roma 1985, p. 55. Quest'idea dell'uomo è fortemente antinomica: egli è elevato ad uno stato di superiorità rispetto al mondo ed al creatore, in quanto contiene in sé la luce divina, ma, nella misura in cui la sua esistenza è solo

L'uomo non è un *individuo*, ma uno “spazio” che accoglie i due principi primordiali: il principio diabolico del Demiurgo e il principio divino trascendente. L'immagine che descrive la condizione umana – la luce imprigionata nella materia – permette di identificare la sua vera natura, che non risiede nel corpo, ma nella luce divina, nell'anima che preesiste alla materia. Ceronetti utilizza un'espressione emblematica: «l'uomo è un'anima che trascina un cadavere»<sup>11</sup>. L'uomo è dunque *essenzialmente* atemporale e solo temporaneamente condannato a vivere nel mondo. Ciò rende la sua vita temporale un «paradosso»<sup>12</sup> – consegue da ciò la sua volontà di “uscirne”. Secondo questa prospettiva la morte costituisce l'atto di liberazione per eccellenza, ma essa non è l'unica *possibilità*: l'esperienza di fuoriuscita dal mondo può essere anticipata attraverso una specifica prassi. Il primo passo, per lo gnostico, è quello di giungere alla consapevolezza del proprio stato di “alienato” rispetto al mondo. Tale consapevolezza può essere esperita individualmente o con l'aiuto di un Maestro, cioè attraverso un'esperienza iniziatica. In ogni caso si tratta del conseguimento di uno stato di coscienza superiore che sembra corrispondere al senso espresso nella nota massima delfica; ma con una fondamentale differenza:

---

funzionale ad un progetto divino superiore, egli è mero strumento. Il Ceronetti “marionettista” è fortemente influenzato dall'antropologia manichea, giacché la marionetta simboleggia la condizione umana. Ne ripareremo in seguito.

<sup>11</sup> G. Ceronetti, *Pensieri del tè*, Adelphi, Milano, p. 55.

<sup>12</sup> C.-H. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 19.

Essa [la gnosi, n.d.r.] ha lo scopo e il risultato non già di determinare e individuare con esattezza il posto che [l'uomo, n.d.r.] occupa in questo mondo, di riconoscere i suoi limiti, di subordinare il suo destino e i suoi doveri a un ordine universale, ma, al contrario, di portarlo a scoprirsi e ad affermarsi straniero e superiore al mondo, a rifiutarsi di impegnarsi in esso e con esso a superarlo, a oltrepassarlo, per stabilire al di sopra e al di là di esso la sua sovrana indipendenza. Egli non si preoccupa del senso della sua presente esistenza se non per tentare di liberarsene e trasformarla<sup>13</sup>.

Il “*conosci te stesso*” gnostico ha con ciò un senso solamente partendo dal presupposto che il *tuo* posto non è in questo mondo. Pertanto lo gnosticismo si distingue fortemente dallo spirito ellenico:

per il Greco, l'idea di “mondo”, di *kosmos*, è inseparabile da quella di “ordine”, e tale ordine è opera ed espressione del divino. La divinità manifesta la sua immutabile azione e presenza tramite il moto regolare che anima incessantemente il mondo astronomico e si trasmette in maniera degradata, ma continua e parimenti regolata, ai

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 23.

ritmi della durata di quaggiù. [...] Ora, là dove il Greco esalta, accetta, è in accordo, lo gnosticismo condanna, rifiuta, si ribella. La regolarità gli appare come una ripetizione monotona e opprimente; l'ordine e la legge (il *nomos* fisico e morale) come un giogo insopportabile; l'azione esercitata dalle posizioni e dal corso degli astri come un asservimento ingiusto e tirannico. Il firmamento, i corpi celesti, in modo particolare i pianeti che presiedono al Destino, al Fato, sono esseri malvagi oppure la sede di Entità inferiori, quali il Demiurgo e gli angeli creatori, o di Dominatori demoniaci, dalle forme bestiali: gli "Arconti". In una parola, l'universo visibile da divino che era diventa diabolico<sup>14</sup>.

La natura dell'intero mondo visibile, della realtà materiale e contingente, è improntata a un principio maligno. Il concetto stesso di ordine cosmico è messo in discussione e per tal motivo, non a torto, Jonas parla di *acosmismo gnostico*. Poiché la sua provenienza precede non solo quella della materia, ma di tutto il creato, e poiché la sua vera natura trascende l'artefice della creazione, lo gnostico assume consapevolezza della propria superiorità rispetto al mondo e al Demiurgo stesso. Questa consapevolezza conduce inevitabilmente ad un atteggiamento sovversivo nei confronti del dio creatore, e

---

<sup>14</sup> Id., *La Gnosi e il tempo*, cit., p. 264.

rappresenta per tal motivo una delle cause per cui il fenomeno gnostico sia stato accusato di eresia dall'ortodossia cristiana. Certamente un altro elemento "eretico" risiede nella gerarchizzazione antropologica. Gli gnostici ritengono infatti che tra gli uomini non sussiste alcuna eguaglianza; essi si suddividono in tre categorie in base alla loro natura: i "Pneumatici", o "Spirituali", che posseggono la conoscenza dello Spirito (πνεύμα); gli "psichici", che hanno un'anima (ψυχή), ma sono privi dello Spirito; e infine gli "ilici" (da ὄλη) o "carnali", che «non sono altro che corpo, materia, fango»<sup>15</sup>. Con ciò, la *gnosi*, la conoscenza, è appannaggio solamente dei Pneumatici, cioè degli gnostici. Essi si concepiscono come una élite di uomini sovranaturali, sovratemporali e sovramateriali sulla base di una precisa idea cosmogonica. In questa prospettiva il tema nodale della *salvezza* assume una forma che diverge totalmente da quella cristiana e che si fonda su una differente concezione del *tempo*.

### 1.3 Tempo e salvezza

Sul problema temporale lo Gnosticismo e il Cristianesimo sono in netta contraddizione: mentre dal punto di vista gnostico il tempo è illusione, per il Cristianesimo esso è la *conditio sine qua non* della salvezza. In altre parole, lo

---

<sup>15</sup> Id., *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 24.

gnosticismo si basa sull'idea di salvezza fuori *dal* tempo, mentre il cristianesimo sull'idea di salvezza *nel* tempo. «Il cristianesimo», afferma Puech, «è una religione *storica*. [...] esso lega alla storia i propri destini; si concepisce e si interpreta in funzione di una prospettiva storica»; si tratta insomma una «teologia della storia»<sup>16</sup>. La prospettiva cristiana, prevedendo un compimento *nel* tempo, assume un'idea positiva della storia – essa è essenzialmente *progressione*. Lo gnosticismo invece è improntato a un'idea *mitica* della realtà, per cui gli eventi si svolgono *in illo tempore*, cioè eternamente e le vicende storiche ne rappresentano la pallida imitazione. In questa predilezione per il mondo mitico a discapito di quello storico, l'atteggiamento gnostico è più vicino a quello greco che a quello cristiano, mentre però i Greci pongono fra i due mondi una sorta di continuità, gli Gnostici vi ravvisano un'opposizione. Il tempo non è altro che uno «*pseudos*»<sup>17</sup> che nasce da una frattura (o da una separazione) originaria rispetto a una realtà che, in quanto atemporale, può trovare espressione solamente nel mito. A tal proposito, i fondamentali concetti di «caduta, conversione e ritorno»

nella gnosi cristiana o manichea [...] dipendono [...] da  
eventi [...] *discontinui* e *atemporal*i, da una serie di  
catastrofi e interventi che assomigliano a una storia per il  
fatto di succedersi ma si situano, come la visione

---

<sup>16</sup> Id., *Tempo, storia e mito nel cristianesimo dei primi secoli (1951)*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 35.

<sup>17</sup> Ivi, p. 53.

razionale sotto la forma dell'eternità, al di fuori o ai margini della durata reale del mondo, limitandosi a interferire con essa e spezzandola ogni volta con i loro inattesi colpi di scena. Dato che l'essenza del *mito* è di essere *articolazione dell'atemporale*, si può dire allora che la salvezza per lo gnostico possiede condizioni e un compimento *mitici*<sup>18</sup>.

Se la natura dell'essere originario è atemporale, allora la storia non rappresenta altro che il proseguimento della *caduta* – il naturale percorso del Male. L'unico movimento concepibile in vista della salvezza non assume una direzione progressiva, ma sviluppa, al contrario, una sorta di *regressione*.

La questione temporale rappresenta una delicata questione filosofica che ha impegnato diversi autori dando luogo a molteplici interpretazioni; si può dunque ipotizzare, quantomeno su questo tema, la possibilità di una convergenza fra l'atteggiamento gnostico e certe correnti del pensiero filosofico. Della storia come processo di regressione – in conformità all'idea dell'origine come conseguenza di un errore primigenio – ha scritto per esempio il filosofo apolide Emil Cioran, il cui pensiero mostra alcune convergenze con quello di Ceronetti. Il loro rapporto, d'altronde, non si

---

<sup>18</sup> Id., *Posizione spirituale e significato di Plotino*, cit., p. 96.

limita a una prossimità intellettuale<sup>19</sup>. Anche il pensiero di Cioran si presta a una lettura gnostica; approfondiremo più avanti questa prospettiva.

Il problema temporale è dunque centrale sia nello gnosticismo che nella filosofia propriamente detta; possiamo dunque tracciare una specie di linea divisoria in seno al campo storico-filosofico, ponendo da un lato gli autori che condividono un'idea "gnostica" del tempo – come Cioran – e dall'altro quelli che la ricusano – ad esempio Origene o Agostino. In alcuni casi non c'è una vera e propria opposizione, né una netta convergenza – è il caso di Plotino. Quest'ultimo, come riporta anche Puech, fu un accanito critico degli gnostici; ma questa opposizione, come ogni opposizione, tradisce una base teorica comune. Pare tra l'altro che egli non disprezzasse inizialmente gli gnostici che seguivano le sue lezioni. Jonas afferma persino l'esistenza di punti di contatto evidenti, per esempio nella tripartizione antropologica:

Plotino [...] ha diviso gli uomini, allo stesso modo, in tre categorie: quelli abbandonati soltanto al "sensibile", all'esteriore (per la gnosi, gli "ilici" o "coici"), quelli che si elevano al di sopra e sono condotti dalla "parte migliore dell'anima" (per la gnosi, gli "psichici") e la "terza classe", gli "uomini divini", che "stimano al minimo le cose mondane" e lasciano dietro di sé "nuvole

---

<sup>19</sup> Vedi *infra*, cap. 2.

e nebbia del mondo terreno” (per la gnosi, gli  
“pneumatici”)<sup>20</sup>.

Inoltre, per Plotino, come per gli gnostici, «il sapere (gnosi), la conoscenza, è [...] il mezzo decisivo per una “liberazione” dai vincoli del mondo terreno»<sup>21</sup>. L’idea di *salvezza dal tempo* sembra dunque delineare un terreno comune.

Secondo Puech fu la propensione eccessivamente «amorale» degli gnostici a provocare nel filosofo la necessità di un distacco:

Plotino accusa gli gnostici non solo di non avere una  
dottrina concernente la virtù, ma anche di essere dediti  
all’immoralità.<sup>22</sup>

Non si esclude che esistano anche differenze concettuali ben più profonde fra il pensiero di Plotino e quello degli gnostici, ma, per quel che ci riguarda, ci soffermeremo solamente sulla questione morale. L’accusa d’immoralità ha certamente un fondamento, ma non appare del tutto legittima. Alcuni “gnosticismi” (ad esempio quello dei Carpocraziani) prevedono effettivamente un atteggiamento “libertino” in vista della necessità di liberarsi della materia. Tale atteggiamento si basa sulla progressiva estinzione

---

<sup>20</sup> H. Jonas, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., p. 927.

<sup>21</sup> Ivi, p. 926.

<sup>22</sup> C.-H. Puech, *Plotino e gli Gnostici*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 135.

delle riserve carnali a mezzo degli atti più dissoluti; ma questa pratica, in un'ottica gnostica, è orientata a uno scopo preciso: la mortificazione del corpo in quanto prigionia dell'anima. La liberazione dell'anima è la premessa per giungere alla piena e reale conoscenza di sé. La *gnosi* è esattamente questo genere di conoscenza. L'amoralità degli gnostici si basa su una concezione più "alta" del destino umano (o del destino dei soli gnostici), che travalica la realtà materiale e temporale. La morale, costruzione di un mondo fallace, non può intaccare in alcun modo il destino dello gnostico, poiché la sua vera natura è posta al di là del mondo temporale. Nell'apparente immoralismo connesso alla dissipazione sessuale si cela in realtà il tentativo di attuare un perpetuo distacco del *pneuma* dal corpo; la posta in gioco è lo scioglimento della mescolanza di Bene e Male posta a fondamento del mondo e dell'uomo. A riprova di ciò, come possibilità alternativa al raggiungimento del medesimo scopo, essi concepiscono il percorso opposto a quello libertino – l'ascetismo:

Dalla vigile astinenza si arriva fino alla più dura ascesi, ossia all'estremo opposto di quel libertinismo. Per quanto contraddittorio possa sembrare, tuttavia entrambe le forme sono conseguenze legittime dello stesso principio.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> H. Jonas, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., p. 281.

Da una prospettiva morale, il fatto che lo gnosticismo possa prevedere nella propria dottrina due strade assolutamente opposte appare contraddittorio. Ma per capire a fondo quello che Puech e Jonas chiamano “atteggiamento gnostico”, occorre osservare la questione morale alla luce del problema metafisico e cosmogonico che ne costituisce il fondamento. Il problema principale è che *questo* mondo ha avuto origine da un errore, anzi è esso stesso un errore, giacché deriva da una volontà imperfetta o addirittura malvagia, certamente ignorante, e da un gesto arbitrario o sadico. Dalla tragedia primordiale deriva la propensione naturale degli gnostici al totale discredito verso tutto il creato e, in un certo senso, verso la comune logica della coerenza; il fine ultimo è il ricongiungimento con la vera natura delle cose. Sotto questo rispetto, lo gnosticismo sembra assai poco teoretico; come atteggiamento fondato sull'*esperienza*, sembra avvicinarsi – più che a una religione ortodossa o a una filosofia – alla mistica. Serge Hutin individua l'«idea fondamentale» che caratterizza tutte le gnosi in un problema e in una conseguente pratica mistici: «un elemento divino si è smarrito nelle regioni inferiori; si tratta di recuperare questo elemento divino impantanato nella materia»<sup>24</sup>. Il fondamento gnostico non risiede in un'istanza fideistica, ma piuttosto nella necessità di una *pratica* – il distacco dal mondo. In riferimento all'esistenza fittizia nel mondo, imposta da una volontà inferiore, non esiste legge cui lo gnostico debba sottomettersi:

---

<sup>24</sup> S. Hutin, *Lo Gnosticismo. Culti, riti, misteri* [1958], tr. it. di P. Faccia, Mediterranee, Roma 2007, p. 49.

La “legge”, cioè l’essenza di ogni ordinamento morale terreno, è stata introdotta dalle potenze *mondane* per asservire la libertà umana, per l’esercizio più completo, interiore, del loro dominio.<sup>25</sup>

Dunque il rapporto con la questione morale – che sia improntato sull’indifferenza (seguendo l’esempio di Simon Mago), sull’ascesi (come nel caso di Marcione) o sul libertinismo (associato principalmente alla scuola di Carpocrate) – è secondario; il principio gnostico muove in ogni caso dalla ribellione nei confronti della finitudine del mondo terreno, luogo di reclusione dell’anima ultraterrena, e della legge che ne determina l’ordine. È forse per questo che alcuni scrittori contemporanei hanno denunciato con preoccupazione la possibilità di un ritorno dello gnosticismo; il principio gnostico sarebbe infatti socialmente eversivo e in alcuni casi persino rivoluzionario<sup>26</sup>.

#### **1.4 Gnosi e modernità**

La prassi gnostica muove in direzione di una liberazione dal mondo materiale e temporale; quest’atto può essere chiamato “uscita dal mondo” o, con le parole di Jonas,

---

<sup>25</sup> H. Jonas, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., p. 324.

<sup>26</sup> Per queste interpretazioni, rinviamo al par. 1.5.

*de-mondizzazione*. Secondo il filosofo tedesco, a muovere il sentimento gnostico è essenzialmente una «tendenza demondizzante»<sup>27</sup>. Alla luce di quanto detto sinora, una simile interpretazione non sorprende, ma può stupire l'utilizzo (apparentemente decontestualizzato) del linguaggio di uno dei più importanti filosofi del Novecento, Martin Heidegger. Certo non è opportuno osservare quest'associazione con indifferenza o imputarla a una scelta casuale; qui, in realtà, Jonas, ben più esplicitamente di Puech, ha avvalorato la tesi di una corrispondenza fra i concetti gnostici e il linguaggio filosofico.

Secondo Jonas lo gnosticismo è come un germe estraneo introdotto nel corpo ellenistico e ciò autorizza a parlare di un “atteggiamento gnostico” senza espliciti riferimenti di carattere storico. Alla base dello gnosticismo ci sarebbe dunque un'inclinazione esistenziale, da cui deriva, almeno in parte, una caratteristica *Weltanschauung*:

Se in tal modo intendiamo questa realtà a partire dal suo fondamento come atteggiamento esistenziale e, per questo, come interpretazione ontologica originaria, allora essa si indirizza, in questa collocazione fondamentale, a un ambito di testimonianze che, per ampiezza e differenziazione contenutistica, va molto oltre ogni possibilità di classificazione meramente storico-

---

<sup>27</sup> H. Jonas, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., p. 23.

materiale [...] e che dimostra la sua unità solo in riferimento a un'esperienza fondamentale identica<sup>28</sup>.

D'altra parte la "filosofia gnostica" rivelerebbe al suo interno degli "schemi" ben precisi:

Si tratta delle seguenti forme: la distanza del mondo da Dio (schema della distanza), la chiusura e l'accerchiamento del mondo (schema del guscio o della caverna), la prigionia dell'uomo nel mondo (schema della "profondità" o del "qui") e la sua perdita in esso (schema del labirinto o della molteplicità), il sé amondano (schema della negatività o dell'isolamento puntuale), il carattere ultramondano di Dio (schema del "superiore", dell'"esterno" o del "là"). Oltre a ciò, abbiamo ottenuto anche le direzioni di questo movimento, poste in questi schemi e costituenti il loro nesso, ossia caduta, sprofondamento, perdita dell'origine e risalita mediante il processo inverso [...]. Questo "schematismo" ci offre [...] non solo l'articolazione fondamentale della visione ontologica gnostica, ma, allo

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 119.

stesso tempo, la completa forma embrionale di ogni sua  
formazione mitologica<sup>29</sup>.

Jonas ha qui delineato una sorta di “sistema” gnostico che può assumere diverse forme mitologiche, ma che permette anche una traduzione filosofica. Nel linguaggio heideggeriano, il mito gnostico si configura come «storia della “mondizzazione” dell’essere»<sup>30</sup> e la prassi gnostica della salvezza come “demondizzazione” esprime la fuoriuscita dalla “gettatezza” della vita nel mondo<sup>31</sup>. Jonas ha posto così le basi per una vera e propria traduzione dello gnosticismo in chiave heideggeriana.

Nel capitolo conclusivo del testo, *Parerga sulla gnosi*, l’autore radicalizza la sua interpretazione. Qui Jonas sostiene che il moderno esistenzialismo, coi suoi risvolti nichilistici, attua una frattura fra uomo e mondo da cui origina un dualismo molto simile a quello che caratterizza lo gnosticismo. Tale convergenza tra fenomeni cronologicamente distanti determinerebbe la loro somiglianza. Da questo punto di vista il moderno esistenzialismo nichilistico appare come una forma di gnosticismo. Per soprammercato, egli sostiene l’idea che il principio gnostico rappresenta la via d’uscita dal cortocircuito nichilistico. Le risposte ai problemi posti dal “vuoto” del nichilismo contemporaneo sarebbero custodite all’interno delle antiche categorie gnostiche, gli uni e le altre essendo l’effetto della medesima *Weltanschauung*. Dal dualismo uomo-mondo

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 358.

<sup>30</sup> Ivi, p. 357.

<sup>31</sup> Ivi, p. 156.

consegue per Jonas la scissione tra il mondo e Dio, nel senso che essa ne costituisce il «fondamento teoretico»<sup>32</sup>. La frattura esperenziale-esistenziale del nichilismo rimanda dunque a una frattura di tipo teologico fra il “vero” Dio e il mondo e sfocia nel dissidio antropologico fra *pneuma* e *psyché*, fra Spirito e Anima. Quest’ultima distinzione è fondamentale al fine di delimitare la vera *possibilità* dello gnosticismo; il *pneuma* è infatti l’unico elemento ultramondano capace di provocare un’“elevazione estatica della coscienza”<sup>33</sup>, cioè un’esperienza capace di trascendere anche la *psyché*, la quale è indissolubilmente legata alla materia (*hyle*). Nichilismo e gnosticismo condividono così un’idea negativa del cosmo, della natura e del mondo. A differenza del nichilismo, tuttavia, lo gnosticismo pone una *possibilità* al di là del mondo e la rintraccia nell’interiorità umana – nel *pneuma*.

Nel colloquio di Messina del 1966, organizzato dal professor Ugo Bianchi per discutere il problema delle origini dello gnosticismo, Alessandro Bausani afferma che

[...] una gnosi non può non nascere in un determinato tipo di cultura religiosa tradizionale quando si raggiunga un determinato punto critico del suo sviluppo<sup>34</sup>.

Essa, infatti,

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 1091.

<sup>33</sup> Ivi, p. 249.

<sup>34</sup> A. Bausani, *Lecture iraniche per l’origine e la definizione tipologica di gnosi*, in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, a cura di Ugo Bianchi, Brill, Leiden 1967, p. 253.

non è mai una relazione tradizionale né nazionale ma si presenta in epoche di crisi delle grandi religioni ed ha valori universali<sup>35</sup>.

Se i valori universali della gnosi si presentano in periodi di crisi dei valori e delle religioni tradizionali – come un’invasione barbarica che irrompe nel periodo di crisi di un impero – allora il XXI secolo, in cui il nichilismo dilaga su scala planetaria, appare il contesto ideale per un “ritorno” dello gnosticismo.

### **1.5 “Nuovi gnostici” e “nuovi eresologi”**

Il lavoro di Jonas, che tuttavia non è stato esente da critiche, ha mostrato una nuova e peculiare via di ricerca: lo gnosticismo non è più solamente un fenomeno religioso storicamente tramontato, ma contiene al suo interno elementi per così dire “eterni”. I concetti comuni a tutte le forme di gnosticismo richiamano le posizioni che caratterizzano il fenomeno più importante dell’età contemporanea: il nichilismo. Alcuni autori, accogliendo implicitamente questa indicazione, hanno rinvenuto nelle profondità del pensiero e della politica moderni la sotterranea presenza del principio gnostico. Tuttavia,

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 252.

esso ha assunto un valore opposto rispetto a quello suggerito da Jonas, in quanto non indica più la possibilità di salvezza in un'epoca di dissoluzione, ma, al contrario, si identifica senza residui con la stessa dissoluzione. Il ragionamento risulta pertanto invertito: il principio gnostico non si è manifestato nella modernità in seguito alla crisi del Cristianesimo, ma ne è stato la causa. Quest'idea ha aperto uno scenario simile a quello che caratterizzò il II secolo, in cui sant'Ireneo braccava gli gnostici eretici in nome dell'ortodossia; similmente, a cavallo fra il XX e il XXI secolo, i "nuovi gnostici" e i "neo-gnostici"<sup>36</sup> sono accusati di propugnare idee pericolose e sono osservati con preoccupazione. Così quelli che si potrebbero definire i "nuovi eresilogi" annunciano l'esistenza di un "nuovo gnosticismo" e di "nuovi gnostici".

I maggiori sostenitori dell'esistenza di un principio gnostico nell'era contemporanea sono perlopiù appartenenti all'*entourage* cristiano-cattolico. Muovendo dall'idea jonasiana, secondo cui esiste un principio gnostico organicamente connaturato al pensiero contemporaneo, essi tendono però a valutarlo alla stregua di un principio che promuove la dissoluzione o addirittura l'avvento dell'Anticristo. Diverse pubblicazioni degli ultimi anni (dai titoli spesso emblematici) problematizzano questo tema<sup>37</sup>. D'altra

---

<sup>36</sup> Dobbiamo questa distinzione a Massimo Introvigne, il quale nel suo *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Varese 1993, sostiene che per "neo-agnosticismo" si debba intendere «l'insieme delle tendenze filosofiche, politiche, scientifiche, letterarie, psicologiche e religiose che negli ultimi secoli sono state ricollegate [...] allo gnosticismo antico» [p. 23] e per "nuovo gnosticismo" «l'insieme delle organizzazioni magico-religiose che, a partire dalla fondazione della Chiesa Gnostica da parte di Jules Doinel a Parigi nel 1890, si sono proposte il "risveglio" delle scuole gnostiche antiche» [p. 24].

<sup>37</sup> Riporteremo solo alcuni esempi: Emanuele Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1991; il già citato Massimo Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, cit.; Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, Milano 1978; e Maurizio Blondet che nel suo *Gli "Adelphi" della dissoluzione*, ravvisa l'esistenza di una *petite bande* di neo-agnosticici legati alla

parte il pericolo gnostico è spesso associato a quello marxista, dal momento che entrambi tendono a scontrarsi con i principi della religione cristiana<sup>38</sup>. Senza soffermarci sull'attendibilità di queste affermazioni, sembra comunque utile isolare gli elementi che compongono l'"anatema" di gnostico. Maurizio Blondet afferma che Siri ritenne opportuno fondare una rubrica dal titolo *Gnosis* per rilevare «la sotterranea presenza dello gnosticismo nel pensiero moderno, impropriamente detto "laico" e "razionalista»<sup>39</sup>. Uno degli autori di questa rubrica è Piero Vassallo, il quale

[...] allinea «saggi sullo Hegel neognostico svelato da Rosenkranz, su Heidegger, Sartre, Guénon, Jung, Thomas Mann, Leopardi, Zolla, Quinzio, Marcuse, Jünger, Evola, Jonas»<sup>40</sup>.

La categoria "neognostica" accomuna insomma autori di ogni genere. È la radicalizzazione dell'idea da cui siamo partiti: si afferma infatti l'esistenza di una "tradizione" sotterranea che da Hegel passa per Leopardi e giunge fino a Guénon ed Evola, toccando Sartre, Thomas Mann e Jünger. In effetti, la leggerezza con cui Introvigne definisce Elémire Zolla "neo-gnostico"<sup>41</sup> è emblematica e lascia intendere che

---

nota casa editrice. Fra i tanti autori appartenenti a questo presunto gruppo esoterico è menzionato anche il nostro Guido Ceronetti.

<sup>38</sup> Blondet parla addirittura di «post-marxismo gnostico» (*Adelphi della dissoluzione*, cit., p. 115).

<sup>39</sup> Ivi, p. 114.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Il testo di Vassallo da cui è tratta la citazione è *Ritratto di una cultura di morte – I pensatori gnostici*, M. D'Auria, Napoli 1994, p. 9.

<sup>41</sup> M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, cit., p. 213.

tale categoria sia in certo modo collaudata; sotto di essa troviamo collocati, fra gli altri, anche i nomi di Ioan Petru Culianu, Emil Cioran e Guido Ceronetti. Ciò non toglie che tale categoria appare a tratti poco definita e contraddittoria rispetto all’“atteggiamento gnostico” teorizzato da Jonas e Puech.

Samek Lodovici, per esempio, afferma che è possibile rinvenire la presenza del principio gnostico nella moderna tendenza all’affermazione dell’uguaglianza:

In quel desiderio di uguaglianza [...] ritorna l’antico e mai sopito rifiuto gnostico della condizione finita, una condizione di tensione perché l’io singolare, effetto della caduta all’origine, non può per forza di cose essere il tutto e aborrisce da questa sua condizione di frammento. Solo negandosi come io potrà ritornare nell’unità perfetta del pleroma, cessare di essere parte per ritornare ad essere totalità<sup>42</sup>.

Passando in rassegna una serie di vizi contemporanei come “la nudità”, “l’uso delle droghe”, etc., l’autore ne adduce la causa scatenante al principio gnostico; e conclude:

---

<sup>42</sup> E. S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 155.

Nell'attacco alla famiglia di cui la comune è l'ultimo atto, l'uguaglianza totale dei membri ha realizzato, almeno surrogatoriamente, il grande desiderio di non essere più finiti, di essere Dio. Il senso profondo della rivoluzione sessuale si svela, infatti, così: siamo così eguali, siamo così perfettamente fungibili l'uno per l'altro che non siamo più due, o molti, ma *uno solo*<sup>43</sup>.

Lodovici ritiene che dietro il desiderio di sopprimere le differenze, di destrutturare l'individuo e introdurre una forma radicale di condivisione – principi che secondo l'autore animerebbero anche lo spirito rivoluzionario – si celi il rifiuto gnostico della finitezza temporale, necessario al ricongiungimento pleromatico.

Questa tesi non è scevra di contraddizioni, giacché, semmai, l'atteggiamento gnostico dovrebbe tendere in direzione inversa. Lo gnostico rifiuta il mondo temporale in quanto finito e si concepisce come un'entità di un altro mondo, ontologicamente *diversa* rispetto all'intero creato. Lodovici sembra non tenere conto di uno dei principi cardinali dello gnosticismo, vale a dire la netta distinzione fra la realtà temporale (improntata al principio maligno e per ciò stesso costitutivamente negativa) e quella atemporale e trascendente (che rappresenta la "vera Vita"). Finché si trova nel mondo, lo gnostico non può avere alcun interesse a eliminare le differenze rispetto agli illici e agli psichici, al

---

<sup>43</sup> Ivi, p.156.

contrario tenderà a renderle più evidenti. L'anticipazione (*eschaton*) dell'esperienza pleromatica assume un carattere mistico-contemplativo. Per conseguenza l'elemento sociale rappresenta la quintessenza del Male, giacché, come abbiamo visto, il corpo è un carcere corporeo e il mondo un carcere temporale: si tratta di anticipare la fuoriuscita dall'uno e dall'altro.

Ma il reale motivo che spinge questi autori a paventare il “ritorno dello gnosticismo” dev'essere un altro:

[...] ci troviamo di fronte ad una *nuova gnosi* [...]. Una gnosi che conserva in sé dell'antica tutta la pretesa di *spiegare* il cristianesimo (ed eventualmente di purificarlo)<sup>44</sup>.

Il problema è dunque quello di preservare i valori del cristianesimo ortodosso. Essi alimentano “le radici cristiane della cultura occidentale” e rischiano di essere compromessi dal contagio gnostico. Questo spiega il “caso” Ceronetti. Il suo rapporto al cristianesimo è sintetizzato nelle righe che seguono:

---

<sup>44</sup> E. S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 14.

[...] la mia vicinanza al cristianesimo è eretica. O  
meglio gnostica. Sono per un Cristo meno  
palpabile e reale di quello che si vede in giro.

Riguardo al ruolo del Cristianesimo nella modernità egli afferma:

Il suo sfaldamento apre scenari nuovi. Le eresie stanno di  
nuovo alzando la testa, specialmente quella più temuta  
dalla Chiesa: la catara, dualista e manichea<sup>45</sup>.

Qui Ceronetti sembra avallare implicitamente le idee dei “nuovi eresiologi”, ponendosi dalla parte delle eresie e contro la Chiesa. Ma di fronte a una personalità così complessa e sottilmente ironica è opportuno cautelarsi. Sembra anzitutto necessario un approfondimento del suo rapporto con lo gnosticismo – o con la *gnosi* – e con gli altri presunti “neo-gnostici”. Essendo la lista degli “eretici” cospicua, ci limiteremo a una ristretta cerchia di autori, che sono altrettanto sodali di Ceronetti. Emil Cioran, Elémire Zolla e Ioan Petru Culianu.

---

<sup>45</sup> Antonio Gnoli, *Il poeta, scrittore e marionettista parla di sé, del sacro e del male*, la Repubblica, 17 Marzo 2013.

# 1. Emil Cioran: gnosticismo e immanenza

## 2.1 L'incontro

Ecco i pensieri che mi piacciono: *“L'uomo fa la storia; a sua volta ne è disfatto. Ne è l'autore e l'oggetto, l'agente e la vittima. Ha creduto fin qui di dominarla; ora sa che gli sfugge, che si sfoga nell'insolubile e nell'intollerabile: un'epopea demente, il cui punto d'arrivo non implica nessuna idea di finalità.”*

Pare uno Schopenhauer [il refuso è nell'originale] ritrovato. È di Cioran<sup>46</sup>.

Ceronetti introduce così l'incontro con Emil Cioran, avvenuto a Parigi nel 1979 dopo una lunga corrispondenza che proseguirà ben oltre questa data. Il filosofo rumeno era ancora uno sconosciuto in Italia: di lì a poco sarebbe stata pubblicata la prima versione italiana di un testo di Cioran con la prefazione di Ceronetti<sup>47</sup>. Cioran arricchirà l'edizione francese del *Silenzio del corpo* con una “lettera all'editore”. Entrambi descrissero questo

---

<sup>46</sup> G. Ceronetti, *Cioran, misantropo appassionato*, in *La Stampa*, 286, 16 Dicembre 1979.

<sup>47</sup> Id., *Cioran, lo squartatore misericordioso*, in E. M. Cioran, *Squartamento* [1979], tr. it. di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2004, pp. 11-19.

incontro. L'uno definì l'altro un *misanthropo*, ma parlando di sé stessi, in altri luoghi, essi smentiscono questa etichetta: Ceronetti si definisce un filantropo e Cioran confessa di “amare profondamente la vita”. Entrambi possono essere definiti pessimisti, nichilisti, irrazionalisti, etc.; ma, per dei funamboli del pensiero come loro, ogni forma di categorizzazione è sempre fuorviante. Ciò che si può affermare, con un certo margine di certezza, è che fra i due sussiste una certa vicinanza concettuale. Sergio Quinzio, esegeta biblico ed amico di Ceronetti, non è esattamente di questo parere:

Dicono che sei il Cioran italiano? Paragonato al tuo il linguaggio di Cioran mi sembra irrigidito in tesi, voluto. Cioran non avrebbe bisogno dei tuoi innumerevoli filtri e vocabolari, non saprebbe tradurre la Bibbia né muovere le marionette.

E aggiunge:

Forse il rimpianto gnostico della luce perduta, e che solo la parola può evocare, ti ha impedito di vivere, e forse per

essere poeti bisognerebbe amare la vita, per deludersene  
indefinitamente fino alla morte<sup>48</sup>.

Non bisogna trascurare il fatto che, per quanto Ceronetti ammiri il lavoro di Quinzio, i due si sono trovati spesso in disaccordo; quell'accento di Quinzio al "rimpianto gnostico" di Ceronetti lascia intuire uno dei motivi della discordia<sup>49</sup>. L'opinione di Quinzio deve dunque essere soppesata, ma costituisce un documento interessante per comprendere l'opinione socialmente condivisa sulla vicinanza stilistica fra Ceronetti e Cioran. I due autori, vicini stilisticamente e prossimi intellettualmente, possono essere accomunati dalla tensione gnostica che si percepisce nelle loro opere. Cercheremo dunque di mettere in luce le somiglianze e, soprattutto, le differenze sulla base di uno sfondo teoretico affine: lo gnosticismo.

## 2.2 Il funesto demiurgo

---

<sup>48</sup> Le due citazioni prese in esame sono estratte da una lettera di Quinzio a Ceronetti e riportate da Medail Cesare in *Ceronetti: Il mio catalogo del Novecento*, Corriere della Sera, 30 Maggio 1999. La lettera è custodita nel Fondo Guido Ceronetti.

<sup>49</sup> Ci occuperemo di questo argomento nel quarto capitolo.

Se si eccettuano alcuni casi aberranti l'uomo non è propenso al bene: quale dio ve lo spingerebbe? È costretto a vincersi, a farsi violenza, per poter compiere il sia pur minimo atto non inquinato dal male. Quando vi riesce, ogni volta egli provoca, umilia il suo creatore<sup>50</sup>.

Queste parole costituiscono l'incipit di un testo di Emil Cioran dal titolo emblematico – *Le mauvais démiurge*. La prossimità dell'autore all'immaginario gnostico è evidente: il demiurgo è il dio creatore originariamente malvagio, da cui l'uomo (in quanto sua creazione) eredita una naturale propensione al male. Il “male” che dimora nell'uomo rappresenta un pallido riflesso, una misera parte, del principio che l'ha generato; ne consegue, per l'uomo, un'esenzione dalla colpa:

Di che siamo colpevoli, se non di avere seguito più o meno servilmente l'esempio del creatore? La fatalità che fu la sua, ben la riconosciamo in noi: non per nulla siamo venuto fuori dalle mani di un dio infelice e cattivo, un dio maledetto<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> E. M. Cioran, *Il funesto demiurgo*[1969], tr. it. di I. G. Fiori, Adelphi, Milano 2006, p. 11 .

<sup>51</sup> Ivi, p. 13.

La colpa, semmai, è ascrivibile al creatore, che per ciò stesso «ci dispensa anche dai rimpianti, poiché ha preso su di sé l'*iniziativa* dei nostri insuccessi»<sup>52</sup>. L'uomo, in Cioran, appare dunque vittima inconsapevole di un processo cosmogonico improntato di per sé al maligno. Da quest'idea del principio creatore, e del suo prodotto, consegue un'idea del tutto peculiare del bene – esso rappresenta «ciò che fu o sarà, ciò che mai è»<sup>53</sup>. Questa definizione affaccia una nodale questione ontologica: il bene sembrerebbe associato ad un principio temporale – in quanto “ciò che fu o sarà, ciò che mai è” si conforma ad un oggetto perennemente diveniente; il male, viceversa, assumerebbe un carattere atemporale. Il bene, afferma l'autore poco più avanti, «non può essere *attuale*, né sussistere di per sé»<sup>54</sup>. Questa concezione del bene sembra convergere con quella di Ceronetti, il quale, in un suo testo, afferma – invertendo la massima agostiniana – che il bene non è altro che *diminutio mali*<sup>55</sup>. Sembra insomma profilarsi una sorta di ontologia luciferina, in cui il male predomina originariamente sul bene:

Timido, sprovvisto di dinamismo, il bene è inadatto a diffondersi; il male ben altrimenti intraprendente, vuole trasmettersi e vi riesce perché possiede il duplice

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 14.

<sup>53</sup> Ivi, p. 11.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, Adelphi, Milano 2009, p. 91: «Non regge la dottrina rinsecchita della teologia ufficiale cattolica del male come *privatio boni*, mentre regge, con qualche vacillare sulle gambe, l'idea del bene come *diminutio mali*». Non si deve sottovalutare l'espressione “con qualche vacillare sulle gambe”, che mostra una maggiore cautela da parte di Ceronetti rispetto alla ben più radicale prospettiva cioraniana.

privilegio d'essere fascinatore e contagioso. Perciò, facilmente si vede estendersi, uscire da sé, un dio cattivo piuttosto che un dio buono.<sup>56</sup>

Sotto questo rispetto, il filosofo rumeno sembra opporsi all'atteggiamento gnostico, che di contro identifica il male con un principio (o un'emanazione) inferiore al bene. Ma, come spesso accade, l'opposizione è solamente l'aspetto visibile di un dissidio più profondo. Ciò che conduce lo gnostico all'affermazione della superiorità del bene sul male è la prospettiva dualista che oppone il mondo trascendente al mondo materiale. Si potrebbe allora supporre che la filosofia di Cioran non avverta le tensioni mistiche che caratterizzano il pensiero gnostico<sup>57</sup>. Ceronetti non è di questo parere:

Via mistica, senza dubbio... Cioran l'ebbe in comune con Samuel Beckett [...] e con lo straordinario scopritore Culianu [...]. Eliade non era un negatore, Ionesco non fu coraggioso abbastanza: geniali, non sono dei *mistici*... Cioran e Beckett lo sono. La loro negazione radicale della salvabilità dell'uomo apre uno spazio di calma, in questa nostra invivibile gabbia di scimmie pigiate e malate<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> E. M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 18.

<sup>57</sup> Cfr. *infra*, par. 1.3.

<sup>58</sup> G. Ceronetti, *Cioran Addio*, in Id., *Cara incertezza*, Adelphi, Milano 1997, p. 244.

Nella totale negazione dell'uomo come "Dio falso" ed il "più falso degli idoli"<sup>59</sup> – idea peraltro rivendicata da Ceronetti stesso a più riprese – l'autore rinviene la via mistica di Cioran, poiché questa prospettiva presuppone una concezione dell'essere umano che rimanda al mito gnostico della creazione: l'uomo è un "prodotto di una prevalenza della Tenebra"<sup>60</sup>. D'altra parte, la "mistica" di Cioran non si mostra solamente nella concezione mitica della negatività dell'uomo:

Grazie all'estasi – il cui oggetto è un dio *senza attributi*, un'*essenza* di dio – ci si innalza verso una forma di apatia più pura di quella dello stesso dio supremo, e se ci si immerge nel divino, non si è per questo meno al di là di ogni forma della divinità. E' questa la tappa finale, il punto d'arrivo della mistica, il punto di partenza essendo la rottura col demiurgo, il rifiuto di continuare a frequentarlo e di applaudire alla sua opera<sup>61</sup>.

Se è possibile, mediante un'esperienza estatica, attingere all'"*essenza* di dio" – che trascende il dio di questo mondo – allora perché l'autore sostiene la superiorità del male sul bene? La gnosi, come abbiamo osservato, è costituita da una fase teoretica, quella della *visione*, e da una fase pratica – l'*ascesi*. Ma in Cioran questa seconda fase appare

---

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Ivi, p. 245.

<sup>61</sup> E. M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 16.

arginata dalle mura della necessità, che impediscono la fuoriuscita dal campo teoretico – con ciò, la fase ascetica rimane nel mero campo delle *possibilità*. Ora diviene più chiara la sua “ontologia luciferina”. Da un punto di vista pratico, la trascendenza è bandita e, per tal motivo, l’autore rimane ancorato ad un’idea immanente della realtà. Da questa postazione, il bene “non è mai” – in quanto non è mai raggiungibile – ma “fu” in un passato mitico e “sarà” nel *post mortem*. Il campo ontologico cioraniano rimane insomma appiattito sulla vita “terrena”. Ciò rende la morte un limite invalicabile e, per ciò stesso, l’indiscussa protagonista delle sue superfetazioni. Non si tratta di un “metodo” filosofico, ma della coscienza di un fallimento. In questo senso, il soggetto della prosa cioraniana è, in una prima fase, il *fallito* ed il suo oggetto è la *morte*. Il fallito è *colui che sa tutto*<sup>62</sup> e il fallimento «comporta un carattere positivo *nell’ordine metafisico*»<sup>63</sup>. Esso esprime l’impossibilità dell’ascesi mistica. Più radicalmente di Ceronetti, che si definisce un “asceta *raté*”<sup>64</sup>, Cioran si identifica con il fallito. Cosciente della sua condizione, il fallito non può mutare natura – «se fosse possibile mutare natura, diventare qualcun altro, si farebbe immediatamente parte degli eletti»<sup>65</sup> – né vuole farlo, giacché «un vizio innato è migliore di una virtù acquisita»<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Id., *Lacrime e santi* [1986], tr. it. di S. Stolojan, Adelphi, Milano 2002, p. 76.

<sup>63</sup> Id., *Il funesto demiurgo*, cit., p. 122.

<sup>64</sup> G. Ceronetti, *Il silenzio del corpo. Materiali per studio di medicina*, Adelphi, Milano 1979, p. 203.

<sup>65</sup> E. M. Cioran *Il funesto demiurgo*, cit., p. 74. Gli “eletti” corrispondono ai “pneumatici” del linguaggio gnostico.

<sup>66</sup> Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 113.

L'unica possibilità per il fallito è quella di trarre piacere dai propri dolori, sublimare la disperazione fino all'estasi lirica affinché essa possa tramutarsi in *amore* – il mezzo estetico che conduce alla salvezza. Ma lo scetticismo cioraniano perviene ad una tragica domanda: «chi può essere capace di tanto amore?»<sup>67</sup>.

Rimane così una sola via percorribile – l'immersione nella realtà materiale:

[...] spinta all'estremo, la percezione del vuoto coincide con la percezione del tutto, con l'*ingresso* nel tutto. Si comincia finalmente a *vedere*, non si va più a tentoni, si è più sicuri, più forti. Se c'è una possibilità di salvezza fuori dalla fede, si deve cercarla nella facoltà di *arricchirsi* al contatto con l'irrealtà.

[...] Senza di essa [l'esperienza del vuoto, n.d.r.], nessun rimedio all'infermità di essere, nessuna speranza di poter reintegrare, non fosse che in alcuni rapidi istanti, la dolcezza di prima della nascita, la luce della pura anteriorità<sup>68</sup>.

L'autore sostiene la possibilità di raggiungere l'estasi pleromatica “per difetto”; giungendo alla consapevolezza della totale vacuità del mondo, si può intravedere una luce

---

<sup>67</sup> Id., *Al culmine della disperazione* [1934], tr. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano 2003, p. 148.

<sup>68</sup> Id., *Il funesto demiurgo*, cit., p. 114.

al di là di esso. Traducendo in chiave gnostica le sue parole, si evince la necessità di reintegrare un bagliore divino che precede il tempo – “la luce della pura anteriorità” – e una flebile e temporanea speranza di riuscirvi – “si comincia finalmente a *vedere*, non si va più a tentoni, si è più sicuri, più forti”. Se la corrispondenza fra il pensiero di Cioran e l’immaginario gnostico può considerarsi fondata, allora la “pura anteriorità” non può rappresentare altro che il *pleroma* e quel ritorno «al gorgo del cominciamento del mondo»<sup>69</sup>, che caldeggia altrove, descriverebbe il percorso estatico che conduce al distacco del pneuma dal corpo ed all’*uscita dal mondo*. Ma tale obiettivo, in Cioran, è raggiungibile solo per “alcuni rapidi istanti”, e dunque l’ascesa è solo temporanea; ed è proprio la temporaneità a non permettere la liberazione agognata. Il percorso estatico è dunque interrotto dalla consapevolezza della necessità immanente; ciò determina una tragica conseguenza: la *caduta dal tempo*.

### 2.3 La caduta dal tempo

Una volta giunto a questo stadio, l’uomo ha “trasceso” la figura del fallito – egli è divenuto un *decaduto*:

---

<sup>69</sup> Id., *Al culmine della disperazione*, cit., p. 106.

Il decaduto non ha niente a che vedere con il fallito, e fa piuttosto pensare alla vittima di una forza soprannaturale, come se una potenza malefica si fosse accanita contro di lui e avesse preso possesso delle sue facoltà<sup>70</sup>.

L'oggetto di riflessione del decaduto non è la morte, ma la caduta:

Lo spettacolo della decadenza prevale su quello della morte: tutti gli esseri muoiono; soltanto l'uomo è *chiamato* a decadere. Egli è in bilico rispetto alla vita (come la vita, del resto, lo è rispetto alla materia). Più si allontana da essa, sia innalzandosi sia cadendo, più si avvicina alla propria rovina. Che giunga a trasfigurarsi o a sfigurarsi, in entrambi i casi erra<sup>71</sup>.

L'uomo appare dunque condannato – in quanto *chiamato* da una “forza soprannaturale” o da una “potenza malefica” – alla caduta poiché il suo tentativo di “innalzarsi” al di fuori del mondo fallisce; egli si trova così gettato nello spazio della “cattiva eternità”<sup>72</sup> – posta, non al di sopra ma, *al di sotto* del tempo. Il tentativo di negare

---

<sup>70</sup> Id., *La caduta nel tempo* [1964], tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004, p. 130.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 124.

la vita rimane una chimera, sia “trasfigurandosi” che “sfigurandosi”. Lo spazio metafisico dell’atemporalità gli è negato – egli si trova gettato nello spazio della *temporalità perduta*:

Se non *senso* il tempo, se nessuno ne è più distante di me,  
in compenso lo conosco, lo osservo senza posa: esso  
occupa il centro della mia coscienza<sup>73</sup>.

Ci troviamo nello stadio della *coscienza del tempo*. Ma questa consapevolezza rappresenta solamente una seconda condanna, propaggine della condanna alla mortalità che afflisse l’uomo primordiale. Essa conduce solamente alla *noia*, cioè alla

nostalgia inappagata del tempo, impossibilità di riafferrarlo e di inserirvisi, frustrazione di vederlo scorrere lassù, al di sopra delle nostre miserie. Aver perduto insieme l’eternità e il tempo! La *noia* è la rimuginazione di questa duplice perdita<sup>74</sup>.

Infine, trovandosi in una postazione mediana fra l’eternità e la condizione temporale, l’uomo diviene un *apolide* dell’esistenza – un *apolide metafisico*. La figura

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 130.

dell'*apolide* rappresenta l'immagine dell'impossibilità di fuoriuscire dalla condizione temporale e tenebrosa che costituisce l'essere nel mondo.

Cioran si rivela così una sorta di eretico dello gnosticismo, in quanto nega la *possibilità* di raggiungere il bene, affermando piuttosto la necessaria onnipresenza del male.

#### **2.4 L'apolide metafisico e il Filosofo Ignoto: fra la Luce e la Tenebra**

L'*apolide* rappresenta l'ultima figurazione del percorso metafisico descritto da Cioran. Non è un caso che l'autore, in seguito ad alcune complicate vicissitudini politiche<sup>75</sup>, si trasferì a Parigi senza mai ottenere la cittadinanza – divenendo, per l'appunto, un apolide. Possiamo immaginare un parallelismo fra le vicende storiche di Cioran e il percorso metafisico descritto nelle sue opere, coerente con l'interpretazione gnostica del tempo, per cui la storia rappresenta il riflesso apparente di uno svolgimento mitico e atemporale degli eventi<sup>76</sup>. Nell'opera di Cioran, tuttavia, non si troverà una precisa descrizione del profilo dell'apolide; probabilmente ciò è dovuto alla volontà dell'autore di spezzare ogni legame con il suo passato politico. Anche in questo caso –

---

<sup>75</sup> Per un approfondimento di questi temi rinviamo a M. Petreu, *An infamous past. E. M. Cioran and the rise of Fascism in Romania* [1999], tr. ingl. di B. Aldea, Ivan R. Dee, Chicago 2005.

<sup>76</sup> Cfr. par. 1.3; più avanti approfondiremo la centralità di questa concezione della storia nella filosofia di Ceronetti.

come nella ricerca del sostrato gnostico del suo pensiero, celato dietro il suo linguaggio post-esistenzialista – si richiede un particolare lavoro ermeneutico per disvelare questa nodale figura metafisica e politica, vero lascito cioraniano.

L'apolide è per definizione chi non ha cittadinanza ed è sradicato da ogni substrato culturale e sociale. L'aggettivo *metafisico* indica che il nomadismo cioraniano non è riferito ad un'area geografica specifica, ma alla realtà intera: si tratta dunque di un distacco dal mondo<sup>77</sup>. Alla luce di quanto detto sinora, la figura evocata da Cioran appare inserita in un contesto tipicamente gnostico. Sullo stesso terreno, Ceronetti proietta il Filosofo Ignoto. Le due figure sembrano accomunate da un'idea della realtà, e da una conseguente prassi, del tutto gnostiche. È stata messa in evidenza la concezione negativa del mondo nel pensiero cioraniano; in *Insetti senza frontiere*, che rappresenta in certo senso il “manifesto” del Filosofo Ignoto, Ceronetti scrive:

I confini del Male non c'è calcolo o supertelescopio che possa rivelarli, si confondono con Ciò-che-è (se addirittura non sono l'Essere [...])<sup>78</sup>.

Dalla consapevolezza della coincidenza del Male con l'Essere consegue, ancora una volta, la volontà di uscire dal mondo – dunque di uscire dall'Essere. La prassi che

---

<sup>77</sup> Nei suoi *Quaderni*, Cioran confesserà di sentirsi “*metafisicamente ebreo*”.

<sup>78</sup> G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, cit., p. 112.

conduce verso questa strada è, come abbiamo accennato, quella del nomadismo, che in Ceronetti sembra seguire tappe graduali. Il primo passo è quello dell'alienazione dalla casa:

Chi non ha casa, chi è nato nomade, forse non conoscerà  
mai la malattia mentale<sup>79</sup>.

Altrove, l'autore rafforza questo concetto sostenendo che la modernità conosce una "malattia mentale"<sup>80</sup> molto particolare – l'ossessione della casa:

La casa borghese, fatta di più interni, o anche minima, in edifici fuori misura, iscritta nella sedentarietà, il luogo geloso delle nostre proprietà transitorie, come si afferma trionfalmente negli ultimi due secoli e mezzo, è una delle nostre più perverse e vane ossessioni. Branchi dispersi in smaniosa ricerca di consistenza individuale creata illusoriamente da pareti e da oggetti, ci ustioniamo in affocata ricerca di casa. E la casa è galera a vita [...]. La Fuga è dappertutto, ma la sua impossibilità culmina in tortura mentale. La casa ti abbranca e ti tiene. [...]

---

<sup>79</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., p. 77.

<sup>80</sup> Il concetto di "mente", in Ceronetti, ha di certo un carattere metafisico – da *anima* (ψυχή) – piuttosto che cognitivista o psicoanalitico.

bisogna odiarle sempre, e mai cercarle, mai desiderarle,  
queste dannate case<sup>81</sup>.

La casa rappresenta la prima barriera da superare per poter giungere a quello stato di nomadismo il cui apice rappresenta il distacco dalla realtà materiale.

Un ulteriore tema comune ad entrambi, legato ancora una volta all'idea gnostica della coincidenza del mondo con il male, è il problema della procreazione:

Finché avranno voglia di uccidere, non perderanno il  
gusto di generare<sup>82</sup>.

L'uomo osa permettersi ancora delle crudeltà, quando già  
commette tranquillamente e ripetutamente l'atto più  
crudele di tutti: generare, dare agli orrori della vita esseri  
che non sono e non patiscono dolore<sup>83</sup>.

La questione, afferma Ceronetti, è prettamente morale. Procreare significa emulare il progetto del Demiurgo – ovvero, il progetto delle Tenebre – introducendo, coscientemente, altro male nel mondo:

---

<sup>81</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 36.

<sup>82</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., p. 24.

<sup>83</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 74.

L'immoralità della procreazione lodata come *cosciente* consiste in questo: qui il delitto di *fare un uomo*, d'introdurre altro male e dolore nel mondo, non è compiuto incoscientemente in un'estasi drammatica e nella tenebra della copula, ma è freddamente premeditato, abolendo temporaneamente le cautele abituali, provando e riprovando, fino a scopo raggiunto.

Con il progresso della medicina e l'affinamento degli strumenti tecnici, la perpetuazione del crimine demiurgico è amplificato:

Di peggio c'è la procreazione artificiale, con seme di ghiaccio, dove, senza che il manipolatore e il ventre soggetto inorridiscano di quel che fanno, manca perfino l'esecuzione *a caldo*, la voluptas che attenua un poco<sup>84</sup>.

La creazione è qui non solo cosciente, ma anche freddamente premeditata. Se dalla volontà di rinnegare la procreazione, e dunque l'uomo, si leggesse nel pensiero di Ceronetti una tendenza misantropica si farebbe un grossolano errore; egli stesso, infatti, si definisce in definitiva un inguaribile filantropo – diversamente da Cioran che non cela il suo disinteresse nei confronti dell'uomo e del mondo. Più che in Cioran, il cui

---

<sup>84</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., pp. 28-29.

scetticismo immanentistico conduce ad una disillusione nei confronti della via gnostica di salvezza, in Ceronetti la questione della procreazione rimane fortemente legata alle categorie gnostiche:

Se sei amico della vita devi essere nemico della  
riproduzione umana. Se ami gli esseri umani, guardati dal  
riprodurre la specie. [...] La tenebra è feconda. La luce è  
sterile<sup>85</sup>.

La volontà di non procreazione è legata dunque all'amore nei confronti della "vita" e degli "esseri umani". La "vita" di cui si parla rappresenta la condizione dell'anima fuori dal carcere materiale del corpo. La tenebra è associata al mondo sensibile, la luce al mondo trascendente; la creazione – l'atto demiurgico – appartiene alla Tenebra ed è assente nel mondo della Luce. L'atto di procreazione è dunque un'imitazione demiurgica. Esso rappresenta, per Ceronetti, un doppio crimine: in primis, in quanto condanna un "innocente" alla tenebra e al Male (nonché al tempo); in secondo luogo, perché viene immesso un altro essere malvagio nella natura, per la quale l'uomo non è altro che un "cancro"<sup>86</sup>. Cioran, su questo tema, appare invece più lineare:

---

<sup>85</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 131.

<sup>86</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., p. 62.

Colui che, avendo consumato i propri appetiti, si avvicina a una forma limite di distacco, non vuole più perpetuare se stesso; [...] la *specie* lo sgomenta: è un mostro – e i mostri non generano più<sup>87</sup>.

Si deduce un'identificazione di Cioran con “colui che si è avvicinato a una forma limite di distacco” (dal mondo) e che, per ciò stesso, non ha intenzione di procreare poiché tale atto gli reca sgomento. Lo sgomento deriva dalla consapevolezza gnostica della prossimità della Tenebra nell'irretimento umano. Procreare sarebbe un atto puramente maligno, oppure un atto *naturale* – ovvero, inconsapevolmente maligno:

Chi vuole perpetuare se stesso a ogni costo si distingue a malapena dal cane: è ancora *natura*; non capirà mai che si possa subire il domino degli istinti e ribellarsi a essi, godere dei vantaggi della specie e disprezzarli<sup>88</sup>.

In Cioran, dunque, rimane salda la concezione negativa della natura, e dell'uomo che persegue i suoi scopi, caratteristica dello gnosticismo, ma sembra mancare la controparte – la Luce. In questo senso, la procreazione è l'atto più *naturale* che l'uomo

---

<sup>87</sup> E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione* [1949], tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano 2005, p. 161.

<sup>88</sup> Ivi, p. 163. In questo passaggio traspare un altro tema nodale per il nostro lavoro: Cioran sembra infatti qui seguire una sorta di via “libertina” per la liberazione mistica e il distacco dal mondo – quella che Ceronetti associa a De Sade. Su questo tema cfr. *infra*, seconda parte, par. 3.4 e par. 3.5.

possa compiere – ma la Natura e il Male coincidono. Su questo tema il pensiero di Cioran devia insensibilmente da quello di Ceronetti, il quale nel rapporto fra l'uomo e la natura inserisce la questione della tecnica. Al di là di questa differenza, la prassi del Filosofo Ignoto coincide con quella dell'Apolide Metafisico e si basa sulla medesima idea metafisica: si deve rinnegare l'uomo e astenersi dal procreare, in quanto in quest'atto risiede il germe dell'intento demiurgico, il cui scopo è la perpetuazione della Tenebra. A suggellare questo proposito, una suggestiva affermazione di Ceronetti recita:

Se il male ha creato il mondo, il bene dovrebbe disfarlo<sup>89</sup>.

La scelta di non procreare, di per sé, non può “disfare il mondo”, ma rappresenta il rifiuto di imitare il processo demiurgico, bloccando così il processo di propagazione della Tenebra che ha creato il mondo.

Da un punto di vista “pratico”, l'apolide metafisico e il filosofo ignoto condividono un'idea simile del linguaggio – entrambi inclinano all'aforisma e al linguaggio asistemico. Nelle parole di Ceronetti si cela una feconda chiave di lettura per comprendere questa scelta: se la filosofia pretende di essere reale, e lo fa costruendo un sistema, afferma un'idea positiva della *simmetria* della realtà. La visione gnostica è del tutto differente:

---

<sup>89</sup> G. Ceronetti, *Il silenzio del corpo* cit., p. 74.

L'occhio gnostico vede tutta quanta la mente  
dell'Occidente ammanettata dal carceriere Simmetria, e  
pensa con spavento che la Natura e il Creatore stesso  
battono il ferro della forgia per ricavarne simmetrie di  
ghiaccio e di morte<sup>90</sup>.

Cioran, dal canto suo, giustifica la scelta aforistica affermando l'impossibilità da  
parte del verbo di descrivere la realtà:

Che una realtà si nasconda dietro le apparenze è, tutto  
sommato, possibile; che il linguaggio possa esprimerla,  
sarebbe ridicolo sperarlo<sup>91</sup>.

Poiché l'uomo è “*chimicamente* legato alla parola”, per avvicinarsi il più  
possibile all’*imitazione* del silenzio<sup>92</sup>, deve trasformare il linguaggio in  
un'esplosione<sup>93</sup>; l'unico mezzo linguistico capace di convertire il linguaggio in Assoluto  
è l'aforisma – il *frammento*<sup>94</sup>. Nel lirismo aforistico si rivela la possibilità dello slancio

---

<sup>90</sup> Id., *Gnosi della tigre: Blake e la rivoluzione*, in Id., *La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2005, p. 169.

<sup>91</sup> E. M. Cioran, *Sillogismi dell'amarezza* [1952], tr. it. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2005, p. 19.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Cfr. intervista con F. Savater in E. M. Cioran, *Un apolide metafisico. Conversazioni* [1995], tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004, p. 27.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

mistico-estatico che conduce alla fuoriuscita dal mondo materiale. Ceronetti sintetizza questo concetto:

L'aforisma è un'illuminazione spermatica metafisica<sup>95</sup>.

L'autore, evocando il mito manicheo, afferma che l'aforisma costituisce il mezzo di cui si serve la Luce per rischiarare le Tenebre. Lo stile asistemico è la via "letteraria"<sup>96</sup> che conduce al di là della visione "simmetrica", e per ciò stesso tenebrosa, della realtà, mostrando la strada del distacco da essa e del ritorno al luogo originario dell'anima – o, con le parole di Cioran, al "gorgo del cominciamento del mondo"<sup>97</sup>.

Il legame fra il "silenzio" ed il ritorno all'antiorità pre-demiurgica e, di conseguenza, fra il "rumore" e la creazione, ha origini antiche ed è espresso esaurientemente da Elémire Zolla:

L'inizio del tempo non può essere nel tempo e la parola «inizio» cessa di avere senso fuori del tempo. [...] si dirà che il ghiaccio si scioglie, che nella tenebra le acque del tempo prendono a fluire; nella notte dell'essere riverbera un fremito: è la prima crepa nel ghiaccio che annuncia il disgelo, il primo vellutato occhieggiare della timida

---

<sup>95</sup> G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, cit., p. 75.

<sup>96</sup> Su questo argomento cfr. *infra*, seconda parte, par. 4.3 e 4.4.

<sup>97</sup> E. M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, cit., p. 106.

viola, l'iniziale barlume che si sparge sulla tenebra avanti

l'alba<sup>98</sup>.

Ma il pensiero di Zolla, come vedremo, conosce un'articolazione non perfettamente assimilabile alle risultanze gnostiche.

### **3. Elémire Zolla e Ioan Petru Culianu**

#### **3.1 L'onorevole anatema**

Come Cioran e Ceronetti, Elémire Zolla è un pensatore sui generis; anche nel suo caso qualsiasi categorizzazione apparirebbe limitativa. La difficoltà che si presenterebbe nel tentativo di fornire un'adeguata ed esaustiva ricostruzione della sua opera e del suo pensiero ci condurrebbe in terreni impervi e lontani dal nostro obiettivo. D'altra parte, un lavoro del genere è stato già portato a termine da Grazia Marchianò (vedova di Zolla) nella sua biografia intellettuale<sup>99</sup>. Il nostro percorso attingerà a tale fonte e ad alcune opere di Zolla, al fine di ricostruire il suo rapporto con Guido Ceronetti e con lo gnosticismo.

---

<sup>98</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza. Sincretismo e fantasia. Contemplazione ed esotericità*, Marsilio, Venezia 1990, p. 73.

<sup>99</sup> G. Marchianò, *Elémire Zolla. Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2012.

Abbiamo già preso in considerazione un elemento di superficie che può accomunarli –

l’anatema “neognostico”; scrive Marchianò:

secondo alcuni, [Zolla, n.d.r.] sarebbe stato membro di una non meglio precisata banda di neognostici assieme al rumeno Emile Cioran e a Guido Ceronetti. [...] l’anatema gli aveva fatto perfino piacere. E in un servizio del «Corriere della Sera» sui *Nuovi eretici: la fede trasversale*, dopo un prologo sulla denominazione antica di gnosi era intervenuto affermando: «Sotto l’episcopato del cardinale Siri si pubblicò per qualche anno a Genova una rivista diretta da Baget Bozzo dove erano colpiti dell’accusa di gnosi quasi tutti gli scrittori moderni, dal Leopardi in poi. Una particolare furia vi dettava anatemi antignostici contro di me; mi confesso lusingato»<sup>100</sup>.

Questo marchio, insomma, non preoccupava l’autore. Poco più avanti, egli evoca un articolo del suo amico Culianu, ispirato da uno scritto di Ceronetti:

Chi voglia divertirsi a scorrere tutti coloro che con un briciolo di ragione si possono denominare gnostici, dai

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 134. L’articolo di Zolla cui si fa riferimento è *Un anatema che mi fa onore*, «Corriere della Sera», 30 aprile 1993.

primi secoli cristiani a oggi, potrà leggere la cronaca fedele che ne tracciò Culianu. Egli aggiunse alla sua storia anche una noterella apparsa su *L'umana avventura* (Jaca Book, inverno primavera 1990-91). Prendeva spunto da un esilarante articolo di Ceronetti che elencava gli gnostici nuovi: oltre a me, Cioran e lui stesso<sup>101</sup>.

In un richiamo vicendevole, i tre accettano con sapida ironia l'accusa di neognosticismo che riservava loro la rivista di Baget Bozzo. A conclusione dell'articolo leggiamo perciò questa affermazione:

In breve, a compendio di migliaia di pagine, Culianu concludeva: «O si rinuncia all'etichetta di "gnosticismo moderno" o tutto può sembrarci gnostico». Sia un marxista che me<sup>102</sup>.

Accogliendo pienamente la posizione di Culianu, Zolla ritiene che l'etichetta di "gnosticismo moderno" non abbia diritto d'esistere. Che tale categoria, affibbiata ad autori di ogni genere, sia debole è già stato sostenuto<sup>103</sup>; ciò che ora ci interessa comprendere è quale sia il reale rapporto dell'autore con lo gnosticismo e con Ceronetti.

---

<sup>101</sup> E. Zolla, *Un anatema che mi fa onore*, cit.

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

<sup>103</sup> Vedi *infra*, par. 1.5.

Per procedere su questa linea, occorre analizzare un concetto che solo apparentemente digredisce dal nostro percorso e che nel pensiero di Zolla ha un'incidenza fondamentale: il *sincretismo*.

### 3.2 Sincretismo e Tradizione

*Verità segrete esposte in evidenza* è l'opera in cui Zolla si occupa specificamente del sincretismo. L'autore ripercorre innanzitutto la sua storia, caratterizzata da condanne e anatemi, dimostrando che «non è neutra, la parola sincretismo»<sup>104</sup>. Per comprenderne il reale significato occorre procedere con cautela. Per prima cosa, l'autore definisce “il nemico” del sincretista: colui che «coltiva gli aut aut dottrinali, non si stanca di ripetere le formule di rigore [...] [e che] nella dogmatica non ama soffermarsi sulla coincidenza degli opposti»<sup>105</sup>. In definitiva, il “nemico” del sincretista sembra essere il metodo storiografico. Il sincretismo, al contrario, mostra

la parificazione fra le religioni o tra le filosofie o anche tra filosofie e religioni. [...] Per il sincretismo le verità parziali delle filosofie e delle religioni finiscono col

---

<sup>104</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, cit., p. 7.

<sup>105</sup> Ivi, p. 9.

coincidere, come le linee dei quadri tutte confluiscono prospetticamente nel punto di fuga, chiave di volta dello spazio<sup>106</sup>.

La parificazione di religione e filosofia – l'idea che varie forme di conoscenza possano confluire verso un'unica visione del mondo (che non tenga conto di particolarizzazioni e settorializzazioni) e che, dunque, non esista un problema appannaggio di un'unica scienza o arte – si sposa con l'idea del principio gnostico che abbiamo sviluppato<sup>107</sup>. Si può constatare inoltre constatare come lo gnosticismo nasca di per sé come una dottrina sincretistica. Ma più che un asettico metodo il sincretismo appare come una sorta di *Weltanschauung*, un modo di vedere la realtà intera. Zolla fornisce come esempio un'interpretazione dell'evoluzione storica dell'Accademia platonica:

L'Accademia platonica sarà via via pitagorica, scettica, epicurea, cinica, non perché mutino, evolvendo, i suoi insegnamenti, ma perché tutte queste formulazioni sono possibili, sono punti di vista che accentuano volta a volta la natura numerica delle idee (il «pitagorismo»), la relatività di tutto ciò che non è idea pura (lo «scetticismo») o il fine della vita come estasi

---

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr. par. 1.1, in particolare l'affermazione di Puech citata in nota 6.

contemplativa (l'«epicureismo») e il conseguente  
disdegno d'ogni altro valore (il «cinismo»)<sup>108</sup>.

Il sincretismo vede nelle “differenze” e nelle “contraddizioni” – termini appartenenti all'occhio “storiografico” – di tutte le forme di pensiero le mere apparenze di una continuità irriducibile. Contrariamente alla prospettiva storicista, dunque, il sincretismo osserva la pacificazione di tutti i pensieri e di tutte le discipline, come aspetti parziali di un'unità originaria. Per quanto riguarda l'esempio della filosofia antica:

L'ecllettismo nel primo e nel secondo secolo fonde  
Platone, Aristotele e gli stoici, perché ne scorge aldilà dei  
significanti il comune significato<sup>109</sup>.

Naturalmente, lo stesso metodo può essere applicato a tutte le forme culturali e a tutte le tradizioni; da ciò si giunge alla definizione della cosiddetta Tradizione Primordiale. In effetti, l'autore si è anche occupato di questo argomento, e ciò potrebbe avvicinarlo ai cosiddetti “tradizionalisti”, ovvero, gli autori che affermano l'esistenza di una Tradizione che risiede alla base di tutte le culture e le civiltà trascendendo ogni differenziazione e connotazione geografiche – una tradizione, insomma, che include

---

<sup>108</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, cit., p. 13.

<sup>109</sup> Ivi, p. 14. L'autore specifica che la diade significato-significante non si richiama direttamente a De Saussure, ma origina da Aristotele e passa per gli stoici fino ad arrivare alla Scolastica del secolo XIV (ivi, p.10, nota 5).

indifferentemente Oriente e Occidente e che precede nel tempo questa distinzione. L'unica prospettiva in grado di concepire una simile continuità è quella sincretista. Tuttavia, è proprio l'incidenza che Zolla attribuisce al sincretismo a discostarlo dai tradizionalisti tout court, come René Guénon<sup>110</sup>. Il pensiero zolliano si ritrova così fra due fuochi: da un lato l'accusa di neognosticismo, dall'altro la volontà di ritagliarsi una posizione originale in seno alla corrente "tradizionale". D'altra parte egli fu sempre ai margini di ogni categoria culturale; non a caso, soprattutto intorno agli anni Sessanta, piovvero sui suoi scritti critiche di ogni genere, tanto che Ceronetti – che ne seguiva gli sviluppi – sintetizzò in questi termini il giudizio comune: egli era «un satana, l'Avversario»<sup>111</sup>. Ad ogni modo, il sincretismo di Zolla, nel suo proposito di ridurre a unità ogni cultura e civiltà, tendeva ad avvalorare la tesi dell'esistenza di una Tradizione Primordiale unica – tema a cui, peraltro, dedicherà un testo specifico<sup>112</sup>. Proprio in merito a *Che cos'è la tradizione*, l'autore scriverà successivamente di essersi pentito di aver utilizzato un "tono" fin troppo "manicheo" e "dualista"<sup>113</sup>. Questa affermazione sembra portarlo lontano dal pensiero di Ceronetti. Per evitare ogni equivoco (ma la vita intellettuale di Zolla ne è colma), Marchianò sostiene:

---

<sup>110</sup> Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della croce* [1996], tr. it. di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012, pp. 14-15: «[...] si avrà sincretismo ogniqualvolta ci si limiterà a prendere elementi tratti da forme tradizionali diverse per saldarli in certo modo dall'esterno gli uni agli altri, senza sapere che in definitiva non esiste che un'unica dottrina di cui quelle forme sono soltanto espressioni diverse». In definitiva, conclude Guénon, contrariamente al punto di vista tradizionale, quello sincretistico «non è che un punto di vista "profano" [...]» [ivi, p. 15].

<sup>111</sup> G. Ceronetti, *Com'era bello il peccato pagano*, in «L'Espresso», 1971.

<sup>112</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>113</sup> Cfr. G. Marchianò, *Il conoscitore di segreti*, cit., pp. 81-82.

[...] è necessario chiarire che Zolla fu e rimase un intellettuale *laico*. Laico nel senso che il fenomeno religioso, la presenza di un senso del divino impresso come uno stampo nella mente umana, fu indagato come un problema epistemologico prima che esistenziale, e il perno attorno al quale ruotò fu la natura profonda del credere, quali che siano le individuazioni dell'atto di fede nella storia dei processi culturali<sup>114</sup>.

Questa puntualizzazione è esemplare per comprendere il pensiero di Zolla: non essendo “fideisticamente” compenetrato nelle questioni religiose, egli sottomette il problema della fede a quello della conoscenza; dal suo punto di vista, i fenomeni religiosi e filosofici si uniscono in una visione unitaria della storia e della spiritualità umana. In questo senso, non si tratta di stabilire una religione (o una fede) superiore o “più vera” di un'altra, ma di vedere fra le religioni e le civiltà antiche e moderne una continuità di cui, nei suoi testi, egli segue le tracce<sup>115</sup>. Questo spiega l'ironia di Zolla nei confronti di un anatema che “può far[gli] solo onore” giacché dalla sua prospettiva il fenomeno gnostico rappresenta uno dei tasselli che, insieme a moltissimi altri, formano la storia della

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 85.

<sup>115</sup> Un esempio lampante si può trovare in *Le potenze dell'anima. Anatomia dell'uomo spirituale* [1968], tr. it. di G. A. Zannino, Bur, Milano 2010, in cui Zolla ricostruisce la storia dello spirito umano dalla civiltà cinese ed egizia fino al mondo greco e romano, senza tralasciare le culture aborigene e sciamaniche.

spiritualità umana. E, da scrittore e studioso *laico*, egli non avrebbe potuto sposare alcuna delle fedi che sono state poste a oggetto dei suoi studi; egli preferì piuttosto tracciarne fenomenologicamente la continuità sotto la lente del sincretismo. In questo senso, Zolla non può essere considerato nemmeno uno “storico” delle religioni tout court; anche sotto questo aspetto egli appare interessato ad approfondire certi aspetti a scapito di altri: la mistica, l’estasi, la contemplazione, le vie spirituali che conducono all’*uscita dal mondo* – espressione con cui intitola, non certo per caso, uno dei suoi testi più interessanti. È chiaro che la scelta di questo titolo evoca l’immaginario e l’etica gnostici; ma occorre più cautela e prima di applicare facili etichette sarà opportuno confrontarsi ancora una volta con ciò che egli stesso dice a questo riguardo.

### **3.3 I due piani del reale**

I sacerdoti dell’Opus Dei avevano l’ordine del giorno  
[...] – la condanna allo gnostico. Il segretario lesse al  
Consiglio: “Sono d’accordo che egli crede nel Dio delle  
Luci esiliato in scintille quaggiù, nella Sofia qui raminga  
e infamata, che egli reputa questo mondo e la sua storia  
opera del Tenebroso? Sono d’accordo che egli si ritiene  
simile a Donna costretta a giacersi nell’odioso marito, la  
quale però fissa la mente nell’Amante con tal forza che

spera d'imprimere le luminose fattezze di Lui nei figli concepiti con amore e pena? Giova dunque che non abbia modo di ripetere troppo queste follie". Dal fondo del tavolo la tua voce si levò: "Ma condanna soltanto la storia di due secoli a questa parte". I sacerdoti decisero che non ero del tutto gnostico.

Grazie.

In questa lettera (inedita, ma custodita nel Fondo Ceronetti dell'Archivio Prezzolini della Biblioteca Cantonale di Lugano), Zolla evoca una situazione immaginaria (forse un sogno) in cui, in una sorta di tribunale dell'Opus Dei, egli rischia la condanna per essere stato giudicato uno gnostico. Qui interviene Ceronetti in suo favore, sostenendo che il rifiuto dell'accusato nei confronti della storia è circoscritto ad un periodo limitato di tempo – agli ultimi due secoli. Il fatto che Zolla non condanni totalmente la storia, ma solo una parte, lo scagiona dall'accusa – egli "non è *del tutto* gnostico".

All'interno di questo aneddoto, in cui prevale il *divertissement*, si possono cogliere dettagli di un certo interesse. Il fatto che Zolla non sia *del tutto* gnostico, conferma ciò che è stato precedentemente affermato: egli non può essere considerato un seguace dello gnosticismo (tanto meno del neognosticismo), ma vi converge per alcune suggestioni – le scintille del "Dio delle Luci", esiliate sulla terra sotto forma di anime

appartenenti a singoli individui e l'identificazione con la Donna costretta a giacersi con "l'odiato marito" (il mondo, figlio della Tenebra), ma cercandovi le fattezze dell'Amante (il Pleroma, o lo stesso Dio della Luce). Ciò che, certamente, accomuna Ceronetti e Zolla è l'idea di un piano *spirituale* superiore e "più vero" di quello materiale. Da questa distinzione, il primo deduce un'idea totalmente oscura della storia e delle sue propaggini (in primis, la tecnica); l'altro, viceversa, osserva vie di fuga plausibili persino in uno dei prodotti della massima estremizzazione del progresso tecnologico: la realtà virtuale<sup>116</sup>. Zolla appare essenzialmente persuaso dalle pratiche sciamaniche; Ceronetti, come abbiamo già detto, è nettamente orientato verso la metafisica manichea. Questa distinzione decade nel momento in cui si ignora la distinzione "storiografica" e si adotta il metodo del sincretismo: così, termini settoriali come filosofia, religione, gnosticismo, manicheismo, misticismo e sciamanesimo, non si considerano affatto separati; piuttosto, tutte queste dottrine convergono verso una concezione *spirituale* dell'esistenza umana. Ceronetti, in un articolo inedito intitolato *Il progetto del tempio*, afferma:

Cerco la libertà infinita tra le catene del mondo e non ho,  
come l'aveva Leopardi, mani e piedi legati da una  
filosofia materialista negatrice della libertà e  
dell'infinito. Sono tranquillamente animista e trascrivo,

---

<sup>116</sup> E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992.

come fossi il suo medico di famiglia, viaggi e dolori di Psiche.

La ricerca della “libertà infinita” si situa sul piano di “Psiche”, dunque al di là del mondo materiale; si tratta di una ricerca spirituale che accomuna diversi generi culturali e che giace al di là delle varie categorizzazioni che dall’Oriente all’Occidente, dal Nord al Sud, sono state utilizzate per separare in scompartimenti diversi il medesimo contenuto.

Nell’articolo in cui elenca gli adepti della “Banda Neo-agnostica Internazionale” (fra i quali è menzionato Zolla), Ceronetti esplicita uno dei tratti che li accomuna:

un distacco feroce dal Marxismo e dal Freudismo (qui, con qualche compromesso) in quanto dottrine avulse da una vera Illuminazione, irriducibili a un pensiero che consideri *più piani* di realtà, e la Materia come un ente metafisico.

Come spesso accade, anche qui l’autore inserisce, in un contesto tendenzialmente satirico, elementi di sottile serietà. Su questo sfondo si mostrano i punti di contatto con Zolla: che si parta infatti dalla via gnostico-manichea o da quella sciamanica, in un caso e nell’altro si perviene al superamento di un piano – fenomenico, materiale – per affacciare l’idea che l’essenza più profonda dell’uomo stazioni *altrove*. La via di fuga dal

mondo, un fermo rifiuto della storia e delle dottrine che ne fanno l'unica realtà possibile (Marxismo, Freudismo, Cristianesimo e ogni forma di materialismo), la ricerca della “vera vita” al di là della realtà materiale – questi sono i tratti dottrinari che, senza eliminare la loro diversità, rendono Ceronetti e Zolla sodali.

### 3.4 Ioan Petru Culianu

A Ioan Petru Culianu Zolla dedica un paragrafo della *Filosofia Perenne*, e segnatamente il capitolo *Tre incontri fatali*<sup>117</sup>. Ceronetti si limita ad alcuni accenni sporadici, ma colmi di ammirazione, dispersi in vari articoli; nel caso di Zolla i rapporti sono diretti. In generale, la sua figura appare estremamente controversa; persino la sua morte proietta ombre ambigue: alcuni studi hanno infatti dato un'interpretazione politica della sua “esecuzione”<sup>118</sup>. Ceronetti ammantava la sua morte di un alone mistico, sostenendo che le motivazioni che hanno condotto all'omicidio dello studioso rumeno sono ascrivibili a rivelazioni occulte non meglio identificate (interpretazione che tuttavia potrebbe non entrare in conflitto con l'idea di un omicidio politico):

---

<sup>117</sup> Id., *Culianu*, in Id., *La filosofia Perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Mondadori, Milano 1999, pp. 179-205.

<sup>118</sup> Si veda ad esempio il testo di Ted Anton, *Eros, magic and the murderer of professor Culianu*, Northwestern University Press, Illinois 1996; ma anche gli articoli di E. Albrile, *Smeraldi sognanti. Un'altra ipotesi sul professor Culianu e Diafane sovversioni. Ioan Petru Culianu e la disintegrazione del sistema*, in Archivi di Studi Indo-Mediterranei ([archivindomed.altervista.org/alterpages/Albrile-Diafane.pdf](http://archivindomed.altervista.org/alterpages/Albrile-Diafane.pdf)).

Culianu morì in un modo dei più strani: mentre sta urinando, in un gabinetto di locale pubblico, qualcuno, da sopra, dall'esterno (ma come ci sarà arrivato?) gli spara in testa. Punito per aver capito qualcosa del mistero del mondo<sup>119</sup>.

Questi accenni sono ancora insufficienti per ricostruire un contesto; torniamo a Zolla e Marchianò.

Nel testo di Zolla sopra citato troviamo una peculiare interpretazione del metodo scientifico di Culianu, liberamente ispirato alla filosofia di Berkeley:

[...] per lui una tradizione era ciò che si percepisce; ognuno pensa una parte di tradizione o ne è pensato. Il mondo materiale è inconcepibile, intangibile, invisibile: un'illusione. Non c'è realtà, soltanto percezione. Ma Berkeley pensava che le percezioni di Dio garantissero al mondo coesione e continuità. Attraverso Dio noi teniamo saldo il mondo. Per Culianu questa inserzione di Dio non sussisteva, esisteva soltanto l'esame delle tante tradizioni<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, cit., p. 111

<sup>120</sup> E. Zolla, *Culianu*, cit., p. 198.

Ciò che qui afferma l'autore su Culianu appare molto simile a quanto diceva Marchianò sul metodo di Zolla<sup>121</sup>: si tratta, in entrambi i casi, di un approccio “laico” alle tradizioni e di una propensione naturale verso alcuni tratti specifici delle religioni. In una prima fase, Culianu si è interessato del problema dello gnosticismo, verso cui fu indirizzato dal professor Ugo Bianchi, noto esperto in materia. Su tale argomento lo studioso rumeno scrisse diversi testi fra cui *Miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno* e il già citato testo su Jonas<sup>122</sup>. Ma, complici i precedenti studi sul Rinascimento italiano (con particolare riferimento a Marsilio Ficino e Giordano Bruno<sup>123</sup>) e su Mircea Eliade – un altro suo riferimento intellettuale imprescindibile, del quale scrisse peraltro una monografia<sup>124</sup> –, la via gnostica fu integrata ben presto all'interno di una concezione generale della spiritualità umana e confluì, nell'ultima fase della sua vita, nello scritto *Out of this world. Otherwordly Journeys From Gilgamesh To Albert Einstein*<sup>125</sup>. Esso, ci dice Marchianò, fu pubblicato nello stesso anno dell'opera di Zolla dal titolo significativamente simile: *Uscite dal mondo*<sup>126</sup>. Zolla, riprendendo le parole di Eliade, sostiene che «Culianu esamina l'ascesa dell'anima dallo sciamanesimo greco al Medioevo cristiano e comprende che la gnosi è fondata su quest'esperienza»<sup>127</sup>.

---

<sup>121</sup> Vedi *infra*, par. 2.2.

<sup>122</sup> I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno*, cit.

<sup>123</sup> Id., *Eros e magia nel Rinascimento* [1984], tr. it. di G. Ernesti, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

<sup>124</sup> Id., *Mircea Eliade* [1978], Settimo Sigillo, Roma 2008.

<sup>125</sup> Shambhala, Boston 1991.

<sup>126</sup> G. Marchianò, *Elémire Zolla*, cit., p. 142.

<sup>127</sup> E. Zolla, *Culianu*, cit., p. 185.

Traspare anche qui l'idea che la gnosi condivide con altre culture, come quella sciamanica, l'idea della trasmigrazione dell'anima attraverso delle pratiche specifiche. La pratica catabatica degli sciamani, descritta nell'opera di Mircea Eliade<sup>128</sup>, provocava nell'iniziato un'estasi capace di far fuoriuscire l'anima dal corpo. Questa pratica è stata peraltro accertata anche nei culti apollinei<sup>129</sup>. La gnosi, secondo Culianu, si basa sugli stessi principi. Come *Weltanschauung* essa ricusa lo statuto ultimativo o "esclusivo" e apre alla convergenza con altre forme di spiritualità. La nozione di "neognosticismo" è dunque fuorviante; si tratta, in Culianu, di evocare un differente piano della realtà – quello dell'anima.

Posto che la figura di Culianu sia associabile a quella di autori come Zolla, Eliade e Bianchi, il cui campo di studi e metodo sono ben lontani da quello di Ceronetti, ciò non esclude una vicinanza intellettuale di base, di cui abbiamo cercato di delineare i contorni. Si tratta dell'idea che la gnosi possa costituire un principio sostanziale provvisto di tratti specifici che tuttavia non escludono la possibilità di innesti scientifici, filosofici e letterari. Nel caso di Ceronetti, lo vedremo, la filosofia sarà lo strumento ermeneutico primario, persino per l'interpretazione dei testi sacri<sup>130</sup>.

Un passo di *Uscite dal mondo* di Zolla è in questo senso esemplificativo:

---

<sup>128</sup> M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* [1974], a cura di J. Evola e F. Pintore, Mediterranee, Roma 2005.

<sup>129</sup> Cfr. P. Kingsley, *In the dark places of wisdom*, The Golden Sufi Center, California 1999 e E. Zolla, *Discesa all'Ade e resurrezione*, Adelphi, Milano 2002.

<sup>130</sup> Lo ha affermato recentemente lo stesso Ceronetti in un'intervista radiofonica su Rai 3, *Uomini e profeti*, 6 Aprile 2014. Quest'intervento prelude all'imminente pubblicazione di un volume che raccoglie l'epistolario fra il filosofo torinese e Sergio Quinzio. Dei rapporti che intercorrono fra loro tratteremo nel prossimo capitolo.

Se gettiamo un'occhiata al mondo la massima parte si mostra sincretista. Varie religioni e tante filosofie tendono a congiungersi, a completarsi, ad aumentarsi l'una dell'altra [...]. L'Islam è rigidamente contratto sulle parole che lo definiscono, sulle leggi che impone, tuttavia cela al suo interno una ricchezza di confraternite esoteriche che si possono spingere al sincretismo con culti africani, pagani antichi, cristiani o induisti. [...]

La fede che ha imposto una condanna inflessibile dei divari e dei dissensi è la cristiana [...]. Tuttora condanna, pare, il sincretismo<sup>131</sup>.

Questo passo mostra con chiarezza i punti di frizione fra sincretismo e cristianesimo – fra pace e guerra, fra molteplicità inclusiva e unicità esclusiva – ai quali abbiamo fatto cenno precedentemente. La gnosi, naturalmente, appartiene alla prima prospettiva; vi aderiscono autori come Zolla e Culianu, per i quali lo gnosticismo rappresenta uno dei tasselli dell'unità sincretistica di tutte le religioni (fatta eccezione per quella che “ha imposto una condanna inflessibile dei divari e dei dissensi”); e altri come Ceronetti e Cioran, per i quali la gnosi rappresenta un atteggiamento e la base concettuale su cui costruire il proprio pensiero.

---

<sup>131</sup> E. Zolla, *Uscite dal mondo*, cit., p. 59.

#### 4. Un tentativo di colmare l'abisso: Guido Ceronetti e Sergio Quinzio

Una recente pubblicazione ci offre la possibilità di arricchire questa prima parte del nostro lavoro – si tratta dell'epistolario fra Ceronetti e Quinzio<sup>132</sup>. Queste lettere sono una preziosa testimonianza del loro confronto intellettuale, avvenuto fra il 1968 e il 1996. Rispetto agli autori precedentemente menzionati, Quinzio costituisce un caso a parte: il loro potrebbe sembrare un rapporto di antagonismo, ma in realtà presenta dei tratti più controversi. L'*abisso* che li separa, e che intitola il volume, è a un tempo anche il terreno comune su cui si incontrano e scontrano – il Cristianesimo. Da esso discendono molteplici problemi: l'interpretazione dell'Antico e Nuovo Testamento, il tema della salvezza e la questione della fede, ma anche la concezione del tempo, la questione del sacro e, naturalmente, la gnosi. In definitiva, da questi dialoghi emergono tutti gli elementi che costituiscono il pensiero di Ceronetti, ma con un accento critico determinato dal contraddittorio.

Presentandosi come un'esperienza «segnatamente intellettuale, senza comunanza e reciprocità ideologiche, né scopi in qualche modo affini»<sup>133</sup>, l'amicizia di Quinzio e

---

<sup>132</sup> G. Ceronetti – S. Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, a cura di G. Marinangeli, Adelphi, Milano 2014.

<sup>133</sup> G. Ceronetti, *Incolmabile è l'abisso*, in *Un tentativo di colmare l'abisso*, cit., p. 12.

Ceronetti denuncia subito la sua peculiarità. Essa rappresenta un'ulteriore sfida al cristianesimo da parte del pensiero gnostico.

#### **4.1 Cristianesimo esclusivo contro gnosticismo inclusivo**

In termini generali, si può affermare che una delle differenze principali fra Quinzio e Ceronetti risiede nella concezione della religione e del sacro, considerati dal primo in modo *esclusivo* e dal secondo in modo *inclusivo*. Tale problema attraversa tutti gli argomenti affrontati e li segna indelebilmente. Abbiamo già osservato a più riprese che l'atteggiamento gnostico si mostra permeabile a incursioni religiose, filosofiche o letterarie e lo abbiamo, per tal motivo, associato al metodo sincretistico. All'opposto, il cristianesimo ortodosso si afferma solido e impenetrabile. Il rapporto generale di Quinzio con il cristianesimo non è propriamente ortodosso, ma sotto certi aspetti la sua speculazione è conforme all'ortodossia; proprio questi aspetti saranno al centro della nostra interrogazione.

L'idea dell'esclusività della fede cattolica e dell'impossibilità di accettare un compromesso con una posizione differente emerge in diverse lettere di Quinzio. In una di queste, il contrasto col sincretismo zolliano è evidente:

Capisco il tuo giudizio su Zolla, ma tu sai che non posso accettarlo. Sebbene il mio giudizio indirettamente coinvolga anche te, devo dire che non c'è in lui nulla di sacrale, ma solo l'estetico rimpianto moderno delle antiche forme sacrali. [...]. Ciò che ai miei occhi lo rende inaccettabile è il suo ergersi a maestro di religione, eludendo problemi e accumulando sincretistiche ed esotiche confusioni: questa è, obbiettivamente, una truffa. La “disputa cristiana” è per noi oggi l'unica strada che ci si offra al sacro; chi non muove dall'interno della propria tradizione è anti-tradizionale, cioè dissacrato e dissacrante<sup>134</sup>.

Il rifiuto del metodo di Zolla (rifiuto che coinvolge inevitabilmente anche Ceronetti) sembra dunque irrevocabile. Il passo origina peraltro da una precedente risposta di Quinzio a una osservazione di Ceronetti:

[...] quel che mi distacca [da Zolla, n.d.r.] è il suo arroccarsi sacerdotale in certi schemi di ortodossia troppo limitanti; ma la forza della sua critica, rafforzata da richiami eruditi notevoli, è alta e persuasiva.

---

<sup>134</sup> Ceronetti-Quinzio, *Tentativo di colmare l'abisso*, cit., p. 78.

Tirando le somme Ceronetti concludeva:

Dieci o venti punti mi separano da Zolla, dieci o venti punti da Quinzio. Tu il profetante povero, lui il sacerdote ricco. [...] Gli sconfinamenti “altrove” mi accostano di più a Zolla, la concitazione e il dramma più a Quinzio, con movimento pendolare.

Ceronetti sembra collocarsi in una postazione intermedia fra Quinzio e Zolla; ma ciò che afferma successivamente mostra un dilemma più profondo:

[...] quel che è disputa cristiana mi trova estraneo<sup>135</sup>.

Nell'unico luogo in cui Quinzio ravvisa il sacro – la “disputa cristiana” – Ceronetti (come Zolla) rileva l'estraneità. Sul fondamentale tema del sacro, dunque, due di loro condividono un campo più affine rispetto al terzo. Differenti, ma con uno stesso intento, Zolla e Ceronetti ritrovano la strada del sacro nell'apertura gnostica e sincretistica; Quinzio rimane rinchiuso nell'esclusività della disputa cristiana, al di fuori della quale vede solo il profano. Peraltro, di tale distacco sono coscienti entrambi i corrispondenti: Quinzio contesta all'amico di non accogliere il “carattere esclusivo della sua

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 76.

intenzione”<sup>136</sup> e Ceronetti ribatte che il cristianesimo rappresenta per Quinzio la sua stessa “volontà di chiusura”, una “claustrazione senza pareti visibili”<sup>137</sup>. La critica di Quinzio è precisa: perché vi sia comunicazione, occorre condividere la concezione *esclusiva* della fede; ma per Ceronetti proprio tale esclusività impedisce la comunicazione, in quanto essa non concede spazio alla filosofia. Per questo motivo, pur nella passione che li accomuna – la lettura e la traduzione delle Sacre Scritture – i due autori si ritrovano nuovamente distanti. Scrive Ceronetti:

Un Gesù non è venuto *subito*, nella tensione escatologica del suo tempo, verrebbe *domani* come se *domani* fosse la fine *dei* tempi e non di *un* tempo? Qui non c'è da discutere ma da credere. Vedo la Catastrofe come la vedi tu, non vedo il Regno che dovrebbe seguirla come la ruota il carro. [...]

Chi ti assicura che Gesù non sia stato infinite volte e infinite volte non sia per essere? Milioni, trilioni di Gesù vissuti *una* sola volta, eccezioni *uniche* nella storia, eventi *irripetibili* ec. Se neghi la storia fino in fondo [...] eccoti l'Apokatàstasis venire su dal mare dell'informe, il ripristino e il ritorno di tutto: non il Regno, che sarebbe ancora proseguimento, dopo rottura, della storia, ma il

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 84.

<sup>137</sup> Ivi, p. 89.

ricominciamento terribile, divino, assoluto, inesorabile, il  
ricominciamento senza memoria di questa tragedia  
oscura del tempo. Il Ritmo è filosofia, dirai, il Regno è  
religione: ecco dunque precisato il bivio dove ci  
dividiamo. Mi devo accontentare di un concetto puro,  
non potendo nutrire nessuna speranza<sup>138</sup>.

Le due strade del bivio cui l'autore accenna sono naturalmente quella del dubbio e della fede, della Filosofia e della Religione. Alla luce di quanto abbiamo detto potrebbe sembrare paradossale che Ceronetti collochi religione e filosofia su due strade divergenti. Ma il percorso divergente rispetto a quello filosofico è la religione *esclusiva*, la fede bendata, la "claustrazione" ortodossa entro cui (per Ceronetti) è rinchiuso Quinzio. Si legge fra le righe l'antica disputa gnostica anti-cristiana: il rifiuto di credere in un disegno divino simmetrico e perfetto che permea il mondo. Il tema della "catastrofe", presagita da entrambi, rappresenta un elemento cruciale per comprendere tale divario: da un lato c'è la *fede* nella venuta del Regno divino che trascende la fine del tempo (o dei tempi); dall'altro domina il dubbio e la ricerca di un *concetto puro*, privo cioè di legami con la speranza verso un tempo che *verrà*. Quinzio risponde confermando l'assunto:

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 20.

Il bivio è chiaramente quello che dici tu: «Mi devo accontentare di un concetto puro, non potendo nutrire nessuna speranza». Io, invece, devo nutrirmi di una speranza, non potendo accontentarmi di un concetto puro<sup>139</sup>.

Nella stessa lettera Ceronetti scrive:

[...] Gesù è quel che è l'atman dei bramani: *na iti na iti* (non così, non questo). Infatti, tutto è sovrapposizione tendenziosa e sincretica<sup>140</sup>.

Quest'affermazione origina da un commento a un testo di Quinzio (*Cristianesimo dell'inizio e della fine*). Ciò che interessa osservare qui è l'utilizzo del metodo sincretistico nell'interpretazione dei testi sacri. Quinzio non può seguirlo su questa strada. La conseguenza di ciò è il distacco di Ceronetti dal cristianesimo:

Col cristianesimo [...] sono in rottura, da lunghissimo (ormai) tempo. [...] L'attrazione massima, in fatto di cristianesimo, la esercita su di me il pensiero tragico manicheo. Dall'ortodossia non ricavo molto: non vedo in

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 21.

<sup>140</sup> Ivi, p. 19.

Gesù [\*salvo che, come lo vide la Gnosi, facendone un puro simbolo. Ma allora non è più unico.] la rottura nel tempo, l'avvento assoluto. [...] Resto sempre in bilico tra la demolizione razionalista e la follia mistica: l'ortodossia, a metà strada, mi è indifferente<sup>141</sup>.

Ceronetti afferma dunque la sua lontananza dall'ortodossia cristiana, preferendole la metafisica manichea e la simbolizzazione gnostica della figura di Gesù. Su questo punto, ancora una volta, non ci può essere dialogo: Ceronetti tende infatti verso una spiritualizzazione della dottrina cristiana, Quinzio ne mette invece in luce gli aspetti materiali, fino a condividere l'idea apocalittica della resurrezione dei corpi, respinta con disgusto da Ceronetti. La divergenza emerge allora in questi termini:

Io sono un sicario dello Spirituale, tu lavori per la resurrezione della carne: possiamo incontrarci solo su terreni neutrali e pratici, ma lì, per quanto mi riguarda, molto solidamente<sup>142</sup>.

L'accento al tema dello Spirituale rinvia al *πνεῦμα* gnostico, inconciliabile con la dottrina cristiana della carne.

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 32.

<sup>142</sup> Ivi, p. 210.

Il dissidio appare ancor più profondo in rapporto ai problemi connessi alle traduzioni dei testi sacri. Per Quinzio la traduzione ceronettiana delle Sacre Scritture è troppo letteraria:

Ceronetti ha restituito al *Cantico* la sua verità erotica e all'*Ecclesiaste* la forza della sua composta disperazione, che da sempre erano pienamente velate. Mi sembra tuttavia un grave limite il suo accostarsi alle Sacre Scritture da letterato ... La [sua] lettura è centrifuga, non trattiene ciò che ebraico e biblico, ciò che fa l'unicità dell'opera ma lo dissolve<sup>143</sup>.

Un conto è intendere le Scritture come un testo letterario, altro conto è leggervi la Rivelazione della parola divina. Sono in questione due diverse concezioni dell'arte.

#### **4.2 Sulla sacralità dell'arte**

La questione più delicata riguarda il tema del sacro. È qui che la divergenza diventa incolmabile; scrive Ceronetti:

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 414. Il testo è estratto da una recensione di Quinzio alla traduzione del *Cantico dei Cantici* di Ceronetti, intitolata *Il cantico dell'amore* e pubblicata presso «La Stampa» il 17 luglio del 1975.

Di religiosità credo di averne e si manifesta in certi rispetti, tabù, negazioni di violazioni a cose: più in là dovrebbe esserci o fede cieca o conoscenza, e di queste due sono nudo (la seconda mi sembra preferibile ma irraggiungibile). Scrivendo, le cose diventano più chiare, così spero con la scrittura di arrivare a un poco di luce. Tu vai oltre, con tranquillità, e non t'importa della poesia, ma dei segni e delle mutazioni. Io sono più lento, e legato all'arte<sup>144</sup>.

Da una parte c'è la “fede cieca” – in cui si colloca Quinzio – dall'altra la “conoscenza”; Ceronetti dichiara la propria distanza da entrambe. Quinzio, lo abbiamo visto, preferisce la “speranza” al “concetto puro”<sup>145</sup>. La *conoscenza* scaturisce invece da una sorta di illuminazione, cui Ceronetti prova ad avvicinarsi tramite la scrittura. Quinzio, disinteressato alla poesia, supera lo scoglio attraverso la fede; Ceronetti, “più lento”, tenta la via dell'arte. La scrittura che permette di “illuminare” la realtà sembra avere per l'autore un ruolo fondamentale e rimanda ancora una volta alla metafisica gnostica della luce divina dispersa nel mondo materiale. Il problema è stabilire se l'arte abbia qualche

---

<sup>144</sup> Ivi, p. 26.

<sup>145</sup> Vedi nota 130.

legame col sacro o sia semplicemente letteratura – ovvero una disciplina profana.

Ceronetti non ha dubbi:

Anch'io odio la «letteratura», quella delle storie, quasi sempre immaginarie. Ma mi domando: *Les fleurs du mal* si può non iscriverlo tra i libri *sacri*? La «letteratura» forse non esiste che come testa di turco: odiamo un fantasma. Se c'è la parola c'è il sacro, non c'è letteratura<sup>146</sup>.

Alla base di ciò sosta una concezione dell'arte come mezzo catartico per il raggiungimento di un mondo diverso da quello materiale<sup>147</sup>. La luce del sacro splende nella scrittura, nella “parola”. Quinzio ha un'idea della letteratura del tutto diversa:

Non mi sento di essere d'accordo con te circa *letteratura*.  
[...] La letteratura non è la parola, ma una maschera di parola che obbedisce al gusto del suo tempo [...], un surrogato del sacro, anticristico proprio perché lo finge e sostituisce capziosamente. Il sacro è morto da tempo, credimi, ne resta appena la nostalgia, che è appunto la letteratura<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Ivi, p. 36.

<sup>147</sup> A questo tema è dedicato l'intero capitolo quarto della seconda parte.

<sup>148</sup> Ivi, p. 37.

Ceronetti insiste sulla necessità di «allargare il campo del sacro», in quanto «certa scrittura profana [è] *sacra*»; per contro, «il monoteismo assoluto mi sembra la tomba del sacro»<sup>149</sup>. La replica di Quinzio:

Il senso stesso di *sacro* esclude inclusioni, annessioni, allargamenti, raffinamenti. [...] Ciò che è profano non può essere sacro. L'anima dell'uomo non ha niente di sacro, sacro è solo ciò che appartiene a Dio<sup>150</sup>.

Il dissidio verte su una diversa concezione della realtà materiale e, di conseguenza, di quella divina. In Ceronetti la realtà è costituita dal Male, ma con frammenti di luce (dispersi nella materia) appartenenti a un mondo ultraterreno in cui risiede il Bene; la sua opera è proiettata totalmente alla ricerca dei frammenti di Luce. Il luogo in cui la gnosi colloca tali frammenti è (come abbiamo già visto) l'anima umana. Quinzio, che ha ben chiaro questo sfondo gnostico, rivendica l'appartenenza del sacro al solo e unico dio; l'anima umana ne è esclusa. È un'opposizione teologica profonda. Ceronetti afferma la mescolanza di luce divina e sostanza maligna nell'uomo e nel mondo; Quinzio rimane

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 39.

<sup>150</sup> Ivi, p. 40.

legato all'idea giudaica della lontananza del Dio creatore e misericordioso dal mondo e, con Lui, di ogni traccia di sacro:

Il mistero della sua terribilità non si svela senza svelare quello, più profondo, della sua tenerezza ... Proprio perché è tenero, Dio è violento. La sua violenza nasce dallo sdegno di fronte al male, la sua ira è la terribile "ira del giusto" ... Nello stesso gesto violento e cruento Dio racchiude il mistero infinitamente adorabile della sua tenerezza ... Se non ci fosse la violenza non ci sarebbe tenerezza, ma impassibilità<sup>151</sup>.

Ceronetti obietta quanto segue:

A Dio appartiene tutto. Ergo, tutto è sacro. Tutto è sacro e tutto è tragico, perché il mondo visibile è più immondizia che sacralità. Chiamare alcune cose sacre e altre no è un atto di religione separata, che vede il proprio sacro e non il resto.

Alla fine, però, l'unica certezza è solo il distacco da Quinzio:

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 386. Il testo è estratto da un saggio di Quinzio dal titolo *La tenerezza di Dio*, pubblicato presso «Conoscenza religiosa», numero 1, 1971.

Qui non c'è accordo possibile. Restiamo separati. Ai tuoi occhi sarò sempre laico. Forse, hai ragione. Ma non cerco di essere una cosa piuttosto che altra. Il sacro come forza afferrante esiste, se mi sento afferrare, ma la sua definizione, se non ne restringiamo il senso (come vuoi tu), si perde<sup>152</sup>.

Ceronetti è l'*asceta raté* che sente la presa del sacro ma non ne *vede* chiaramente l'origine. Ma proprio questa caratteristica lo rende filosofo: chi dispone di fede o conoscenza, non ha nulla da cercare, tanto meno un oggetto perduto:

Di «fini» il pensiero umano ne ha pensate molte: non vedo perché dovrei privilegiarne una su tutte. Capisco che tu lo faccia, nella tua «ultima Thule» cristiana [*\*\*e io, al cristianesimo, non sono mai nato. Mi dispiace se ti fa soffrire, ma ripeto, esco da un'altra matrice*]; ma tra le rose morenti del mio paganesimo malinconico e le cicute del mio manicheismo, di cui fabbrico ogni tanto qualche infuso in prosa e in verso, un'erba, un fiore, una medicina *unica* non nasceranno mai<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Ivi, p. 42.

<sup>153</sup> Ivi, p. 121.

Il sottofondo sincretistico e inclusivo appare qui evidente. Esso coinvolge il «paganesimo malinconico» e la metafisica manichea quali altrettanti spunti di ispirazione per la creazione artistica, per la costruzione di quei ponti *spirituali* che puntano alla ricerca del sacro. Quinzio ribadisce la sua posizione:

Il mio monoteismo mi obbliga a essere esclusivista<sup>154</sup>.

E riguardo alla possibilità di un'apertura, afferma:

A mio giudizio [...] è evidente che senza affrontare il nodo del cristianesimo non si affronta la realtà: il nostro mondo, la nostra cultura, il nostro significato, piaccia o no, è determinato dal cristianesimo. Al di fuori c'è l'elusione, il pallido vino di rose di tutte le decadenze [...] <sup>155</sup>.

### 4.3 Il rifiuto sodale

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 122.

<sup>155</sup> Ivi, p. 123.

Si è già osservato quali sono i punti di vicinanza fra i due – l'interesse per il sacro e per i Testamenti – ma l'affinità spirituale è più profonda. La loro vicinanza deriva in certo modo dal reciproco rifiuto. Sul fondo giace un'idea generale condivisa: il rifiuto della modernità e della tecnica, del materialismo e dell'utilitarismo. Per quanto profondo, l'abisso si spalanca per così dire sullo stesso terreno, cioè lontano dal mondo materiale.

## **SECONDA PARTE**

### **Il pensiero gnostico di Ceronetti**

## 1. Storia e modernità

### 1.1 L'attualità del Male

Come giornalista, Ceronetti appare particolarmente interessato ai casi di cronaca nera<sup>156</sup>. Tale propensione non è casuale; in essa si cela una tendenza tipicamente gnostica: rintracciare le manifestazioni del Male metafisico nelle pieghe della storia e della società. *Ti saluto mio secolo crudele. Mistero e sopravvivenza del xx secolo*<sup>157</sup> rappresenta un resoconto di queste ricerche. In quest'opera l'autore sciorina tutte le nefandezze, i misteri e le tragedie che hanno caratterizzato questo periodo storico. La diagnosi finale, tutt'altro che ottimistica, decreta l'onnipresenza del Male. Le sue impronte si osservano ovunque: nella follia omicida di Charles Manson e dei suoi compagni e nella musica che li ispirava – il brano dei Beatles, “*Helter Skelter*”, rileva Ceronetti, non è una canzone *innocente*, in quanto fu il «motivo ossessivo della Family hippie di Charles Manson» e «ne ha accompagnato gli ottenebramenti estatici da LSD e la lunga catena di crimini [...]»<sup>158</sup>; ma si osservano anche nella politica e nello spettacolo – come nel caso emblematico di Marilyn Monroe e Bob Kennedy<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Su un caso particolare l'autore scrisse un racconto (*La vera storia di Rosa Vercesi e della sua amica Vittoria*, Einaudi, Torino 2000) e un'opera teatrale (*Rosa Vercesi*, Einaudi, Torino 2007).

<sup>157</sup> G. Ceronetti, *Ti saluto mio secolo crudele. Mistero e sopravvivenza del xx secolo*, Einaudi, Torino 2011.

<sup>158</sup> Ivi, p. 35.

<sup>159</sup> Ivi, p. 17.

Scrive Ceronetti:

[Gli omicidi della “Manson Family”] Sono quanto di più ripugnante abbia espresso il Servo Arbitrio dell’uomo, nel cuore di una società che crede, garantendo disperatamente i diritti e le loro generose Carte scritte e non scritte, di poter opporre dighe capaci di reggere alle furibonde ondate del Male [...] <sup>160</sup>.

L’espressione «servo arbitrio» destituisce di fondamento la nozione di autonomia proclamata dal Cristianesimo e annuncia la sottomissione dell’uomo a un’entità superiore:

Helter Skelter è una Entità maligna vivente (c’è un parallelismo con Horla di Maupassant) che a un momento dato s’impadronisce di una sequenza temporale indeterminata. Il tempo dell’Helter Skelter contrassegna il crimine gratuito, il male per il male, la distruzione che ha per fine esclusivamente le rovine che lascia. Horla asservisce le anime umane, Helter Skelter le sbrana senza fame <sup>161</sup>. [...] Manson riprende e continua Hitler. Ogni

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 35.

<sup>161</sup> Ivi, p. 36.

terrorista suicida riprende e continua Manson. Le Torri Gemelle dicono da Ground Zero: “Io, Helter Skelter, sono qui”<sup>162</sup>.

Per via di questa sorta di “possessione” maligna, l’uomo sarebbe escluso dalla colpa per le proprie azioni: egli è mosso da simbolici fili invisibili come una marionetta. Il XX secolo rappresenta il terreno più fertile per la diffusione della natura criminale dell’uomo:

Tutti saremo messi tra gli assassini e i persecutori, anche le vittime, solo per essere vissuti in questo secolo<sup>163</sup>.

Il motivo pertiene alla cultura e alla logica di questo momento storico, che si mostrano inadeguate a comprendere il fenomeno che lo attraversa:

[...] il secolo XX, la più documentata epoca di caduta umana, sfugge alla presa logica per potenza di assurdo, inadeguatezza del linguaggio, impossibilità di costringere dentro una delle nostre amate uniformi di

---

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Id.*, *Pensieri del tè*, cit., p. 95.

caserma speculativa le sue costellazioni di fenomeni  
sguazzanti nudi nelle triviali lacrime del mondo<sup>164</sup>.

Il XX secolo azzera persino la possibilità di catalogare le efferatezze umane.  
All'origine di questa perversione c'è la cieca fiducia riposta nella scienza:

la fine del secolo XIX è clamorosamente pervasa, in onde  
di trepidazione e con effetti di autentico culto idolatrico,  
dal messianismo scientifico; e c'era in questo un  
trasporto di gioia, di speranza senza limiti...<sup>165</sup>

L'esaltazione sfrenata del progresso scientifico ha oscurato la *tristezza* – «figlia della certezza [...] che la vita è il male essenziale» – proclamando in sua vece «il dogma contrario: la vita, in quanto tale, preti e atei concordano, è predicata e imposta ai dubitanti come l'assoluto bene»<sup>166</sup>. Di qui l'instaurarsi di un'etica della speranza che proclama la bontà della vita e la speranza per il futuro a dispetto del Male che dilagava incontrastato. Così, immerso nell'illusione e sorretto dal gigante scientifico,

---

<sup>164</sup> Id., *Nella gola dell'Eone*, in Id., *Cara incertezza*, Adelphi, Milano 1997, p. 18.

<sup>165</sup> Id., *Tristezza di fine Decimonono*, in Id., *Cara incertezza*, cit., p. 249.

<sup>166</sup> Ivi, p. 253.

si può ben dire che morì pazzo, come il suo Nietzsche, il

XIX... Il XX, nella paura muore<sup>167</sup>.

La via gnostica, ovvero quella che «ti porta fuori dal finito»<sup>168</sup>, resta per Ceronetti il miglior antidoto al fanatismo scienziata:

Vivere senza l'ossessiva superstizione che la vita debba essere per forza *bene*, metafisicamente *bene*, consente la pietà, la tolleranza, il rispetto del dolore. Benedetta l'eresia della vita come assoluto male: non rende più felici, ma non accresce stupidamente le sventure del mondo<sup>169</sup>.

Come nel II, nel XX secolo il pensiero gnostico è considerato un'eresia. Questa volta, però, i detrattori della gnosi non sono i cristiani, ma gli atei.

Ceronetti sostiene che il progresso e il conseguente messianismo scientifico siano le concause del disfacimento etico e dell'apertura al crimine che hanno caratterizzato il secolo. Attraverso la diffusione del dogma "la vita è bene" viene occultata la vera visione della realtà e di conseguenza viene concesso sempre più spazio alla diffusione del Male metafisico, ormai del tutto affrancato dalle catene della coscienza gnostica del negativo.

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 252.

<sup>168</sup> Id, *Nella gola dell'Eone*, cit., p. 19.

<sup>169</sup> Id., *Tristezza di fine Decimono*, cit., p. 253.

## 1.2 Il mistero del fuoco

Crimini e efferatezze del XX secolo formano la trama di una “filosofia della storia” appena dissimulata dietro il velo della documentazione giornalistica. Essa scorre attraverso i singoli casi, i singoli crimini, e nel suo corso lambisce l’evento:

L’Evento, cifratissimo e irrirelato, certamente esiste –  
ma io non posso nominarlo altrimenti che come Evento  
Ignoto. [...]  
ALL’EVENTO IGNOTO questo mio vagabondaggio  
breve tra i fatti, il Tragico, le domande senza nessuno che  
risponda, del mio crudele secolo, sia dedicato<sup>170</sup>.

Nel pensiero contemporaneo la nozione di *evento* è delle più pregnanti. Almeno da Heidegger in poi, essa è al centro delle speculazioni filosofiche novecentesche. Di certo Ceronetti è consapevole di toccare un tema centrale della speculazione filosofico-politica contemporanea; non a caso, prima di introdurre l’argomento, egli accenna alla pubblicazione di *Sein und Zeit*<sup>171</sup> – ma tosto se ne svincola associando qualificando

---

<sup>170</sup> Id., *Ti saluto mio secolo crudele*, cit., p. 6.

<sup>171</sup> Ivi, p. 5.

l'evento come "ignoto". Egli opera una specie di *epoché* sull'argomento. La motivazione è ancora una volta ascrivibile alla sua visione gnostica della storia, concepita come una manifestazione fisica (o materiale) di un principio trascendente. I singoli eventi devono essere interpretati alla luce di una più ampia visione "metafisica":

Ma che cos'è il Corpo di Reato? Se ha ucciso, quel coltello è in realtà uno strumento sacrificale, anche se usato da mani inconsapevoli. Per aver tagliato un polso, una gola, in quell'anno, a quella persona, in un certo carcere, eccolo assunto, povero avanzo di lama, nel cielo tremendo della Fatalità, essere sotto specie di liscia metallica, Nèmesis, Moira, Furia, Tanatos<sup>172</sup>.

Il dualismo fra Luce e Tenebra non è caratterizzato da un rapporto polare; in realtà negli scritti Mani la Tenebra è ontologicamente inferiore alla Luce (il parallelo è quello fra "un re splendido e un porco"<sup>173</sup>). La "storia" nasce da un "abbassamento" metafisico. Sorge dal basso – dalla Tenebra. Da questa prospettiva, il crimine non è soltanto un fatto di cronaca, ma un evento cultuale. La Tenebra irretisce l'uomo, lo possiede "magicamente" (in un altro punto Ceronetti sostiene che l'uomo è sempre *stregato*<sup>174</sup>) e

---

<sup>172</sup> Id., *Il crimine in vetrina*, in *La vita apparente*, cit., p. 53.

<sup>173</sup> Ivi, p. 50.

<sup>174</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., pp. 162-163.

compie il decreto metafisico di Fatalità. La verità della storia va cercata dunque nell'atemporale.

L'intera storia umana è pervasa dal "mistero del fuoco":

Sempre più mi occupa il mistero del fuoco (se dicessi: il problema della pace e della guerra, non ne esprimerei che la proiezione più banale), gli giro attorno abbagliato, con la prudenza di un reziario, non tanto per battere moneta di filosofia quanto per non esserne portato via stupidamente, nel sonno. Oh all'uomo non interessa sopravvivere come specie, e neppure come civiltà [...]; solo la morte individuale, creduta fine dell'io, è temuta. Il fuoco sta chiamando tutti al suo giudizio, e chi predica sopravvivenza non sente questo magnetismo diffuso dal fuoco [...]. La grandiosa vampa capace di liquefarci tutti risponde a un antico sogno.

Non è come vedere ardere una città lontana, il mistero del fuoco è un'iniziazione. Si tratta sempre, attraverso prove, di pervenire a una conoscenza<sup>175</sup>.

Altrove l'assunto viene ribadito e radicalizzato:

---

<sup>175</sup> Id., *La vita apparente*, cit., p. 14.

La pace ridotta a ideologia, intesa come rifiuto sistematico del ricorso alla forza anche quando il diritto lo comandi e la necessità lo consigli è soltanto depravazione morale, masochismo infetto, una sozza impostura<sup>176</sup>.

Per Ceronetti la *pace* è un concetto originariamente metafisico, estraneo alla società, alla politica e alla materia. La sua realtà si contrappone a quella del fuoco che genera Hybris:

Guai a non voler ammettere che l'uomo è sempre più criminale, sempre più intollerabilmente pazzo. Commette la Hybris più scellerata [...] eccitando con metodica scompostezza le potenze del fuoco<sup>177</sup>.

L'archetipo umano è già iscritto nel mito – la storia ne è solo l'emanazione fisica. Così, i singoli crimini non sono altro che le conseguenze fisiche di un principio universale e storico. Scrive perciò Ceronetti:

[...] il dominio del Caos è molto più esteso e tenebroso di quel che un'Enciclopedia del Crimine o i cataloghi dei

---

<sup>176</sup> Id., *Pensieri del tè*, cit., p. 25.

<sup>177</sup> Id., *La vita apparente*, cit., p. 15.

giuristi ne lascino intravedere. Pugnali che recidono  
l'anima, scuri che si abbattono su un volto di dormiente,  
non sono che un po' di vento caldo del grande  
incendio<sup>178</sup>.

Il grande incendio metafisico, enfatizzato dalla Tenebra, è il fulcro di tutte le manifestazioni negative che attraversano la storia: simile a un “vento caldo” che proviene da un incendio in lontananza, esso è il motore immobile della proliferazione del Male nel mondo.

La via gnostica “centra” il vero bersaglio e riconduce le conseguenze alla loro causa originaria – i singoli crimini al Male universale. Per questo è l'unica possibilità di salvezza per l'uomo: essa supera le singolarità storiche (crimini, guerre, etc.) e indirizza lo sguardo verso la sostanza metafisica che ne è il fondamento e la causa. La Tenebra.

### **1.3 Fisica e Metafisica**

La prospettiva metafisica e macrocosmica di Ceronetti lavora sul concetto dell'*inattuale*:

---

<sup>178</sup> Id., *Il crimine in vetrina*, cit., p. 53.

Circa l'attuale e l'inattuale, dopo aver fatto navetta dall'uno all'altro, mai puoi dire con certezza se questo sia quello. Quel che pare più inattuale può essere più urgente ritrovarlo, perché l'inattuale significativo è una crepa nel finito [...]<sup>179</sup>.

La linea che separa l'*attuale* e l'*inattuale* – si potrebbe anche dire: la fisica e la metafisica, l'immanenza e la trascendenza, l'individuale e l'universale o il microcosmo e il macrocosmo – è difficilmente demarcabile; ma, per Ceronetti, è proprio da questa *separazione* che può nascere un pensiero *significativo*. Il punto di vista inattuale determina una “crepa nel finito”, che permette di fuoriuscire da una prospettiva fenomenica e di vedere il mondo da una differente latitudine – dall'*alto*. Se si rimane immersi in una realtà totalmente pervasa dal Male si rischia di compromettere la propria anima ed il proprio pensiero:

Non c'è pensiero ben liscio che non sia figlio della scabrosità<sup>180</sup>.

In questo senso, la scaturigine del pensiero è la sofferenza – «soffrire è il mio mestiere»<sup>181</sup>. Senza consapevolezza della sofferenza del mondo, non c'è distacco ma

---

<sup>179</sup> Id., *Vita apparente*, cit., p. 14.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

complicità. Per Ceronetti ogni pensiero che non scaturisca dalla sofferenza è “macchiato” dal Male e costretto nei limiti del materialismo.

Ad esempio, la teoria dei Buchi Neri

potrebbe essere la versione astrofisica del Regno delle Tenebre. Non c'è da opporre testo a testo, ci sono due linguaggi, due speculazioni senza rapporto l'uno con l'altro<sup>182</sup>.

Con l'osservazione e la descrizione dei Buchi Neri l'astrofisica si avvicina alla comprensione del Regno delle Tenebre. Ma il linguaggio dell'astrofisica e quello della metafisica gnostica sono “senza rapporto l'uno con l'altro”. Le due prospettive intercettano lo stesso oggetto ma *vedono*, e di conseguenza *descrivono*, qualcosa di diverso:

Il Buco Nero sembra fatto apposta per fornire l'immagine [...] del Dio-Niente [...]. Ne sarebbe il simbolo, non l'arca, perché il Niente divino è anche qui, [...], nei nostri corpi che emanano luce e gettano urine e feci; la

---

<sup>182</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit. pp. 166-167.

differenza è che il nostro simbolico Niente restituisce le sonde messe nel suo finito<sup>183</sup>.

Il linguaggio della fisica non è in grado di cogliere nel Buco Nero la realtà che ci circonda e che ci ingoia nel suo Niente. «Il Buco Nero,

come il Regno delle Tenebre, è fotofago, sta come un ragno alle spalle di un corpo luminoso, quando è il momento lo attira a sé e la luce muore. Ma quello di Mani è un buco nero dove si concentra molta vita, tutta di orribile sostanza e colore, tuttavia in un certo senso legittima; il Buco Nero degli astrofisici dà piuttosto l'idea (un'idea stranamente *luminosa*) del non-essere, anzi del non-più-essere [...]»<sup>184</sup>.

L'astrofisica si avvicina dunque alle visioni gnostiche del Regno delle Tenebre, ma non riesce a pensarle dalla giusta prospettiva. Essa osserva il *fenomeno* senza comprenderne la causa perché lo strumento che adopera è tarato sulla finitezza della percezione. Il concetto di infinito si offre più di ogni altro all'equivoco:

---

<sup>183</sup> Ivi, p. 168.

<sup>184</sup> Ivi, pp. 167-168

L'infinito dei fisici è un cattivo infinito, perché non è che il senza fine del finito, e il dolore degli occhi di non vedere in tutto che del finito<sup>185</sup>.

Di rimando, anche la notte subisce lo stesso trattamento:

La notte è una sostanza metafisica, rivestita di buio fisico. La figura *cade la notte* (cala, piomba, *ruit, praecipitat*) è uscita dalla visione primitiva di un gigantesco angelo nero che si abbatte sul mondo oscurandolo e immobilizzandolo; ma l'avvento della notte è piuttosto una presa di possesso lenta e omninale, che sale formidabilmente dal basso. [...]

Le ombre salgono dalla terra, come i Mani dei morti nella giusta visione degli antichi. Sentiremmo, più attenti a queste cose troppo solite, la notte entrare in noi dalla pianta dei piedi, salire come un ladro fino al cuore, alla gola e alla testa, rapinando tutto quel che può. Quando la luce la scaccia, allora *scende*, dalla testa scivola nei piedi, si distende nelle cave e nelle miniere, nel fuoco centrale, in attesa di risalire<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Id., *Pensieri del tè*, cit., p. 105.

<sup>186</sup> Id., *Grazie ora legale*, in *La vita apparente*, cit., pp. 283-284.

Non è certo un caso che la maggior parte dei crimini avvengano di notte; essa risveglia le forze maligne, i «demoni notturni»<sup>187</sup>, che posseggono l'uomo e lo *stregano*.

In questo senso,

*vivere di notte* è un'espressione impropria (di notte non si vive): è piuttosto la notte che *vive in noi* [...]<sup>188</sup>.

#### 1.4 La storia e le sue marionette

Se la storia è permeata dal Male e retta da fili invisibili, il ruolo dell'uomo è in tutto simile a quello di una marionetta<sup>189</sup>. Il pensiero di Cioran che più lo ha suggestionato – *L'uomo fa la storia; a sua volta ne è disfatto*<sup>190</sup> – è coerente con la sua visione della storia.

Da un punto di vista antropologico, invece, egli si allontana da Zolla, il quale identificava simbolicamente il ruolo dell'uomo nel mondo con la figura del “giocatore”<sup>191</sup>. Per Ceronetti l'uomo è invece è un oggetto:

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 284.

<sup>188</sup> Ivi, p. 285.

<sup>189</sup> La marionetta non è utilizzata solo in senso simbolico; manovrarle in teatro è infatti una delle più grandi passioni di Ceronetti (cfr. [http://www.corriere.it/cultura/10\\_luglio\\_12/fertilio-applaudite-arte-strada\\_b716cde4-8d98-11df-a602-00144f02aabe.shtml](http://www.corriere.it/cultura/10_luglio_12/fertilio-applaudite-arte-strada_b716cde4-8d98-11df-a602-00144f02aabe.shtml)). Cfr. anche Id., *Le marionette del Teatro dei Sensibili*, Aragno, Torino 2004.

<sup>190</sup> Cfr., *infra*, prima parte, par. 2.1, nota 44.

<sup>191</sup> Cfr. G. Marchianò, *Il conoscitore di segreti*, cit., p. 52: «Che la sua vita, e la vita in generale, fosse un gioco di dadi retto dal destino, Zolla lo aveva creduto da sempre, ma era anche persuaso che il giocatore

[...] la marionetta non è un attore di legno [...] ma un simbolo dell'uomo e della sua fatale dipendenza, costretta a riempire uno spazio drammatico, come l'uomo è costretto a espiare, nel mondo, chi sa quale maledetta colpa metafisica<sup>192</sup>.

Il rapporto dell'uomo con la storia coincide con quello della marionetta con il teatro. “Costretti da una fatale dipendenza”, tanto l'uomo che la marionetta riempiono uno “spazio drammatico” (il teatro, o il mondo) in cui sono “gettati”. Se c'è una colpa, dunque, essa è metafisica, ovvero posta *in illo tempore*. Anche quando commette i crimini più efferati, l'uomo non ha alcuna responsabilità. Il caso del “mostro di Düsseldorf” – *M*, nella pellicola di Fritz Lang cara a Ceronetti – è emblematico; ma ancor più significativa è la figura di Adolf Hitler:

Hitler è figlio di Belial, cioè della Distruzione, che è essenzialmente menzogna. [...]

C'è una foto di Hitler particolarmente impressionante [...]. La mano destra alza l'indice leggermente piegato per chiamare a sé, gli occhi sono pieni di magnetismo

---

non è un burattino, uno zimbello del fato purché la sua arte di vivere si affini al punto da piegare la sorte all'intensità dell'intento, rettificandola».

<sup>192</sup> G. Ceronetti, *La marionetta e l'anima*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 325.

affettuoso, che ognuno doveva risentire come rivolto proprio a lui stesso tra la folla. Pare il rovescio impuro del gesto col quale, nella Vocazione caravaggesca di San Matteo, il Cristo chiama l'apostolo. La radicale diversità di natura e di significato non esclude la somiglianza: la dolcezza, l'irresistibilità, la forza dissimulata è la stessa. E anche nella visione sacra del pittore brillano occhi di un altro mondo<sup>193</sup>.

L'occhio gnostico scorge nel successo di Hitler un errore collettivo di valutazione: Hitler, come il mostro di Düsseldorf o Jack lo Squartatore, è una marionetta mossa da un'entità maligna. E la storia intera non è che un teatro di burattini.

Di rimando, l'agire umano non è imputabile a una colpa; esso sconta piuttosto una "espiazione":

L'impregnazione del ruolo è tale, nella marionetta, da somigliare a un profondo castigo infernale. [...] La marionetta che si stringe addosso quell'identità, con un'implacabile somiglianza interiore impressa nei tratti di un artigiano inconsciamente spietato, invece li chiama.

---

<sup>193</sup> Id., *Sognare Hitler*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 433.

Da quel momento non sappiamo più chi sia il vero padrone del filo, l'egemonia passa dall'uno all'altro, e il mistero vela la semplice nudità del gioco<sup>194</sup>.

Il fattore delle marionette corrisponde evidentemente al Demiurgo, la cui ignoranza circa la natura della sua stessa creazione è parte integrante del pensiero gnostico<sup>195</sup>. Come il Demiurgo, anche il fattore ignora il ruolo delle sue creazioni. Dal primo momento successivo alla creazione egli non è più “responsabile” del destino umano; non è lui “il vero padrone del filo”. Ne viene che

[...] l'uomo, qualunque cosa faccia, è perduto, se non perdente<sup>196</sup>.

L'uomo è perduto in quanto *gettato* in un mondo alieno ed è perdente in quanto mosso da Hybris, che elargisce illusioni razionalistiche:

*Incendium mundi*. Distruzione degli strati protettivi della biosfera, sole crudo, *solvet saeculum in favilla*. Solitaria in voragini di tenebra una cellula si masturba, [...], e ne genera un'altra. Moltiplicazione. In poco meno o più di

---

<sup>194</sup> Id., *La marionetta e l'anima*, cit., p. 326.

<sup>195</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 1.2.

<sup>196</sup> Id., *Pensieri del tè*, cit., p. 25.

un miliardo di anni, la vita in qualche punto è ridiventata possibile. La cellula forma organismi completi. Una coppia di animali si riproduce sotto piogge yucateche. Funghi alti come montagne. Alberi mostruosi e carnivori. Proboscidi altissime emergono dall'acqua. Dopo un altro miliardo, ecco Sofocle, Alessandro, Lucrezio, Cesare, i celebri amanti, i grandi assassini, Copernico, Sade, Freud, Einstein, l'Energia Nucleare, la nostra fine. *Leti sub dentibus ipsis*, in questo ingoiamento e risputamento continuo di mondi senza realtà l'uomo sogna di *razionalità* e di *giudizio* della storia<sup>197</sup>.

È da questo presupposto, e dall'annessa idea di *razionalità*, che origina la "questione della tecnica".

## **2. Tecnica e civiltà**

### **2.1 Benessere e menzogna**

---

<sup>197</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., pp. 23-24.

La modernità articola due fenomeni correlati: la civiltà e la tecnica. Per Ceronetti la tecnica è figlia della civiltà e la civiltà è «figlia di Satana»<sup>198</sup>. L'albero genealogico della tecnica è dunque maligno, in quanto origina dalla civiltà, che a sua volta è una derivazione della storia. Si tratta di un processo di inesorabile *caduta* la cui traiettoria ci appare invertita in forma di progresso. Ceronetti non sembra interessato alla questione dell'*utilizzabilità* della tecnica; i suoi pensieri si concentrano sull'origine del fenomeno. Il sistema industriale ne rivela un aspetto fondamentale:

Se non fosse stato costretto a *migliorarsi*, il sistema industriale avrebbe avuto gli ultimi sussulti sulla battaglia di questo secolo. Tanta disumanità e strazio di vita non poteva tenere. Ma sono volati in suo soccorso, braccia occulte del Male, l'umanitarismo sociale, il filantropismo letterario, il sindacalismo, il marxismo, il laburismo, perfino la religione; redenzione, progresso, salvezza. Ma avete così reso simpatico il male, migliorato l'alito del vampiro, messo guanti di velluto ad artigli inesorabili, che hanno continuato a lacerare. Il sistema industriale cessa di essere distruttivo, e di ingoiare vite umane nelle sue fornaci, soltanto per distruggerci meglio, con l'approvazione di tutti, per diventare il sistema della

---

<sup>198</sup> Id., *Pensieri del tè*, cit., p. 37.

Distruzione Universale. [...] Ora che ci ha convinti ad accettarlo, può precipitarci tutti nel fuoco dell'abisso<sup>199</sup>.

Il punto è che l'umanità, foraggiata dal messianismo scientifico, accetta di buon grado il sistema che contribuisce alla sua stessa distruzione e anzi lo aiuta a progredire. L'industria è «un animale mitologico che dà la morte, un minotauro a cui bisogna sacrificare tutto»<sup>200</sup>. Il progresso, del pari, assume le caratteristiche di una religione salvifica la cui genealogia è stata occultata. Ne scaturisce una nuova etica, in cui si esprime la “bontà della vita”:

C'è una nuova Inquisizione, che funziona esclusivamente per colpire l'eresia che mette in dubbio la bontà del vivere [...] <sup>201</sup>.

L'eresia in questione è quella gnostica. Ma il farmaco gnostico rimane debole di fronte alla tecnica, la quale pertanto continua a dilagare su scala planetaria.

Una delle caratteristiche più persuasive della tecnica è la *facilità*:

[...] Apri il rubinetto e giù acqua... È la maledizione della facilità... Andare a prenderla con un secchio e una

---

<sup>199</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., pp. 88-89.

<sup>200</sup> Ivi, p. 144.

<sup>201</sup> Id., *Tristezza di fine decimonono*, cit., p. 253.

bottiglia, quando c'è un guasto, subito ti ricorda che  
l'acqua è preziosa, che la vita è sforzo. [...]  
Il rubinetto è immorale, come tutto quel che è facile [...].  
[...] l'acqua di questo grande mondo non è infinita e i  
draghi urbani, industriali e nucleari giocano a  
sterminarla<sup>202</sup>.

Tutto ciò che è *facile* è per ciò stesso *immorale*. Questo precetto si iscrive perfettamente nella prospettiva gnostica: i frammenti di Luce sono dispersi tragicamente in un mondo alieno e perverso, senza che nessuno possa rimettersi sulle loro tracce. – *Facilità e bene* s'intrecciano a formare la più congegnata delle menzogne ascrivibili al principio del Male.

Il moderno confort, avvisa Ceronetti,

si paga in guerra. Perciò vogliamo a qualunque costo evitarla, nello stesso tempo aumentando smisuratamente – Ibris – l'apparato di pace. Produzione e commercio da Belles Époque riunite, diabolica facilità della vita, negazione della morte. Perché ci sia equilibrio le armi esplosive devono essere sempre più micidiali: è Nemesis che lo vuole. Solo una colossale carestia giustificerebbe

---

<sup>202</sup> Id., *I bagni e la sete*, in Id., *La vita apparente*, cit., pp. 266-267.

un regresso, se non un vero disarmo, della capacità delle  
armi esplosive di bilanciare Piacere e Dolore<sup>203</sup>.

L'aumento del piacere determinato dal confort della tecnica è direttamente proporzionale alla crescita del tasso di distruzione che minaccia il mondo. Solo una "colossale carestia" riporterebbe l'umanità al giusto equilibrio e alla pace. In mancanza di ciò, una consapevolezza universale sarebbe auspicabile, ma insufficiente – il grido di aiuto dell'umanità è come il grido del dormiente nel sogno:

Dormendo, ci sforziamo di gridare aiuto e l'urlo non può uscire: il sogno non sfoga che in una contratta raucedine interiore la nostra paura. Allo stesso modo, pieni di angoscia per le conseguenze dello sviluppo tecnico delle nazioni, non riusciamo a spremere che suoni molto deboli, da nessuno percepiti. Anche gridando in tanti, tutti insieme, non fabbricheremmo un urlo universale capace di farsi sentire da questa umanità sonnambula che si destina al fuoco. Stiamo gridando in sogno<sup>204</sup>.

L'infezione tecnologica ha assopito le coscienze. Ma non occorre essere "uno Schopenhauer" per udire l'urlo di sofferenza che avvolge il mondo:

---

<sup>203</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., pp. 131-132.

<sup>204</sup> Ivi, p. 158.

Io sono uno qualsiasi nel grande mucchio, eppure li ho percepiti e mi hanno fatto da bussola. E Abramo Lincoln li ha uditi, dalle piantagioni di cotone, e Gandhi nelle due Indie. E tra i poeti moderni parecchi: Baudelaire, Rimbaud, Campana, Owen, Achmatova, Šalamov, Thomas, Cvetaeva... Tra i pittori Schiele, Munch, e Sironi dopo il suicidio di Rossana. I papi ne parlano, spargono unguenti di luoghi comuni, ma non hanno orecchie fatte per intenderli. Tra i filosofi, Michelstaedter, per averli uditi, a ventitré anni si è ucciso. Dostoevskij e Tolstoj: due intere lunghe vite all'ascolto di quei suoni, telegrafisti inchiodati di giorno e di notte all'apparecchio trascrivente<sup>205</sup>.

In un mondo sempre più soggetto alla tecnologia, al *rumore* e alla Tenebra, occorre saper scorgere le particelle di Luce che si sprigionano dal grido di Sofferenza Universale. Chi vi riesce, non è ancora perduto.

## 2.2 L'Albero della Morte

---

<sup>205</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., pp. 52-53.

Chi tollera i rumori è già un cadavere<sup>206</sup>.

L'aforisma compendia mirabilmente la via fin qui percorsa. L'assunto è ribadito in un articolo del 1991 dal titolo *Rumore e morte*:

Rumore è morte. Per questo è idolo e ha culto.

Morte è rumore. Finita anche la favola della morte che viene silenziosa. La morte viene rumorosa. È il culmine della prigionia del Verbo del mondo<sup>207</sup>.

Ma il rumore presenta anche un insidioso lato “costruttivo”:

C'è un costruire che è molto più dannoso di qualunque distruggere<sup>208</sup>.

Se la condizione edenica è contrassegnata dall'Albero della Vita, la civiltà tecnologica ha innalzato l'Albero della Morte, la cui natura partecipa del cemento e dell'acciaio e il cui nutrimento non è l'ossigeno ma i gas chimici:

---

<sup>206</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 89.

<sup>207</sup> Id., *Rumore e morte*, in Id., *Cara incertezza*, cit., p. 37.

<sup>208</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 81.

L'ossido di carbonio ti dà il buongiorno, l'ossido di carbonio la buonanotte. Ti nutre, ti segue, ti accompagna, dorme, cammina, si sveglia con te. Sempre ce l'hai intorno, sempre vicino, sempre nel tuo respiro. Ossido di Carbonio, qual è il tuo vero nome nelle legioni di Abbadon?<sup>209</sup>

La costruzione tecnica ha l'aspetto di

una calvizie inesorabile [...] [che] va denudando dappertutto il cranio del pianeta<sup>210</sup>.

Il sistema politico appare connivente:

Occupato a violentare il Tutto vivente, lo Stato è solo formalmente e superficialmente interessato a stornare il male e la violenza dei suoi cittadini<sup>211</sup>.

Il punto è che lo Stato appare oggi più che mai inclinato in senso particolaristico e individualistico e l'universale non è più contemplato. È in atto «un errore fondamentale

---

<sup>209</sup> Ivi, p. 52.

<sup>210</sup> Id., *Alberi senza dei*, in Id., *La carta è stanca*, cit., p. 39.

<sup>211</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 60.

del pensiero», scrive Ceronetti, un fenomeno estremamente pericoloso, la cui conseguenza – sociale e politica – è la propensione a ritenere

[...] lecito sempre, accettabile, perfino meritevole e in ogni caso inevitabile forzare, violare, trasmutare la vita in generale per scopi pratici, violentare *il mondo* e tutto quel che degli spazi orbitali e galattici è tecnicamente raggiungibile e si presta ai nostri supremi stupri [...] <sup>212</sup>.

Per questo motivo la realtà urbana diventa sinonimo di malattia; chi nella società tecnologizzata rimane indenne, in realtà è già malato:

Un'assuefazione perfetta alla vita urbana odierna è segno di gravissimo squilibrio. È sano soltanto chi ne soffre. I segni di squilibrio dovuti a questa sofferenza e incompatibilità, purché cosciente, sono una prova di buona salute mentale <sup>213</sup>.

Partono da qui le riflessioni dell'autore sulla medicina moderna.

---

<sup>212</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>213</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 69.

### 2.3 Il silenzio del corpo e il rumore del mondo moderno

Il cancro entra in noi o noi entriamo, ammalandoci, nella  
rivelazione del cancro universale?<sup>214</sup>

L'idea è che il mondo produce, ed è essenzialmente – malattia. Alla base di questa concezione non c'è solo un'idea metafisica della realtà mondana, ma anche una constatazione filosofica, politica e scientifica riguardo all'essenza modernità:

Un'alterazione nell'apporto di ossigeno produce anomalie nelle cellule, le rende anarchiche e subito bersaglio del cancro. [...] Il cancro, il cui uovo è (supponiamo) il metabolismo alterato dell'ossigeno, lavora a ridurre ulteriormente l'ossigenazione cellulare, fino alla morte del malato [...]. La relazione midollare tra industria e cancro è forse qui, nella inesorabile rapina di ossigeno fatta dalla fabbrica a danno di chi ci lavora o abita vicino, e dalla irresistibile, e infintamente malefica, proliferazione industriale nel mondo<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Ivi, p. 33.

<sup>215</sup> Ivi, p. 182.

La fabbrica stessa è un *cancro*. Ma il problema è principalmente politico:

L'inflazione monetaria è cellula senza ossigeno, cancro; e nella preferenza accordata da tutti i governi e le nazioni alla quantità di moneta in circolazione e al dilatarsi delle industrie e dei loro prodotti sui semplici diritti della vita e del respiro, è implicito il loro consenso alla riduzione dell'ossigeno e all'invasione del cancro<sup>216</sup>.

Il termine “civiltà” significa dunque “cancro”. Il mondo moderno, che assoggetta la politica all'economia, cioè il benessere alla produzione di merci, è cancerogeno. In questo senso la modernità è anti-vitale e anti-naturale: essa priva il mondo dell'elemento primario della sopravvivenza – l'ossigeno – per favorire il progresso tout-court. Il germe di questa malattia si insinua persino nella disciplina che dovrebbe garantire la cura:

Il denaro fabbricatore di cancro, e malato di cancro proprio, è addirittura speso per *fermare il cancro*, morbo che si riconosce ormai tacitamente epidemico, e c'è da chiedersi se una moneta così mortalmente guasta non porti alla ricerca contro il cancro un contributo, in profondità, favorevole alla malattia. Questo denaro va a

---

<sup>216</sup> Ivi, p. 183.

farsi ingoiare dalla cancerifera industria farmaceutica,  
ramo dell'automobile germoglio dell'acciaio,  
dipendenza dell'uranio, specchio del petrolio...<sup>217</sup>

In sintesi, dunque,

si può parlare di una responsabilità collettiva nel  
progresso del cancro, e individuale [...] nella  
fabbricazione del cancro [...] <sup>218</sup>.

Anche il medico risulta inadatto al suo ruolo. I malati cercano in lui

disperatamente [...] lo sciamano o il sacerdote; il  
medico, ottuso, impaurito, si barrica dietro la Tecnica,  
la Chimica, la Fisica, l'Esperimento, l'Analisi<sup>219</sup>.

La medicina che garantisce l'allungamento artificiale della vita e la procreazione  
assistita, è conseguenza del Male:

---

<sup>217</sup> *Ibidem.*

<sup>218</sup> Ivi, pp. 183-184.

<sup>219</sup> Ivi, p. 49.

Verrà *un'ora* in cui la Medicina Moderna avrà vinto la morte – la mortalità che è l'essenza dell'essere dell'uomo.

Per sessanta interminabili minuti, in tutta la terra abitata, in una compattezza mai veduta di tenebre, ci sarà un tremendo silenzio. Nessuno esulterà: tutti saranno, per un'ora, *prigionieri della vita*, materialmente a-mortali [...]. Sarà il vero, il supremo cuore della tenebra<sup>220</sup>.

L'“amore per la vita”, di cui parla la medicina moderna, è in realtà *amore per la materia* e insieme paura della morte *materiale*. Viene da qui il presupposto erroneo secondo cui la vita terrena è il bene superiore e il suo prolungamento *ad infinitum* l'anelito fondamentale. Dalla prospettiva gnostica questa possibilità corrisponde a una condanna alla condizione ilica, ovvero all'impossibilità di riappropriarsi della vera natura. La vita terrena corrisponde così all'inferno; per Ceronetti ciò costituisce una scelta inderogabile:

La scelta profonda dell'uomo sarà sempre per un inferno appassionato, piuttosto che per un paradiso inerte<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Id., *Poscritto per la quinta edizione*, in Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 227.

<sup>221</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 111.

Il sistema industriale, la circolazione di denaro, la necessità politica che il sistema progredisca *ad infinitum*, la medicina moderna e l'allungamento artificiale della vita sono tutti elementi della storia della tecnica, ovvero, dalla prospettiva gnostica, propaggini del Male universale, il quale promuove l'interesse individuale e *ilico* contro il principio universale e *pneumatico*.

Alla base di questa situazione politica e dell'annessa idea di responsabilità "individuale"<sup>222</sup> risiede un errore primordiale: la pretesa dell'uomo di assurgere a protagonista della storia. Da ciò discende la conseguenza etica più nefasta: l'illusione di poter utilizzare arbitrariamente la tecnica per scopi individuali. In realtà nel profondo domina *Hybris* – di essa si serve il Male per irretire l'umanità. Se il progresso è l'idolo indiscusso di questa logica, appare chiaro che l'unica via di salvezza risiede in una *regressione*. È questo il senso della prensione ceronettiana per le origini ancestrali (o "mitiche") della storia e del mondo. Solo in chiave regressiva è possibile pensare a un'*etica*, cioè a una vera *cura*: una cura dell'anima. In questo senso, afferma Ceronetti discorrendo di Spinoza,

al contenuto e alle intenzioni dell'*Ethica*  
corrisponderebbe, forse, il titolo di *Medicina*<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Cfr. *infra*, nota 69.

<sup>223</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., p. 192.

### **3. L'etica gnostica: Spinoza e Sade**

#### **3.1 Spinoza mistico?**

Ricondurre il sistema perfettamente immanente di Spinoza al pensiero dualista e trascendente di Ceronetti, solcato da dubbi e suggestioni, ha il sapore di un'operazione paradossale. Eppure, afferma l'autore,

di fronte al groviglio del cuore Spinoza ha dubitato, ed è di grande umanità la Propositio ventottesima di Ethica II dove le affezioni del Corpo, in relazione all'Anima, sono dette confuse. Non bisognerà dimenticare questa sua ammissione quando si arriva al suo catalogo delle passioni. Spinoza non osa la confusione, dunque fallirà<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Id., *Ultimo mio Spinoza*, in Id., *La lanterna del filosofo*, cit., p. 16.

Per Ceronetti la perfezione del sistema di Spinoza è solo apparente; le passioni, infatti, rimangono fuori dalla sua realtà simmetrica e perfetta. Se dunque «lo spinozismo comprende tutto; Spinoza non tutto comprendeva»<sup>225</sup>.

La lettura di Spinoza è improntata a una fondamentale ambivalenza, è scissa tra opposizione e ammirazione:

Mi ero avvicinato a Spinoza, molti anni fa, perché mi sembrava che avvicinasse a Dio; me ne sono allontanato, perché ho visto che allontana dalla felicità di cercarlo e di sperare di incontrarlo, dando per dimostrato che è trovato e che si può vederlo nell'arca di vetro dell'*Ethica*, che contiene soltanto il *causa sui* e l'*idea Dei* della conoscenza intellettuale. [...] Spinoza allontana dal senso profondo, dall'essenza della parola scritturale: la lotta con Dio; sostituisce la scienza sperimentale e l'ottimismo tecnologico al tragico fondamentale dell'esistenza, una sagoma trasparente di uomo ideale da manuale agli esseri deformi e strani che siamo. [...] quel che nello spinozismo respinge non è meno forte di quel che attira [...]. Mi attira il mistico, non il geometra; e se

---

<sup>225</sup> Ivi, p. 21.

il geometra non fosse che l'ombra e il servo del  
mistico?<sup>226</sup>

Sullo “Spinoza geometra” non è il caso di dilungarsi: la simmetria geometrica ispira tutta l'architettura dell'*Ethica*. Ceronetti punta piuttosto sul lato “mistico” nel suo pensiero. Ma che cosa c'è di “mistico” in Spinoza?

Il libro di Giuseppe Rensi offre al riguardo un utile supporto. Ceronetti confessa che fu il saggio di Rensi a “iniziare” a Spinoza:

A Spinoza fui iniziato (è il termine giusto) dal filosofo quasi ignoto che era, negli anni del fascismo, Giuseppe Rensi. Pessimista, gnostico, antihegeliano, Rensi fu un pensatore clandestino: ai margini, anche lui, del suo tempo, pubblicò da Bocca nel 1942 un saggio su Spinoza che in un adolescente ignorante, ma con antenne, fece un lavoro davvero magistrale, mi incamiciò di Spinoza [...]<sup>227</sup>.

Pessimista, antihegeliano, ma soprattutto *gnostico*. Per Ceronetti, dunque, si tratta di una lettura *gnostica* di Spinoza. Il testo di Rensi rivela l'essenza più profonda del

---

<sup>226</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>227</sup> Id., *Nota a «Ultimo mio Spinoza»*, in Id., *Lanterna del filosofo*, cit., p. 33.

filosofo olandese e invita a procedere oltre l'apparenza di un linguaggio asettico e arido, alla ricerca del suo contenuto catartico. Con le sue parole<sup>228</sup>:

La dottrina di Spinoza [...] bisogna [...] ripensarla e riviverla dentro di sé nella sua linea complessiva, richiamarsela in forma figurativa e quasi plastica alla mente. [...] allora, da un piccolo, freddo e astruso insieme di proposizioni d'aspetto matematico, esso [il pensiero di Spinoza] sboccia in una visuale magnifica e appassionante. Allora esso ci si solleva innanzi come una concezione, non solo filosoficamente, ma poeticamente, affascinante e grandiosa. Allora si avverte di quale immenso poema quelle aride formule siano il rivestimento e la scorza. Allora si sente che quella sua filosofia, nella forma così impassibile e gelida, è tutta un lirico inebbrimento panico [...]<sup>229</sup>.

Ma Ceronetti rifiuta l'idea di Dio come principio intellettuale onnipervasivo.

Rensi afferma tuttavia che

---

<sup>228</sup> Per le citazioni del testo utilizzeremo la seguente edizione: G. Rensi, *Spinoza*, a cura di R. Evangelista, Immanenza, Napoli 2014. In essa è contenuta sia la prima stesura dell'opera, datata 1929, che la seconda, pubblicata postuma nel 1941. Per distinguere le due versioni del testo indicheremo fra parentesi la data di riferimento.

<sup>229</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1941], cit., p. 91.

“Idea Dei” significa semplicemente essenza e natura logica e necessaria dell’Essere, quell’essenza e natura, quell’eterno «ordo causarum» in cui tutti i fatti singoli, tutte le essenze singole reali sono contenute, in cui *sono* dell’esistenza logica presente intemporale senza passato e futuro. “In idea Dei” significa semplicemente *c’è, è*; [...] significa che [le singole cose, n.d.r.] sono precontenute nell’Essere, precontenute nella situazione di fatto universale, nell’insieme delle cause; e che da tale esistenza logica intemporale [...] scaturiranno necessariamente ad opera della catena della causalità universale per presentarsi nell’esistenza temporale, avendo parallele ad esse, in uno o in un altro centro di rappresentazione o di coscienza presente nella natura naturata, le idee che vi corrispondono<sup>230</sup>.

Il Dio di Spinoza nega la trascendenza – il Dio veterotestamentario – e afferma la necessità di una logica immanente che innerva mondo. L’*Idea Dei* è l’Essere-Sostanza che pervade le singole cose e delle quali è condizione di esistenza. Contestualmente, Spinoza «sostituisce la scienza sperimentale e l’ottimismo tecnologico al tragico fondamentale dell’esistenza»; è su questa base che si forma l’etica e l’uomo che vi

---

<sup>230</sup> Ivi, p. 40.

corrisponde: «una sagoma trasparente di uomo ideale da manuale» opposta «agli esseri deformi e strani che siamo»<sup>231</sup>. Da questa concezione segue che

[...] per Spinoza nella realtà dell'Essere il tempo non c'è,  
non c'è nemmeno storia, non c'è evoluzione, l'una e  
l'altra sono illusioni<sup>232</sup>.

Dal punto di vista dell'Essere non esiste “evoluzione”. La prospettiva spinoziana non ammette, per l'uomo, alcuna libertà; detto più precisamente: non esiste «libertà del volere»<sup>233</sup>. L'uomo è trascurabile quota d'essere e agisce solo in virtù delle leggi della natura. La volontà non è altro che l'espressione della natura dell'uomo che agisce secondo i dettami dell'Essere-Sostanza immanente. Ma cosa c'è al fondo della “necessaria volontà” umana?

Non esiste che un solo sentimento fondamentale:  
l'egoismo, l'amor di sé, l'istinto o conato di conservarsi,  
la volontà di vivere. Questo, l'unico tronco da cui  
rampollano tutti i nostri stati affettivi, in prima linea la  
gioia e la tristezza, e a fondamento di queste il desiderio  
sotto l'azione di ciò che favorisce o insidia la nostra

---

<sup>231</sup> Id., *Ultimo mio Spinoza*, in Id., *La lanterna del filosofo*, cit., p. 28.

<sup>232</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., p. 41.

<sup>233</sup> Ivi, p. 54.

conservazione, esse stesse elemento di incremento o rallentamento di questa; poi l'odio e l'amore per l'oggetto che ci cagiona tristezza o gioia, cioè incremento e diminuzione del nostro essere, il timore o la speranza se questo oggetto non è presente e così via. *Noi siamo in totale balia di questi stati affettivi*<sup>234</sup>. [...]. La nostra essenza [...] è *conatus, appetitus, cupiditas* [...] <sup>235</sup>.

Al posto del concetto di volontà individuale subentra il potere prevaricatorio delle forze passionali. È qui che Ceronetti innesta le proprie considerazioni:

Desiderio, Gioia e Tristezza sono i tre manipolatori della marionetta umana come soggetto di passioni. S'indovinano le loro mani instancabili dietro lo schermo di un piccolo Teatro d'Ombre dove si compiono senza fine un certo numero di azioni fisse con variazioni impercettibili mai casuali, sempre necessarie. I tre manipolatori sono a loro volta impugnati da un manipolatore supremo, il *conatus*, il principio di autoconservazione soggiacente a quello di conservazione universale. Così l'uomo è la marionetta del principio che

---

<sup>234</sup> Corsivo nostro.

<sup>235</sup> Ivi, p. 54.

gli dà il potere sulle cose, e le sue gioie più forti sono il  
tripudiare della forza che disintegra ogni suo arbitrio<sup>236</sup>.

Da ciò sembra conseguire l'impossibilità di un'etica, dato che in mancanza di una scelta la realtà umana si presenta ingiudicabile: dalla prospettiva dell'Essere – o della realtà – non c'è altro che *essere*. Ma proprio in virtù del fatto che l'uomo è solo in quanto parte dell'Essere – dunque vuole, agisce e conosce seguendo *inconsciamente* le leggi ineluttabili della Natura – l'etica diviene uno strumento antropologico e gnoseologico fondamentale. Se «conoscenza, volontà e azione sono tutt'uno»<sup>237</sup>, allora è possibile distinguere gli uomini sulla base della loro condotta. Questa conclusione si può dedurre da un passaggio interno alla dimostrazione della Proposizione LVI di *Ethica* III:

[...] la cupidità è la stessa essenza o natura di ciascuno  
[...]; dunque, a seconda che ciascuno sia affetto da cause  
esterne con questa o quella specie di gioia, tristezza,  
amore, odio ecc., cioè a seconda che la sua natura sia  
costituita in questo o quel modo, necessariamente la sua  
cupidità differisce dalla natura dell'altra quanto gli  
effetti, dai quali ciascuna nasce, differiscono tra loro. Si  
danno dunque tante specie di cupidità quante sono le

---

<sup>236</sup> G. Ceronetti, *Spinoza e l'amore*, in Id., *La lanterna del filosofo*, cit., p. 41.

<sup>237</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., p. 57.

specie di gioia, tristezza, amore ecc. e, quindi [...] quante

sono le specie di oggetti dai quali siamo affetti<sup>238</sup>.

Forse Rensi deduce l'esistenza di un principio "mistico" in Spinoza da contesti come questo. La seconda edizione del saggio avvalorava ulteriormente questa interpretazione accostando l'*idea Dei* spinoziana – un Dio radicalmente disantropomorfizzato – alle visioni divine dei grandi mistici (Plotino, S. Agostino, Eckhart<sup>239</sup>), per stabilire infine una linea di continuità con l'ontologia dei filosofi presocratici (Parmenide, Eraclito<sup>240</sup> ed Empedocle<sup>241</sup>) e con le teorie cosmologiche rinascimentali (Bruno e Campanella<sup>242</sup>). Rensi mette in luce così un aspetto non trascurabile del pensiero di Spinoza. Al punto di intersezione di concetti quali Natura, Sostanza, Essere e Dio, si connettono le visioni mistiche cristiane, l'ontologia dei filosofi presocratici e le teorie astrologiche rinascimentali. Lo spinozismo di Ceronetti tradisce molte affinità con questa lettura; l'etica dell'uomo *pneumatico* appare per molti versi esemplata su questa lettura del sistema spinoziano.

### 3.2 Etica e morale

---

<sup>238</sup> B. Spinoza, *Etica* [1667], in Id., *Opere*, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, pp. 949-950.

<sup>239</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1941], cit., p. 113

<sup>240</sup> Ivi, p. 110.

<sup>241</sup> Ivi, p. 148.

<sup>242</sup> Ivi, p. 110.

I punti di contrasto fra il pensiero di Ceronetti e la filosofia di Spinoza sono d'altra parte evidenti: l'uno fonda le sue riflessioni sulla separazione originaria fra mondo materiale e mondo spirituale; l'altro teorizza un'ontologia dell'immanenza, da cui deriva un'interpretazione anti-assolutistica dei concetti di Bene e Male. Come sostiene Rensi,

Bene è [...] per ciascuno ciò che, secondo la natura di ciascuno, «uniuscuiusque» (*Ep.* 78, *E.* III, Prop. 57 Dem.), appare a lui utile e da farsi [...]. Ognuno fa con pieno diritto, in modo incontrollabilmente sovrano, in modo libero-necessario, cioè per sua volontà spontanea insieme e determinata, ciò che appare utile e da farsi alla sua conoscenza-volontà [...]<sup>243</sup>.

Bene e Male sono in certo modo “relativizzati”, ma Spinoza non può essere considerato un “relativista”. Dall'*Ethica* derivano due percorsi – quello del senso comune e quello della realtà – ma solo il secondo appartiene alla verità, ovvero all'Essere. “Bene” è dunque ciò che la volontà umana, determinata dall'Essere, ritiene utile per sé e “Male” è il suo opposto; ma, nel profondo, c'è solo *essere*, cioè perfezione. In altri termini, «l'*Ethica* [...] fa coincidere male e bene nella *perfectio*; meglio: la *perfectio* si dà,

---

<sup>243</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., p. 58.

simultaneamente, come bene e come male»<sup>244</sup>. Abbiamo già osservato che Ceronetti punta invece sulla distinzione fra il Bene del mondo trascendente e il Male della realtà materiale. Onde però evitare d'intendere la differenza fra i due autori come un'opposizione, occorre chiarire che l'ambito in cui vengono utilizzati questi termini è differente: la critica di Spinoza ai concetti di bene e male non è metafisica ma morale. Ceronetti attualizza le categorie mitiche e metafisiche (estranee alla morale) della tradizione gnostico-manichea. In riferimento ai concetti di Bene e Male il registro linguistico non coincide. Ciò non significa che non si possa concepire una convergenza; sull'idea di una morale universale, per es., le due prospettive convergono. Nel pensiero di Spinoza, afferma Rensi,

Ognuno ha la *sua* "morale", quel che fa è la *sua* "morale",  
anche la condotta del criminale è la *sua* "morale". [...]  
Non c'è se non il fare, 'operare, l'azione, l'evento (che è  
essere = perfezione, necessità)<sup>245</sup>.

Morale è ciò che l'individuo, foss'anche un criminale, ritiene giusto per sé e che muove le sue azioni a partire dalla propria naturale propensione. Anche questo è parte dell'Essere e per ciò stesso inerisce alla *perfectio*. Dunque,

---

<sup>244</sup> G. Raciti, *L'ospite orientale*, in Id., *Cinque scritti delfici*, La Finestra, Trento 2004, p. 147.

<sup>245</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., p. 59.

non esiste morale, cioè un “dover fare” che si distingue  
da ciò che piace fare e si fa, e vi incomba sopra. [...]  
l’amoralismo, non potrebbe essere più risoluto e pieno<sup>246</sup>.

Spinoza è amoralista in quanto concepisce la morale in senso “relativistico”; ma siccome ciò che è relativo *non è*, esso è illusione. La morale stessa è dunque illusione. Altra cosa l’etica. Questa, infatti, fondandosi sulla consapevolezza della necessità universale che impronta le azioni umane, costituisce un sistema antropologico differenziale in grado di sostituire il *dovere* morale. La fondazione di questo tipo di etica – “differenziale” e antiprecettistica – sulle ceneri della morale classica avrà vasta risonanza nel pensiero contemporaneo, arrivando a ispirare anche il Nietzsche della *Genealogia della morale*<sup>247</sup>.

Nasce da questa duplice incidenza – insieme etica e amorale – l’uomo virtuoso di Spinoza: egli è colui che per “libera necessità” si dedica alla vita intellettuale, sottoponendo la sua azione alla più alta fra le passioni dominatrici:

Se quella *cupiditas*, quell’ardente passione è in noi, allora  
noi in modo libero-necessario, con tutta la nostra

---

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* [1981], tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991 e Id., *Nietzsche e la filosofia* [1962], a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

spontanea volontà e non potendo [fare] a meno di farlo, ci solleviamo e immergiamo nella meditazione delle “rerum fixarum aeternarumque” (D. I. E. p. 36), delle verità eterne o degli eterni problemi ultimi, del dramma enorme che avvolge in un’unica spirale la storia e la vita dell’uomo, l’erbe e gli insetti, le costellazioni e le vie lattee: il dramma enorme dell’Essere. Giorno, per giorno, ci sforziamo di scorgere sempre più profondamente quale significato di questo suo dramma l’Essere vuol rivelarci. Viviamo totalmente nell’intima comunità di questi pensieri superiori, sentiamo di non poter più vivere che in essi, li ravvisiamo come le cose più importanti della vita, *prima in vita* (E. IV, Prop. 66 Sch.); e naturalmente la nostra condotta pratica diventa quella resa spontanea dal dimorare in siffatta atmosfera mentale: la realizzazione, come sotto l’azione dell’Eros platonico, d’una vita di nobiltà e dignità, aliena da tutto ciò che è basso e volgare. [...]

Siffatto amore per la vita intellettuale è liberatore. Ci libera dalle altre passioni (passive). È vero che è esso stesso una passione, e che ci libera dalle altre solo col sottoporci al suo impero. Ma poiché la vita intellettuale è posta come la nostra stessa essenza, così questo impero è

l'impero di noi su di noi e perciò si può chiamare "libertà umana" [...] <sup>248</sup>.

La distruzione del dio veterotestamentario ha fatto dell'*Ethica* un'«opera sacrilega»; essa è «l'autodifesa incessante di uno che ha commesso un assassinio», ma anche il tentativo «di indicare agli uomini una via di salvezza» <sup>249</sup>. L'insistenza di Ceronetti sulla funzione "medica" dell'opera spinoziana si ritrova nell'interpretazione di Rensi: si tratterebbe di una "cura etica" che conduce l'uomo alla vita intellettuale, allontanandolo dal dominio delle passioni basiche.

Nella realtà di Spinoza, fatalmente determinata dalle passioni, non esiste una scelta individuale, in quanto non vi è un *io* separato dagli stati affettivi; piuttosto esso è determinato da questi e «solo avviene che una passione domina una altra passione» <sup>250</sup>. Su questo sfondo si articola una distinzione antropologica nodale:

Nella realtà *ogni uomo* ha il suo *tipo* [...]. L'*exemplar* di natura umana della quale l'essenza, la *cupiditas* e quindi il bene sia la vita intellettuale, è dunque una costruzione particolare di Spinoza e degli spiriti affini al suo; e il tipo ideale di natura umana *per loro*; vale *per loro*. [...] Su

---

<sup>248</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., pp. 62-63.

<sup>249</sup> G. Ceronetti, *Nota a «Ultimo mio Spinoza»*, cit., p. 34.

<sup>250</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1941], cit., p. 171.

tale “esemplare” *così inteso* è fondata l’etica di Spinoza.

[...]

L’etica di Spinoza, dunque, [...] è etica assolutamente antiprecettistica. Dare precetti sarebbe vano, perché tutto è assolutamente determinato. Essa dice soltanto come *in linea di fatto* opera colui che accetta tale tipo come l’*exemplar* di natura umana, colui che ha quella visuale del bene, colui nel quale la *cupiditas* per la vita spirituale è diventata la passione dominante<sup>251</sup>.

Rensi afferma che in Spinoza è implicita una separazione fra “nature umane”, le quali si distinguono in base alla loro “nobiltà”: l’*Ethica* è indirizzata solamente a «poche singole nature umane particolarmente eccellenti»<sup>252</sup>. Dietro l’*exemplar* si profila l’immagine dell’uomo *pneumatico* dell’etica gnostica, cioè quella natura umana “particolarmente eccellente” che dedica la propria esistenza alle passioni apicali non per “libera scelta”, ma piuttosto per “*libera necessità*”, in quanto predestinato da un potere superiore che in Spinoza è rappresentato dalla Natura e in Ceronetti dal Fato. È peraltro il Fato a determinare la natura *pneumatica*, *psichica* o *ilica* del singolo. E in entrambi i casi, a ben vedere, l’uomo è parte di un Essere – totale e immanente in Spinoza, trascendente e metafisico in Ceronetti.

---

<sup>251</sup> Id., *Spinoza* [1929], cit., pp. 68-69.

<sup>252</sup> Ivi, p. 69.

Solo su questo fondamento ontologico è possibile concepire l'etica:

In fondo, non c'è demerito da un lato né dall'altro.  
Ognuno agisce secondo la propria natura. [...] Quel modo di agire qualifica questa natura, la natura che uno ha; determina se la sua natura si immedesima con cose che hanno solo un'ombra di Essere, e vanno perciò annientate e disperse, o con principi eterni, identificandosi coi quali l'uomo, perituro com'è, e anche vinto ed ucciso, diventa immortale, perché vede in essi immortalato il suo stesso Sé<sup>253</sup>.

In Spinoza l'*exemplar* rappresenta l'uomo che agisce in conformità alla Natura (colui che dunque è "più perfetto"<sup>254</sup>); nella prospettiva gnostica di Ceronetti solo chi agisce con maggiore consapevolezza della propria essenza trascendente potrà ritornare ad essa. La differenza sta in questo, che da un lato la Verità è posta *al di là* del mondo materiale, dall'altro essa è la *totalità* della realtà materiale. Ma in entrambi i casi il singolo è concepito solo in funzione di un principio onnicomprensivo, le cui leggi lo giudicano più o meno virtuoso (Ceronetti) o conforme al modello (Spinoza<sup>255</sup>). Sulla base di questi

---

<sup>253</sup> Ivi, p. 71.

<sup>254</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 973-974.

<sup>255</sup> Ivi, p. 974.

presupposti Rensi deduce la necessità di una sorta di introiezione spirituale, dalla quale emerge la responsabilità individuale:

Sprofondati nella tua coscienza, guarda che cosa c'è in essa di veramente degno di possedere l'Essere [...]. Gli elementi meschini del tuo *io* non meritano di restare. Saranno – scorie e impurità – bruciati e consumati del tutto (per usare espressioni teologiche) nel Geenna, nell'inferno. Se tu non sei fatto che di quegli elementi, tutto il tuo *io*, tutto te, vi sarà consumato e annientato.

Se tu, invece, sei fatto, almeno in parte, di pensieri per le “res aeternae”, di pensieri eterni, allora, siccome questi sono eterni, perdurerai tu pure nella misura con cui ti sei identificato con essi<sup>256</sup>. [...]

Devi spezzare la membrana della tua individualità separata e fonderti con la vita degli altri con la vita universale. Se spezzando quella membrana ti sei identificato con un alto pensiero, con una grande idea, con una nobile causa ed anche con un atto di dedizione e d'amore, ti sei identificato con un fatto intemporalmente eterno come una verità matematica<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> G. Rensi, *Spinoza* [1929], cit., pp. 71-72.

<sup>257</sup> Ivi, p. 72.

Qui il taglio gnostico è evidente. Ma dal passo traspare anche l'inclinazione "medica" di cui discute Ceronetti; per il Torinese essa connota una delle due vie etiche che attraversano il pensiero gnostico: parliamo della castità.

### 3.3 La castità

Casto è chi rifiuta di concedersi carnalmente all'altro per pudore o per "dovere morale". Ceronetti riporta alcuni esempi letterari e biblici di castità, fino a costruire una definizione univoca:

Castità significa, in senso stretto, rifiuto di amore carnale illecito. (Illecito secondo norme sacre o un certo costume, illecito secondo la coscienza di chi vuole se casto). L'etimo indoeuropeo fa intravedere nella castità la figura della privazione: *careo*, manco, è uno dei suoi antenati, castità è carenza, e castrazione è il suo gemello nell'ombra. La castità è una castrazione morale volontaria, temporanea, anche occasionale, per rispetto di Dharma contro la forza di Kāma [...]<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> G. Ceronetti, *La castità*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 315.

Questo significato della castità sembra in linea con la definizione comune, esso si colloca dialetticamente fra il piacere (Kāma) e la legge morale (Dharma)<sup>259</sup>. Ma oltre all'illecito rispetto a norme sacre e morali, Ceronetti allude a un illecito rispetto alla volontà individuale. La questione della castità può insomma provenire sia da norme religiose e morali, sia da una spinta interiore individuale, associabile alla “libera volontà” del singolo o alla “*libera necessità*” spinoziana di cui abbiamo parlato<sup>260</sup>. Poco più avanti Ceronetti scrive:

Il vero contrario di castità, all'interno delle affinità etimologiche, e nella profondità del significato, è *incesto*, propriamente rinuncia alla privazione, libertà senza freni al desiderio data, straripamento di Kāma [...] <sup>261</sup>.

Il contrasto tra incesto e castità introduce una definizione più chiara: la castità rappresenta l'unico argine all'abbandono senza condizioni al desiderio. Più precisamente, la castità è l'ultimo argine opposto alla passione incestuosa. Ciò può ricollegarsi a quanto Ceronetti dice di Spinoza, e cioè che la libera volontà dell'uomo sarebbe in verità l'effetto della sottomissione ai desideri. La pratica della castità diventa pertanto fondamentale: vi corrisponde la figura spinoziana di una vita intellettuale che argina (o elude) il potere

---

<sup>259</sup> Cfr. *ivi*, p. 313.

<sup>260</sup> Cfr. *infra*, par. 3.2

<sup>261</sup> G. Ceronetti, *La castità*, cit., p. 315.

prevaricatorio dei desideri. In un passo dell'*Ethica* è possibile trovare un riscontro significativo:

Tra le specie di affetti [...] [troviamo, n.d.r.] la libidine [...] che non è se non [una, n.d.r.] nozione dell'amore e della cupidità [...]. Infatti, per [...] libidine [...] non intendiamo altro che uno smodato amore o cupidità [...] di accoppiarsi. [...] la castità che siamo soliti opporre alla libidine non è un affetto o una passione, ma indica la potenza dell'animo che modera questo affetto<sup>262</sup>.

La “libidine” di Spinoza corrisponde all’“incesto” di Ceronetti, cioè all’amore smodato (senza limiti, figlio di Hybris) nei confronti dei piaceri. *Castità* in entrambi gli autori rappresenta il moto dell’animo che distoglie l’individuo dalle passioni basiche. Ma per Ceronetti la libidine priva di freni sfocia necessariamente nell’apertura al crimine assoluto:

L'incesto irrompe e depone le sue larve di dissoluzione dappertutto. Alla superficie, tutto potrebbe anche sembrare normale; sotto, crepita lo sfacelo.

---

<sup>262</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 950. Passo leggermente modificato.

In sostanza, senza castità non ci sarebbe convivenza  
umana tollerabile, regnerebbe soltanto la famiglia alla  
Charlie Manson, finestra aperta sul crimine [...] <sup>263</sup>.

Alla base di questa idea catastrofica dell'incesto c'è l'idea di un Male metafisico che impregna tutta la natura materiale. La castità rappresenta dunque un limite al dilagare del crimine assoluto, imprime un freno alla Hybris e alimenta una forza contraria rispetto alle passioni basse.

Ceronetti rimodella la filosofia di Spinoza in base alle esigenze della metafisica gnostico-manichea. Inclinando verso le *res aeternae*, l'*Ethica* suggerisce una possibilità di salvezza dal Male contemporaneo. Ma lo spinozismo si rivolge solo ad una cerchia ristrettissima di individui, cioè a coloro che necessitano dell'"idea adeguata" delle cose. L'unica azione virtuosa è per Spinoza quella che "aumenta" il proprio *essere* ovvero il proprio *potere di azione*. Si tratta dunque di "salvare" solamente quegli individui la cui natura nobile, o la cui propensione verso la vita intellettuale, è insita all'origine. Di qui i limiti di questa proposta filosofica:

[...] a un amante disperato l'*Ethica* serve quanto un  
trattato sulle gambe a un amputato. L'amputato vuole le  
sue gambe, non un'idea adeguata del taglio delle gambe.

---

<sup>263</sup> G. Ceronetti, *La castità*, cit., pp. 315-316.

Sublime, armoniosissima Natura Morta del Seicento  
Olandese, l'*Ethica* può guarire soltanto un piccolo  
numero di sani<sup>264</sup>.

### 3.4 Il “divin” perverso

Sul versante opposto si situa l'altra pratica dell'etica gnostica – il *libertinismo* – di cui l'*uomo naturale* del Marchese De Sade rappresenta, secondo Ceronetti, la perfetta incarnazione. C'è infatti una corrispondenza profonda tra Sade e Spinoza:

Interessante sarebbe un confronto tra qualche testo castissimo dell'*Ethica* III e IV e la dottrina sadiana dell'irresistibilità e legittimità dei desideri. Il *Deus* spinoziano perfettissimo non è in fondo meno amorale del non-Dio freneticamente bestemmiato da Sade<sup>265</sup>.

Quest'accostamento non è nuovo. In uno dei più importanti studi sul Marchese si rinviene (fra le righe) la medesima idea:

---

<sup>264</sup> Id., *Spinoza e l'amore*, cit., p. 45

<sup>265</sup> Ivi, p. 42.

Il confronto tra filosofo «probo» e filosofo «scellerato» risale a Platone. Il filosofo proba si vanta del *fatto di pensare* come l'unica attività *valida* del suo essere. Il solo valore accordato al pensiero dallo scellerato che filosofa è quella di favorire *l'attività della passione più forte*; la quale, agli occhi dell'uomo perbene, è sempre una *privazione d'essere*. Ma se la scelleratezza più grande consiste nel camuffare la passione in pensiero, lo scellerato, nel pensiero dell'uomo proba, vede sempre la *maschera di una passione impotente*<sup>266</sup>.

Il rapporto tra le due figure è ambivalente in quanto si fonda su un contrasto “metodico” – *l'atto passionale contro la vita intellettuale* – che mira tuttavia a uno stesso obiettivo, cioè la liberazione. Che la figura di Spinoza sia implicitamente accostata a quella del filosofo proba è confermato dal fatto che «il concetto sadiano di natura» viene derivato o ricavato proprio da Spinoza<sup>267</sup>. D'altra parte, alcuni passi di *Justine* volgono in questa direzione:

---

<sup>266</sup> P. Klossowski, *Il filosofo scellerato* [1967], in Id., *Sade prossimo mio* [1947, 1967], tr. it. di G. Amaducci, Es, Milano 2011, p. 19.

<sup>267</sup> Cfr. *ivi*, p. 26. Quest'idea è peraltro documentata negli studi sull'illuminismo radicale: cfr. per es. M.C. Jacob, *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Il Mulino 1983 e J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi 2011.

È indifferente alla provvidenza che Tizio segua il male e Caio si abbandoni al bene; l'apporto dell'uno e dell'altro son egualmente necessari alla natura e l'esercizio del crimine in luogo di quello della virtù è la cosa al mondo a lei più indifferente; [...]

L'uomo non prova felicità perché ha scelto la virtù; la virtù e il vizio son due modi diversi di comportarsi nella vita. L'importante non è scegliere questo o quella, l'importante è camminare sulla strada maestra: chi se ne allontana ha sempre torto [...] <sup>268</sup>.

[...] non la virtù regge le nostre associazioni criminali, ma l'interesse, ma l'egoismo [...] <sup>269</sup>.

[...] quali che siano i nostri comportamenti non uno ve ne è che oltraggi la natura, non uno che la offenda <sup>270</sup>.

L'egoismo è la prima legge della natura [...] <sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> De Sade, *Justine* [1788], in Id., *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 2006, p. 670.

<sup>269</sup> Ivi, p. 446.

<sup>270</sup> Ivi, p. 475.

<sup>271</sup> Ivi, p. 570.

Spinoza (lo abbiamo visto) sostituisce la figura del dio creatore veterotestamentario con le forze e i movimenti della Natura. Sade sembra esprimere lo stesso concetto nel modo che segue:

Atterriti dai fenomeni che li colpivano, i primi uomini credettero che un essere sublime, e a loro ignoto, ne dirigesse i movimenti e gli effetti; proprio dei deboli è sopportare o temere la forza; troppo bambino era allora lo spirito umano per cercare, per trovare in seno alla natura le leggi del movimento, unica molla di tutto quel meccanismo che lo stupiva<sup>272</sup>.

Sade rifiuta ogni religione creazionista e mostra l'immagine di una realtà dominata dalle forze della natura. Inoltre, in uno dei passi precedentemente citati, appare la nozione di *egoismo* che corrisponde, in questo contesto, al *conatus* spinoziano. Entrambi gli autori concordano sull'idea che non si possa concepire una creazione che precede la natura – quest'ultima esaurisce l'intera realtà. La diretta conseguenza di tale concezione è la relativizzazione dei valori morali, sostituiti da una *differenza* irriducibile fra le nature umane (nel caso di Sade, si distinguono i “forti” dai “deboli”). Il *conatus* si esprime allora, allo stesso tempo, nella figura etica del casto (il filosofo probò di

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 449.

Klossowski, l'uomo dell'*amor dei intellectualis* di Spinoza) e in quella del perverso (il filosofo scellerato, l'*uomo naturale*, il libertino): in entrambi i casi, il fine è quello di accrescere il proprio *potere*; quel che li distingue è il mezzo. Ceronetti, in questo senso, ha individuato la vera essenza del libertino di Sade:

È il Desiderio che mantiene e accresce (tende ad accrescere insaziabilmente) il potere dell'uomo sul mondo. Il Piacere non è che un mezzo, il fine vero è il Potere. (L'eroe sadiano non ha volto né cuore, è *conatus* puro, oggettivato)<sup>273</sup>.

Mentre il filosofo probò dirige il proprio *conatus* verso i “principi eterni” – ovvero, in termini gnostici, egli mira *direttamente* al Bene, in un movimento opposto a quello delle passioni che derivano dal Male –, il filosofo scellerato, il libertino, segue per contro gli istinti più bassi e criminali, ma in vista dello stesso obiettivo. Come sostiene Roland, le cui intenzioni criminali erano proiettate verso la figlia, si tratta di “volere il male per il male”<sup>274</sup>:

So benissimo che il crimine non è necessario all'estasi;  
io, però, voglio arrivarvi attraverso di esso<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> G. Ceronetti, *Il silenzio del corpo*, cit., p. 107.

<sup>274</sup> De Sade, *Justine*, cit., p. 657.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

La motivazione non è puramente arbitraria, ma deriva logicamente dalla concezione sadiana e spinoziana della natura. Dal lato del libertino,

la prima qualità della natura, e la più bella, è il moto che scuote senza tregua. Questo moto è una eterna sequela di crimini; dai crimini è fatto perenne. L'essere che più alla natura somiglia, il più perfetto dunque, necessariamente sarà chi, con la sua attività e il suo tumulto, causerà molti crimini<sup>276</sup>.

In merito alla questione del crimine come “necessità divina” e alla mancanza di responsabilità individuale nell'*Ethica* di Spinoza, scrive Ceronetti:

[...] immagino [...] che Spinoza ne fosse intimamente costernato e trafitto, e che sul problema del Male, tutto risolto nell'*Ethica*, ci sia uno Spinoza taciuto e perduto. Con altro linguaggio, Sade sostiene ugualmente la brutale Necessità del crimine, ma più spietatamente coerente di Spinoza [...] non stermina il criminale riconosciuto metafisicamente innocente. [...]

---

<sup>276</sup> Ivi, p. 477.

Il grave punto in comune tra Sade e Spinoza resta la negazione completa della responsabilità. [...] la dottrina sadiana, nella sua radicalità forsennata, interpreta l'Ethica meglio di qualsiasi pudibondo ermeneuta spinozista<sup>277</sup>.

Ma se il libertino sadiano, come dice Roland, mira al “male per il male” allora egli sembra perseguire l'obiettivo opposto a quello del “filosofo probò”. In effetti, quell'espressione merita un approfondimento; è Sade stesso, all'inizio del romanzo, ad affermare:

[...] non c'è male da cui non nasca un bene, e dunque è lecito abbandonarsi al male, poiché di fatto il male è uno tra i modi per produrre il bene<sup>278</sup>.

Il “male per il male” conduce al “bene”. La ricerca del bene è comune al libertino quanto al filosofo probò, ma i mezzi attraverso cui raggiungerlo sono diversi, anzi opposti – esattamente come nell'etica gnostica si prevedono la via “libertina” e la via “ascetica” per il raggiungimento del medesimo obiettivo. Klossowski radicalizza quest'idea

---

<sup>277</sup> G. Ceronetti, *Ultimo mio Spinoza*, cit., p. 24.

<sup>278</sup> De Sade, *Justine*, cit., p. 405.

(parzialmente smentita vent'anni dopo) e in questo modo attua una traduzione gnostica del mondo scellerato dei romanzi sadiani:

[...] la natura sadiana sembra ricordarsi dello stato di purezza del *Dio estraneo* di Marcione, ma per giungervi, essendo caduta nella trappola della propria creazione, deve ricorrere al *Dio creatore giustiziere e crudele* che Marcione confondeva con il Dio rivelato. Si assiste allora alla lotta di uno spirito che, invece di manifestare le sue ricchezze virtuali nella creazione e le sue intenzioni supreme nella storia, alla maniera dello Spirito hegeliano, prende coscienza dei propri errori a contatto delle sue creature, ma, lungi dal soccorrerle, si serve di essere per la propria redenzione, la propria liberazione; è l'economia inversa della salvezza; le sofferenze umane redimono uno spirito decaduto permettendogli di purificarsi<sup>279</sup>.

La suggestione gnostica klossowskiana, come è stato accennato, sarà parzialmente modificata in un testo del 1967 – *Il filosofo scellerato* – che rappresenta «un tentativo di risposta»<sup>280</sup> al suo lavoro precedente. Per ciò che ci interessa sostenere, vale a dire l'idea

---

<sup>279</sup> P. Klossowski, *Sade prossimo mio* [1947], cit., p. 120.

<sup>280</sup> Id., *Avvertenza*, in Id., *Sade prossimo mio*, cit., p. 13.

ceronettiana di una simbolizzazione dell'etica sadiana nella pratica libertina dell'etica gnostica, questo secondo testo rappresenta una fonte ancor più pregnante. L'idea che emerge dal ragionamento di Ceronetti non è infatti quella di un "Sade gnostico" (come, in certo senso, sostiene Klossowski nel suo primo lavoro). Si tratta piuttosto di interpretare, *attraverso* le categorie gnostiche, il pensiero di Sade<sup>281</sup>.

### 3.5 Libertinismo: il male per il bene

Se è possibile affermare che l'idea di natura di Spinoza corrisponde a quella di Sade, allora anche per quest'ultimo le passioni basse rappresentano la sottomissione dell'uomo alla morsa del Male. In che modo, dunque, il libertinismo può essere considerato (al pari della castità) una pratica che muove verso la liberazione? Qual è la differenza fondamentale tra l'uomo comune, sottomesso al dominio delle passioni basse, e il libertino che all'apparenza vi si abbandona in egual misura? La risposta si trova nella nozione di *perversione*. Diversamente dall'uomo comune, che si sottomette alle passioni basse e segue (per così dire) il movimento che esse gli impongono, il perverso subordina volontariamente le sue funzioni vitali a un *appetito* sproporzionato. Si tratta di un atto di forza – inverso a quello della castità – che intende cavalcare l'*appetito* portandolo oltre

---

<sup>281</sup> Cfr. *infra*, prima parte, cap. 1.

le sue possibilità; l'atto perverso trasfigura l'appetito, permettendo all'esecutore di passare dal ruolo di succube a quello di padrone. Il risultato, il "fine", del perverso è lo stesso di quello del casto – ovvero, l'accrescimento del proprio *essere*:

La perversione corrisponderebbe così a una *proprietà d'essere* fondata sull'*espropriazione delle funzioni vitali*.  
Un'espropriazione del proprio e dell'altrui corpo sarà di conseguenza il senso di questa proprietà d'essere<sup>282</sup>.

Uno degli atti che maggiormente qualifica la pratica perversa è quello della sodomia. Per suo tramite, il perverso soddisfa l'appetito separandolo dal principio vitale che lo muove (negando così il dogma del mondo moderno "la vita è bene", che incoraggia la procreazione<sup>283</sup>). Il perverso non è dunque più sottomesso all'appetito, ma lo sottomette, lo trascende e lo sublima. Egli *accoglie* la passione dominante per poi aggredirla, sublimarla, trascenderla e infine perderla.

[...] la sodomia si qualifica con un gesto specifico di controgenialità, il più altamente significativo agli occhi di Sade: quello che colpisce la legge di propagazione della specie e che *testimonia così della morte della specie*

---

<sup>282</sup> P. Klossowski, *Il filosofo scellerato*, cit., p. 29.

<sup>283</sup> Cfr. *infra*, seconda parte, par. 1.1.

*in un individuo*. Non si tratta soltanto di un atteggiamento di rifiuto, ma di un'aggressione: pur rimanendo il *simulacro* dell'atto di generazione, la sodomia ne è la *derisione*<sup>284</sup>.

L'atto etico del libertino si concretizza in un'aggressione al concetto (contrario al pensiero gnostico) che fonda il dogma del mondo moderno; Ceronetti lo sintetizza nel detto "la vita è bene". La sottomissione agli atti libidici è dunque apparente: il libertino aggredisce e distrugge l'essenza delle passioni basse. L'atto supera dunque l'oggetto, ma è il processo di reiterazione che lo separa definitivamente dalla sua funzione primaria – l'orgasmo:

Non basta che nell'atto sodomita l'orgasmo non costituisce che una dispersione di forze, in quanto godimento *inutile*: questo godimento inutile si confonde con l'estasi del pensiero, attraverso la reiterazione dell'atto, questa volta *separato dall'orgasmo*<sup>285</sup>.

L'intento finale del perverso non è dunque l'estasi corporea, ma l'estasi *del pensiero*; con ciò si può affermare che la perversione, emancipando prima il godimento

---

<sup>284</sup> P. Klossowski, *Il filosofo scellerato*, cit., p. 31.

<sup>285</sup> Ivi, p. 38.

dalle sue funzioni vitali (sodomia) e poi ripetendo inutilmente l'atto "separato dall'orgasmo" (reiterazione), emancipa di fatto l'esecutore dalla passione che aveva accolto, la distrugge dall'interno e la libera dalle sue catene. Il fine del perverso, come quello del casto, è dunque diretto alla vita intellettuale e all'emancipazione dalle passioni corporee.

Inoltre, Klossowski afferma che in Sade la reiterazione coincide con l'estasi<sup>286</sup>. Essa è dunque associabile a un atto mistico, propedeutico alla realizzazione della *mostruosità integrale*, cioè l'inversione e, infine, la confusione dei generi sessuali:

L'uomo, che tradizionalmente è il solo a esercitare la riflessione, rappresenta il sesso ragionevole; è dunque anche il solo chiamato a render conto dell'irragionevolezza.

Invece la donna, per quanto mostruosa, perversa, delirante possa essere, non viene mai considerata "anormale", in quanto nelle norme è iscritto che per sua natura non possiede affatto riflessione, né equilibrio, né misura e che rappresenta sempre e soltanto il sensibile incontrollato, più o meno attenuato da una riflessione prescritta dall'uomo. [...] La donna tuttavia possiede

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 45.

delle risorse che l'uomo non possiederà mai, ma che  
condivide con il perverso.

Ora, la mostruosità integrale progettata da Sade  
opera come effetto immediato uno scambio dei sessi nelle  
loro qualità specifiche<sup>287</sup>.

In un articolo in cui si intuisce la presenza intellettuale del Marchese, Ceronetti  
afferma:

Siamo donne malriuscite, femmine barbute, noi apici  
della virilità e luci dell'eterno maschilino, bande di fuchi  
vaganti, e alla fine dei tempi la maschera virile sarà in  
frantumi, tutto sarà femmina o femminile, la  
partenogenesi fiorirà come il trifoglio, Tiamat si  
vendicherà crudelmente di Marduk, e il Caos riprenderà  
i suoi diritti sull'oppressione dell'Ordine apparente e  
insignificante.

[...]

L'androgino è la nostra immagine primordiale: la  
separazione successiva esige due apparati sessuali, due  
diversi cicli, due pubertà, due climateri. Niente di strano,  
è natura. Ma, in profondo, non c'è che l'unità dei due<sup>288</sup>.

---

<sup>287</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>288</sup> G. Ceronetti, *L'andropausa*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 141.

Pur osservando, dunque, che in Sade (come in Spinoza) la realtà è interamente collocata sul piano dell'immanenza, e che il pensiero di Ceronetti, gnostico e dualista, si muove lungo le coordinate della trascendenza, si nota una corrispondenza *di ordine mitico* nell'intento sadiano di un ritorno all'androgina che sposa l'idea ceronettiana dell'origine dell'essere umano prima della separazione sessuale. Potrebbe sembrare che – proprio come il perfetto sistema spinoziano “vacillò di fronte ai grovigli del cuore” – la realtà sadiana, priva di trascendenza, ha intravisto qualcosa al di là delle “onnicomprensive” leggi della natura. Attraverso la trasfigurazione androgina dei suoi personaggi – che implica il richiamo al mito e trascende le leggi della natura immanente – Sade supera dunque il suo stesso obiettivo: esso, infine, trascende sé stesso.

Se l'etica gnostica prevede due vie opposte, *castità* spinoziana o *perversione* sadiana, dove si può collocare lo scrittore torinese? Il crimine assoluto di Sade, sulla base di ciò che è stato precedentemente osservato<sup>289</sup>, non sembra accettabile per Ceronetti; d'altra parte, la propensione immaginativa dell'autore lo allontana dalla razionalità spinoziana (egli stesso afferma: «immaginare è il mio peccato di antispinozismo»<sup>290</sup>). Le sue parole sembrano fornire un'indicazione:

---

<sup>289</sup> Cfr. *infra*, seconda parte, par. 1.1.

<sup>290</sup> Id., *Ultimo mio Spinoza*, cit., p. 24.

Non rifiutando il tragico, non pretendendo di convertirci  
a una metafisica ottimistica, Sade è molto più accettabile  
di Spinoza<sup>291</sup>.

Ma il sadismo di Ceronetti è frutto di una lettura superficiale. Egli, di fatto, non appartiene in modo esclusivo a nessuna delle due postazioni; entrambe convergono verso una categoria che le assorbe e trasfigura e che caratterizza più di qualsiasi altra la reale prospettiva di Ceronetti: l'arte.

## **4. Eschaton: il linguaggio e l'immagine**

### **4.1 L'arte e la gnosi**

In ogni sua forma – poetica, figurativa o letteraria – l'arte appare nel pensiero di Ceronetti come un elemento di alta pregnanza. Dalla prospettiva gnostica, il Bene staziona al di là del mondo materiale in cui l'uomo è gettato, si situa in uno spazio metafisico atemporale. In un commento a Quinzio Ceronetti afferma:

---

<sup>291</sup> Ivi, p. 25.

[...] l'Arte è una consolazione «diversa», una  
Rivelazione «diversa» [...] <sup>292</sup>.

L'arte è una Rivelazione “diversa” non solo perché invisibile a Quinzio, ma anche in quanto lontana dal mondo, *Allōgenes*. La catarsi, che solo l'arte può provocare attraverso la contemplazione della bellezza, è associabile, per Ceronetti, a un'esperienza mistica che sfocia nell'*eschaton* – ovvero: l'anticipazione della morte corporea ed il reintegro metafisico dello spirito umano al pleroma:

La bellezza è il ponte unico che ci collega con  
l'infinito <sup>293</sup>.

Essa crea una breccia nel mondo materiale e permette una visione della realtà spirituale; si tratta di un'esperienza di morte in vita da cui sboccia, per mezzo del *ricordo* dell'atemporale, l'unione mistica dell'Inizio e della Fine. Dice un pensiero del Filosofo Ignoto:

Oggi si può forse meglio capire la funzione dell'arte,  
specialmente figurativa, ma anche della musica e della  
poesia: *far ricordare* dei mondi (più d'uno) terrestri o

---

<sup>292</sup> G. Ceronetti, *La Bibbia di Quinzio*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 42.

<sup>293</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., pp. 165-166.

extraterrestri che *furono* e che perirono, che vissero e non rivivranno [...] ben prima di questo Anthrope d'oppressione [...] correlati al presente umano soltanto da somiglianze e tracce. L'arte riporta a ondate delle evocabili ombre che solo apparentemente somigliano agli antenati storici cui diamo un nome. L'arte calma o dissipa il dolore perché è il regno misterioso di un passato metatemporale senza dolore, in salvo nella sua assunzione nell'Invisibile<sup>294</sup>.

#### 4.2 L'arte figurativa: Hieronymus Bosch

Nell'ambito dell'arte figurativa uno dei più grandi “profeti” della “catarsi mistica”, assai caro a Ceronetti, è Hieronymus Bosch. In un passo di *Uscite dal mondo*, Elémire Zolla descrive il rapporto che lo scrittore torinese intrattiene con i suoi dipinti:

Voglio spiattellare un segreto di mestiere di Guido Ceronetti: appena può, si pianta davanti a questi rebus e si lascia incantare<sup>295</sup>.

---

<sup>294</sup> Ivi, p. 28.

<sup>295</sup> E. Zolla, *Uscite dal mondo*, cit., p. 266.

L'incanto di cui parla Zolla non è la conseguenza di un puro godimento estetico. L'interesse per la pittura di Ceronetti non è né quello del comune osservatore né quello del critico d'arte. In virtù della sua concezione gnostica della realtà e del πνεύμα egli contempla l'opera come un mistico dinnanzi ad una *visione*. Sebbene il "quadro" sia palesemente un'entità materiale, l'*immagine* che l'artista imprime sulla tela può raffigurare elementi atemporalì; in questo senso, l'autore afferma che la pittura è «pensiero che non cessa di fluire»<sup>296</sup>. Non a caso l'immaginazione è per Ceronetti la facoltà conoscitiva *par excellence*: il dipinto è la rappresentazione *immaginale* di una *reminiscenza pneumatica*.

È sotto questa luce che l'autore commenta la definizione di Bosch come "satirico":

Definire Bosch un satirico sembra ridurlo. Non è così, se si comprende bene che cosa può essere una satira che sbocchi nell'infinito, dopo essere stata tutte le deformità e le stupidità della città umana.

Nel tesoro sepolto che Bosch ci ha lasciato, e che i suoi grandi interpreti si sforzano di riportare alla luce (cioè alla tenebra boschiana del mondo) mi pare sia nascosta questa parola capitale, ultima, assoluta: un sorriso che salva dal mondo, che non abbandona al Male, senza

---

<sup>296</sup> G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, cit., p. 137.

difesa, senza conoscenza, le creature che l'inviato del  
cielo non può raggiungere<sup>297</sup>.

Quella di Bosch non è una satira comune: essa provoca un sorriso che *salva dal mondo* e che non abbandona al Male. L'ironia di Bosch contiene in sé un potere magico:

Perché l'ironia, quando è di qualità altissima, trasforma  
la realtà: è un potere magico, anzi, in senso religioso, un  
carisma redentore<sup>298</sup>.

Queste riflessioni originano da un commento all'importante testo di Wilhelm Fraenger<sup>299</sup>. Questi lega le raffigurazioni de *Il giardino delle delizie* ai culti adamitici celebrati dalla comunità dei "Fratelli del Libero Spirito". Gli elementi del dipinto assumono con ciò un nuovo significato: essi non sono solamente il frutto dell'immaginazione dell'artista, sono anche un'impalcatura simbolica che veicola un messaggio culturale e "pedagogico". I punti di contatto fra le sette adamitiche e quelle gnostiche sono evidenti: in entrambi i casi, si tratta di culti esoterici che attingono alla simbologia cristiana e la integrano con altre tradizioni, motivo per cui l'ortodossia li ha

---

<sup>297</sup> Id., *Bosch e la tenebra*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 179.

<sup>298</sup> Ivi, p. 178.

<sup>299</sup> W. Fraenger, *Hieronymus Bosch: Il regno millenario* [1975], tr. it. di I. Bernardini e G. Collu, Abscondita, Milano 2006.

giudicati eretici. Ma, come scrive Fraenger, si osserva anche una convergenza più concreta:

Noi oggi sappiamo [...] che il culto di Adamo è tra i segni caratteristici dell'inizio del Rinascimento. Una sintesi si era allora operata tra la vecchia eredità platonico-agostiniana, neopitagorica e gnostica e aveva dato origine a una filosofia che vedeva nell'«Uomo originale» l'archetipo, il simbolo di un rinnovamento interiore e dell'accesso dell'uomo a un'umanità pura e libera<sup>300</sup>.

La tradizione gnostica è dunque radicata all'origine del culto adamitico, con il quale sembra peraltro condividere un carattere inclusivo<sup>301</sup> e sincretistico<sup>302</sup>. Inoltre è comune a entrambi l'idea dell'archetipo mitico dell'uomo primordiale “puro” e “libero”.

I “*Fratelli e sorelle del Libero Spirito*”, osserva lo studioso,

si denominavano così perché credevano di incarnare lo Spirito Santo, di essere elevati dalla sua potenza a un tale stato di perfezione spirituale che, sebbene immersi nella

---

<sup>300</sup> Ivi, p 26.

<sup>301</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 4.1.

<sup>302</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 2.2.

carne e nei suoi desideri, erano divenuti incapaci di peccare. [...]

[...] i discepoli del Libero Spirito [...] sono adepti di una gnosi che aspira alla suprema «perfezione» spirituale<sup>303</sup>.

Fraenger interpreta *Il giardino delle delizie* come una rappresentazione simbolica comprensibile solo a un ristretto gruppo di adepti, i quali – come gli gnostici – mirano all’emancipazione della carne al fine di ottenere una spiritualità pura. Due elementi del *Giardino dell’Eden* sono in questo senso esemplari: l’ibis ai piedi di Cristo e la salamandra con tre teste. I due animali, posti in rapporto consequenziale – il primo si contorce per la sofferenza, il secondo si dirige dall’acqua alla terraferma –, simboleggiano un percorso di *morte* fisica e *rinascita* spirituale. Con la rappresentazione di queste due figure, Bosch

[...] valorizza [...] la morte e la rende uno dei principi costitutivi dell’esistenza e non un male divenuto ereditario per colpa del peccato originario; ha completamente svincolato la morte dalla Caduta [...]. Dal punto di vista del dogma è una eresia, ma dal punto di vista filosofico è un pensiero che indica come la concezione libero-spirituale del mondo e della natura sia

---

<sup>303</sup> Ivi, p. 29.

un audace sincretismo, un tentativo di conciliare la dottrina cristiana della salvezza e la saggezza esoterica dell'antichità<sup>304</sup>.

Un pensiero sincretistico pervade le tele di Bosch. Ed è questa la prospettiva che permette a Ceronetti di interpretare la rappresentazione dell'inferno come il simbolo della realtà temporale:

Naturalmente, l'inferno non è più un luogo dove siano puniti i peccati. Nella visione di Bosch è la condizione umana permanente, lo stato del mondo, nel quale tra il sublunare e il sotterraneo sono rotti i confini<sup>305</sup>.

Anche questo pensiero prende ispirazione dal testo di Fraenger, il quale sostiene che i tre pannelli dell'opera rappresentano un "percorso spirituale":

L'inferno o, in senso più generale, la vita non ancora riscattata, ma non per questo refrattaria all'idea di salvezza, costituisce dunque il punto di passaggio dal pannello centrale al pannello di destra<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 73.

<sup>305</sup> G. Ceronetti, *Bosch e la tenebra*, cit., p. 178.

<sup>306</sup> W. Fraenger, *Hieronymus Bosch*, cit., p. 132.

Tuttavia, non bisogna intendere il dipinto in senso dinamico; fra i tre pannelli

non vi è una successione cronologica [...]. L'Eden manifesta la *fede* incrollabile nella permanenza del legame che unisce l'uomo a Dio. L'Inferno è la rappresentazione di una *vita* che si è allontanata da Dio, e che questa estraniamento ha distrutto. Il pannello centrale, sintesi autentica, è l'immagine esemplare di una vita riconciliata con Dio e l'indicazione d'una possibile fuga dall'Inferno<sup>307</sup>.

L'opera di Bosch è dunque una rappresentazione spirituale e etica allo stesso tempo: l'inferno è il simbolo della vita materiale (o *ilica*); il Giardino dell'Eden rappresenta la condizione di perfezione e purezza atemporale; il Regno Millenario *immagina* il ricongiungimento alla realtà spirituale (o *pléroma*). Fraenger afferma inoltre che l'opera di Bosch è l'espressione artistica di un'esperienza iniziatica:

Rivelando a Bosch tutti i significati profondi impliciti nelle sue rigorose istruzioni, il Gran Maestro doveva suscitare in lui il «thaumazein», quel grande «stupore»

---

<sup>307</sup> Ivi, pp. 128-129

che è fonte di ogni attività creativa. [...] Nessun pittore occidentale ha mai vissuto un'esperienza iniziatica pari a quella di Bosch<sup>308</sup>.

L'iniziazione dell'artista eleva le sue opere al rango di pittura *sacra*:

Iniziato da questo medico-sacerdote alla scienza della Natura, Bosch non ha soltanto appreso a *vedere* e a *riconoscere*; egli ha quella facoltà di appercezione profonda delle cose derivante dal vero *guardare* [...] <sup>309</sup>.

Con ciò Bosch non può essere considerato soltanto un artista, ma anche una guida o addirittura un "veggente"<sup>310</sup>. La sua arte, in quanto attinge agli elementi del *pleroma*, è un "medium" spirituale che conduce fuori dal mondo.

### **4.3 Poesia: la parola e il linguaggio**

Come nel caso della pittura, anche l'interesse di Ceronetti per la poesia si colloca su un piano mistico. In una lettera a Quinzio ciò è detto esplicitamente:

---

<sup>308</sup> Ivi, p. 181.

<sup>309</sup> Ivi, p. 183.

<sup>310</sup> G. Ceronetti, *Novità su Bosch*, in Id., *La carta è stanca*, cit., p. 102.

*Les fleurs du mal* si può non iscriverlo tra i libri *sacri*?

[...] Se c'è la parola c'è il sacro, non c'è letteratura<sup>311</sup>.

Quest'idea impone una differenziazione fra generi di “poesia”: se dimora la “parola”, la poesia non può essere collocata nell'ambito della “letteratura”, ma in quello della scrittura *sacra*. In una nota alla traduzione delle poesie di Catullo, Ceronetti scrive:

L'umanità emette parole, una parte delle quali sembra essere l'impronta di una intelligenza necessitante, e venire su dal di dentro in modo così prepotente ed eccessivo, da essere subito creduta proveniente da fuori, da altro, di lontano, come ci fosse un Punto estremamente agile, ben fatto e centrale nel sistema planetario, a emanarle e a dirigerle, frecce di contagio, nei corpi umani<sup>312</sup>.

La poesia non origina sempre dall'interiorità dell'artista. In alcuni casi il poeta accoglie le “frecce di contagio” che provengono dall'esterno – dall'*alto* – e le trasforma

---

<sup>311</sup> Ceronetti-Quinzio, *Tentativo di colmare l'abisso*, cit., p. 36.

<sup>312</sup> G. Ceronetti, *Nota*, in Catullo, *Le poesie*, tr. it. di Guido Ceronetti, Einaudi, Torino 1969, p. 335.

in *parola* (poetica), ripristinando quel favore agli Dei, il cui oblio si deve a due fenomeni:

la morte del culto e la desacralizzazione della parola:

La desacralizzazione della parola, i cui effetti cominciano a farsi sentire dove la sua denudata potenza frastorna le teste balorde e dove il suo disfacimento diventa fenomeno letterario, è una delle grandi malattie mortali, uno dei segni della fine della città umana; per la poesia, è forse una delle tante sue discese all'inferno, l'espiazione in un penoso vuoto di bellezza e di uomo della sua principale colpa: aver fatto sempre della miseria e del mistero umano lo strumento dei suoi piaceri<sup>313</sup>.

Come abbiamo detto, non sempre la poesia è “sacra”; scrive però Ceronetti:

Se Ungaretti si è perso prima del giusto, c'è una spiegazione: fu poeta soltanto... E noi qui, tra fuoco e fuoco, abbiamo, avremo sempre più sete di refrigerio di *pensiero*, di lanterne rosse nella miniera incendiata che guidino *fuori*, che interpretino all'orfica il mondo per scamparcene, perché la poetante Via ci sciolga dal

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 338.

mortale abbraccio fenomenico con pochi accordi strani  
sull'incompresa Indefinizione<sup>314</sup>.

In alcuni casi *pensiero* e *catarsi* coincidono: entrambi conducono all'*uscita dal mondo*, sciogliendo il "mortale abbraccio fenomenico" che tiene avvinti alla vita terrena. È la concretizzazione *immaginaria* (letteralmente: *mercé l'evocazione di un'immagine*) della visione gnostica di salvezza. Ma per giungere alla visione della vera Luce occorre attraversare l'oscurità:

Ci sarà ancora un po' di poesia in questo nostro inferno?  
Allora, dovrà essere necessariamente oscura per testimoniare, nella propria riservatezza, la necessaria ripugnanza al brutto, al disumano, ai decreti del vincitore.  
[...] L'oscuro allontana il sospetto di contaminazione coll'utile, il pratico, il sociale e il contingente, è il reale senza la vergogna e la sporcizia, la vita senza il peccato<sup>315</sup>.

La poesia "oscura", quella che contiene in sé il *sacro*, è l'eterna attualizzazione di un pensiero puro; essa appartiene a un passato ancestrale la cui origine è il luogo

---

<sup>314</sup> Id., *Ungaretti nella malinconia dei vivi*, in Id., *Cara incertezza*, cit., p. 106.

<sup>315</sup> Id., *Poesia chiara poesia oscura*, in Id., *L'occhiale malinconico*, cit., p. 161.

dell'atemporalità. La coincidenza di pensiero e catarsi annuncia anche un legame indissolubile tra filosofia, arte e religione. Da questa prospettiva l'obiettivo di Ceronetti appare più concreto di quanto prima non apparisse; egli sembra affermare che la *parola poetica* ingaggi una "guerra sincretistica" all'unicismo religioso:

Risorgimenti, in pieno trauma monoteistico, di Apollo, fulminei e in lande accuratamente rastrelate, meritano di stupire. Prima di entrare nel paradiso cristiano, Dante invoca, non il *buon Gesù*, che come Lògos dovrebbe essere il naturale tutore di un divino parlante, e il vero Apollo, ma con risoluta adesione alla tradizione poetica, alla quale voglio dare il significato più profondo possibile, il *buon Apollo*: e supplica di essere fatto, della sua potenza, vaso. Quella richiesta altissima di soccorso apollineo, quel parlare splendido e abbassato – *Sì rade volte, padre* – non sono *da* Apollo stesso? Nessun santo dei due Testamenti avrebbe potuto essere il fondamento della più difficile parola dantesca, ed è Apollo il soccorso e il padre nella solitudine postvirgiliana del preparadiso, Apollo la luce del Verbo<sup>316</sup>.

---

<sup>316</sup> Id., *Nota*, in Catullo, *Le poesie*, cit., p. 337.

In questa interpretazione del poema dantesco l'autore suggerisce l'idea di una "rivoluzione gnostica", vale a dire il reintegro del culto pagano all'interno della parabola (totalizzante ed esclusivistica) giudaico-cristiana<sup>317</sup>. Non a caso Ceronetti rivendica la sua cittadinanza a "Gerusatene"<sup>318</sup>: in essa si concretizza la pacificazione della parola semitica con quella greca, del Qohélet con Eraclito<sup>319</sup>, del giudaismo con il paganesimo. La poesia oscura, la *parola*, la via poetante, simboleggiano i dardi apollinei scagliati contro la solida muraglia del monoteismo – questa è la prerogativa per l'accesso al "paradiso" dantesco, o (ma per Ceronetti è lo stesso) al *pleroma* gnostico. Tale rivoluzione, insieme concettuale e religiosa, causa un assottigliamento della linea di demarcazione fra poesia e parola semitica e nei commenti ai libri dell'Antico Testamento essa sarà del tutto cancellata.

Ma un rischio è in agguato, nell'epoca moderna, per la poesia:

Il principio della distruzione della poesia è nell'idea del  
linguaggio come pura convenzione, aggregato di segni,  
frutto, come la cellula, dei giochi del caso. Nessuno che  
pensi così potrebbe credere ancora nel potere della parola  
che si compone di *carmen*, nel bene che deve emanare

---

<sup>317</sup> Altrove l'autore rafforza quest'interpretazione con un auspicio: «Lo scristianizzarsi [...] dell'Europa non è da deplorare se il vuoto, che inevitabilmente si crea, s'incontra con una parallela rispiritualizzazione che non escluda i misteri cristiani nella loro essenza [...]. La perdita dell'unicismo religioso non è da rimpiangere, è la rivincita di tutte le eresie sconfitte e perseguitate, il ritorno a Roma moltiplicato dei culti orientali, antichi e nuovi [...]» [Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 51].

<sup>318</sup> Cfr., per esempio, Id., *L'utilità della ferrari*, in Id., *Cara incertezza*, cit., p. 224: «Fino alla morte, *et ultra*, sarò cittadino di Gerusatene [...]».

<sup>319</sup> Cfr. *ibidem*.

una volta grumo versificato, apparizione musicale, nella sua capacità di rivelare qualcosa del Dio nascosto creatore delle lettere, di cui il ritmo e il senso scolpiscono la figura vietata e tracciano il Nome ineffabile<sup>320</sup>.

Si comprende bene la portata devastante che per Ceronetti avrebbe la realizzazione di questa possibilità: cancellare l'essenza della *parola* significa perdere la possibilità della salvezza. Ecco perché il ripristino del valore originario del linguaggio (ridotto nella modernità a mero strumento di comunicazione) appare un obiettivo *letteralmente* vitale.

#### 4.4 Linguaggio: parola semitica e filosofia

Al fondo dell'eterodossia di Ceronetti c'è dunque un "atteggiamento gnostico"<sup>321</sup>. Le sue letture, le sue interpretazioni e il suo pensiero sono costantemente guidati dalle categorie metafisiche che costituiscono il cosiddetto "principio gnostico"<sup>322</sup>. Se Zolla è stato definito uno studioso "laico"<sup>323</sup>, Ceronetti, interprete dell'Antico Testamento, non può essere che un *eretico*. Ma è un'eresia che sposa lettere sacre e laiche.

---

<sup>320</sup> Id., *Silenzio del corpo*, cit., p. 58.

<sup>321</sup> Per il significato di "atteggiamento gnostico", cfr. *infra*, prima parte, par. 1.1.

<sup>322</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 1.2.

<sup>323</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 3.2.

Nel commento al *Qohélet* egli afferma:

[...] dall'unghia profetica di Qohélet, tutto Leopardi è segnato. Niente di Orazio in Giacomo: la dottrina del piacere leopardiano è la stessa del suo *Salomone* [...] <sup>324</sup>.

Leopardi e il profeta Qohélet condividono la medesima idea di piacere. Per quanto Ceronetti non sia nuovo ad accostamenti arditi, in questo caso residua una riserva: c'è un elemento che separa Leopardi da Qohélet – la filosofia:

Per noi lettori dell'Ecclesiaste, recitatori di Scrittura, il piacere qoheletico è vanità leopardiana; per Qohélet era un bene reale, che l'aveva più volte saziato, figlio di Dio e non *figlio d'affanno*. Quando Leopardi, invece, parla di piacere, ne parla sempre *en philosophe* [...] <sup>325</sup>.

La scrittura di Leopardi – la sua *parola* – sarebbe (per così dire) “viziata” dallo strumento filosofico. Ma la filosofia, quando è *ignota*, ha un valore *immaginifico*; sentiamo ancora Ceronetti:

---

<sup>324</sup> G. Ceronetti, *Qohélet e altri ecclesiasti*, in *Qohélet*, versione e commenti di G. Ceronetti, Adelphi, Milano 2001, p. 132.

<sup>325</sup> Ivi, p. 133.

la mia posso vederla realisticamente come una filosofia *ignota* di filosofo ignoto, destinata a grattare poco le menti del formicaio. In sostanza, è un'etica da viaggio lungo la Strada Maestra, l'ultimo, un breviario di vecchio che cerca, che fa ancora il Penitente e il lanternoforo rosso in questa miniera di carbone sterminata, sottosuolo dell'intera superficie del pianeta. [...] Nell'immagine un pensiero colpisce come una folgore, a parola fulmina *lentamente*, scala le pianure, invece di arrivare in vetta a volo. L'aforisma è quanto c'è di più vicino all'immagine, ma il pensiero talvolta attraversa il deserto con le carovane dei Dedaniti<sup>326</sup>.

E di seguito:

Chi avrà voglia di capire meglio quel che avrò detto dovrà passare per le mie cartelle di disegni, insieme libro di teatro e libro di filosofia esemplificata<sup>327</sup>.

Ceronetti definisce Qohélet come l'«ebreo fedele che non ignora la tentazione greca»<sup>328</sup> e altrove, radicalizzando l'idea, sostiene che

---

<sup>326</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 95.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> Id., *Qohélet e altri ecclesiasti*, cit., p. 136.

Il sacro pensa tuttora, ma con la profondità e l'ambiguità del pensare preistorico, pre-socratico [...], quando la *ratio* era nella camicia amniotica del magico<sup>329</sup>.

Il sacro pensa attraverso Eraclito, che parla la stessa lingua di Qohélet:

Un frammento di Eraclito afferma la *novità* giornaliera del sole: «il sole è nuovo ogni giorno». Giorgio Colli (*La sapienza greca*, III, Adelphi) dà a *néos* il senso di «giovane»: da ritenere, dimenticando l'orrido scoprimento: una decrepita cronica eruzione termonucleare la cui fine è scritta – senza Dei. E di Qohélet nessuno ignora il (letterale): «Niente è nuovo sotto il sole». [...] Il sole *rinnova* la terra, ma la terra non è mai nuova, mai giovane: nulla, sopra la terra, e sotto, lo è. [...] In un altro frammento eracliteo il Fuoco è detto pieno di saggezza e d'intelligenza (*frónimon*) e l'intelligenza è attributo di Elios [...]. Elios-Fuoco non è più tanto l'astro implacabile che si leva e tramonta, ma qualcos'altro, inafferrabile dai sensi, radiosamente noetico [...]. Sotto *questo* sole tutto è nuovo; sotto l'altro,

---

<sup>329</sup> Id., *Insetti senza frontiere*, cit., p. 80.

mortale, tutto è rinnovarsi, in tremendi cicli, di vecchiaie  
che generano vecchiaie [...] <sup>330</sup>.

Comparando le parole di Qohélet con i frammenti eraclitei, Ceronetti osserva l'evocazione della medesima immagine: la separazione fra l'astro solare che *rinnova* una terra che non sarà mai nuova e mai "giovane", ed il sole noetico (tradotto sincreticamente con il nome di Elios) sotto la cui luce tutto è nuovo. Il linguaggio semitico e la parola greca danno forma immaginifica alla Verità e concedono la visione del "pre-istorico" – dell'atemporale, del *pleroma*. È questo il mezzo più efficace per sbarazzarsi del pensiero *ilico* e per *fuoriuscire dal mondo*.

La *parola pneumatica* – la parola che «sia riuscita a identificarsi con l'Essere, o l'Essere si sia specchiato furtivamente in lei» <sup>331</sup> – è superiore al linguaggio nichilistico della fisica:

Non c'è Buco nero capace d'ingoiare un atomo di Shànkara o di Buddha, di Platone o di Schopenhauer. Il versetto coranico 35 della sūra della Luce non sono parole, è un corpo celeste luminoso [...] e rapisce cuore mediante il miracolo fonico dello strumento semitico.  
[...] E anche l'inno rigvedico 129, il salmo 90, il sesto

---

<sup>330</sup> Id., *L'utilità della ferrari*, cit., pp. 225-228.

<sup>331</sup> Id., *Spazi infiniti*, in Id., *La vita apparente*, cit., p. 303.

dell'*Eneide*, l'ottavo del *Purgatorio*, le *Ricordanze*, sono corpi luminosi degli spazi interiori, e la loro luce è visibile all'occhio, a loro cadenza di lontananze è udibile<sup>332</sup>.

La prospettiva nichilistica (già associata, come abbiamo visto<sup>333</sup>, al pensiero gnostico) appartiene alla realtà contemporanea e al suo linguaggio. La *parola* filosofica, poetica, mitica e semitica è un corpo luminoso che si oppone al buco nero dell'astrofisica moderna. La salvezza non viene *solo* dagli ebrei<sup>334</sup>, ma da qualsiasi *parola* che contenga in sé il πνεύμα. Tutte le vie di salvezza convergono infine nell'onnicomprensiva costellazione gnostica. Qui si ritrova l'idea di Jonas<sup>335</sup>, secondo cui il principio gnostico emergerebbe nelle epoche del nichilismo non come un elemento disgregante, ma come Luce di salvezza. Nel linguaggio gnostico, infatti,

la prònoia della Luce è Virgilio, Virgilio è Beatrice, Beatrice è la *vera beatrice*, la vera Beatrice è la Vergine di Luce. [...] Beatrice, il perfetto Nove dell'Oriente, è unita al *primo amante* tanto da non esserne distinta che dal velo di un nome [...]. Non c'è differenza, è chiaro,

---

<sup>332</sup> Ivi, pp. 303-304.

<sup>333</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 1.5.

<sup>334</sup> «La salvezza non viene dagli ebrei – come il fungo, cresce improvvisa e senza perché» [Id., *La salvezza non viene dagli ebrei – come il fungo, cresce improvvisa e senza perché*, in Léon Bloy, *Dagli ebrei la salvezza* [1892], tr. it di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1994, p. 146].

<sup>335</sup> Cfr. *infra*, prima parte, par. 1.4

tra questa *amanza* che ha nome Beatrice e la *donna del Re* petrarchesca che è la *Vergine bella* Maria. [...] Come la Hokhmàh è una col Santo d'Israele, l'En-Sof della qabbalàh provenzale, e Maria è una con Cristo (*donna del Re*), Beatrice è una col Dio giovanneo che è Amore, i suoi occhi sono così pieni *di faville d'amor* da accecare gli sguardi , è la stessa Luce<sup>336</sup>.

Lo gnosticismo di Ceronetti assorbe le particelle di Luce che provengono da tutte le arti, in una sintesi sincretistica assoluta. Al Male della contemporaneità, dei Buchi Neri, dell'immanentismo e dello scientismo, egli oppone il Bene gnostico come fattore di salvezza dal mondo materiale. Ma ciò nel senso che affiora dal più intenso e misterioso degli aforismi del *Silenzio del corpo*:

Se il male ha creato il mondo, il bene dovrebbe  
disfarlo<sup>337</sup>.

---

<sup>336</sup> Id., *Le rose del Cantico*, in *Il Cantico dei cantici*, a cura di G. Ceronetti, Adelphi, Milano 1975, pp. 101-102.

<sup>337</sup> Id., *Il silenzio del corpo*, cit., p. 74.



## **BIBLIOGRAFIA RAGIONATA**

## **Opere di Guido Ceronetti**

### **Saggi:**

*Albergo Italia*, Einaudi, Torino 1985.

*Cara incertezza*, Adelphi, Milano 1997.

*Difesa della luna*, Rusconi, Milano 1971

*Il silenzio del corpo. Materiali per studio di medicina*, Adelphi, Milano 1979.

*Insetti senza frontiere*, Adelphi, Milano 2009.

*L'occhio del barbagianni*, Adelphi, Milano 2014.

*La carta è stanca. Una scelta*, Adelphi, Milano 2000.

*La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2005.

*La musa ulcerosa*, Rusconi, Milano 1978.

*La pazienza dell'arrostito. Giornale e ricordi 1983-1987*, Adelphi, Milano 1990.

*La vita apparente*, Adelphi, Milano 1982.

*L'occhiale malinconico*, Adelphi, Milano 1988.

*Pensieri del tè*, Adelphi, Milano 1987.

*Piccolo inferno torinese*, Einaudi, Torino 2003.

*Ti saluto mio secolo crudele. Mistero e sopravvivenza del xx secolo*, Einaudi, Torino 2011.

*Tra pensieri*, Adelphi, Milano 1994.

*Tragico tascabile*, Adelphi, Milano 2015.

*Viaggio in Italia*, Einaudi, Torino 1983.

Testi letterari e teatrali:

*Aquilegia*, Rusconi, Milano 1973.

*In un amore felice*, Adelphi, Milano 2011

*La vera storia di Rosa Vercesi e della sua amica Vittoria*, Einaudi, Torino 2000.

*Rosa Vercesi*, Einaudi, Torino 2007.

Poesie:

*La distanza. Poesie 1946-1996*, Bur, Milano 2010.

*Le ballate dell'angelo ferito*, il notes magico, Padova 2012.

*Poemi del Gineceo*, Adelphi, Milano 2012.

Traduzioni:

Catullo, *Le poesie*, Einaudi, Torino 1969.

*Come un talismano*, Adelphi, Milano 2009.

Giovenale, *Le satire*, Einaudi, Torino 1983.

*Il cantico dei cantici*, Adelphi, Milano 1975.

*Il libro di Giobbe*, Adelphi, Milano 1972.

Marziale, *Epigrammi*, Einaudi, Torino 1967.

*Qohélet*, Adelphi, Milano 2001.

Epistolari:

(Con S. Quinzio), *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, a cura di G.

Marinangeli, Adelphi, Milano 2014.

La corrispondenza con E. Zolla è inedita e custodita nel Fondo Ceronetti dell'Archivio  
Prezzolini sito nella Biblioteca Cantonale di Lugano.

### **Testi gnostici**

*Le apocalissi gnostiche*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 2003

*Pistis Sophia*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1999.

*Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla  
Mondadori, Milano 2009.

*Vangeli gnostici*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1993

### **Opere generali sulla gnosi**

J. Doresse – K. Rudolf – H.-C. Puech, *Gnosticismo e Manicheismo*, in *Storia delle  
religioni*, a cura di H.-C. Puech, Vol. 8, tr. it. di M. N. Pierini, Laterza, Roma-Bari 1977.

S. Hutin, *Lo Gnosticismo. Culti, riti, misteri* [1958], tr. it. di P. Faccia, Mediterranee,  
Roma 2007.

H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico* [1934], tr. it. di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010.

L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo*, Valecchi, Firenze 1975.

H.-C. Puech, *Sulle tracce della gnosi* [1959], tr. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008.

### **Opere teoretiche con riferimenti diretti alla gnosi**

M. Blondet, *Gli "Adelphi" della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico*, Ares, Milano 1999.

I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, «L'Erma di Bretschneider», Roma 1985.

G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Id., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1990.

C. Formenti, *Piccole apocalissi. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo*, Cortina Raffaello, Milano 1991.

M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Varese 1993.

A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011.

G. Mucci, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in “La civiltà cattolica”, anno 143, Vol.

I, n. 3397, Gennaio 1992, pp. 14-22.

E. L. Samek, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares,

Milano 1991.

P. Vassallo, *Ritratto di una cultura di morte – I pensatori gnostici*, M. D’Auria, Napoli

1994.

### **Opere teoretiche con riferimenti indiretti alla gnosi**

E. M. Cioran, *Al culmine della disperazione* [1934], tr. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi,

Adelphi, Milano 2003.

Id., *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti* [1986], tr. it. di A. M. Rigoni e L. Zilli,

Adelphi, Milano 2005.

Id., *Il funesto demiurgo* [1969], tr. it. di I. G. Fiori, Adelphi, Milano 2006.

Id., *La caduta nel tempo* [1964], tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004.

Id., *Lacrime e santi* [1986], tr. it. di S. Stolojan, Adelphi, Milano 2002.

Id., *Sillogismi dell'amarezza* [1952], tr. it. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 2005.

Id., *Sommario di decomposizione* [1949], tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano 2005.

Id., *Un apolide metafisico. Conversazioni* [1995], tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004.

I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento* [1984], tr. it. di G. Ernesti, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Id., *Mircea Eliade* [1978], Settimo Sigillo, Roma 2008.

Id., *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston 1991.

W. Fraenger, *Hieronymus Bosch: Il regno millenario* [1975], a cura di G. Collu, tr. it. di I. Bernardini e G. Collu, Abscondita, Milano 2006.

P. Klossowski *Sade prossimo mio* [1947, 1967], tr. it. di G. Amaducci, Es, Milano 2011.

G. Rensi, *Spinoza*, a cura di R. Evangelista, Immanenza, Napoli 2014.

M. Sgalambro, *Trattato dell'empietà*, Adelphi, Milano 2005.

Opere inerenti lo sviluppo storico delle categorie gnostiche:

T. Anton, *Eros, magic and the murderer of professor Culianu*, Northwestern University Press, Illinois 1996.

L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza* [1892], tr. it di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1994.

G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* [1962], a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Spinoza e il problema dell'espressione* [1968], tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2006.

Id., *Spinoza. Filosofia pratica* [1981], tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* [1974], a cura di J. Evola e F. Pintore, Mediterranee, Roma 2005.

G. Gorlani, *Uomo e Natura*, con una testimonianza di Guido Ceronetti, La Finestra, Trento 2006.

R. Guénon, *Il simbolismo della croce* [1996], tr. it. di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012

J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* [2009], tr. it. di F. Tassini e P. Schenone, Einaudi, Torino 2011.

P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Id., *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center, California 1999.

P. Klossowski, *Le dame romane* [1968], tr. it. di G. Marmori, Adelphi, Milano 1973.

G. Marchianò, *Elémire Zolla. Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2012.

M. Petreu, *An Infamous Past. E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania* [1999], tr. ingl. di B. Aldea, Ivan R. Dee, Chicago 2005

G. Raciti, *Cinque scritti delfici*, La Finestra, Trento 2004.

G. Roncaccia, *Guido Ceronetti. Critica e poetica*, Bulzoni, Roma 1993.

E. Zolla, *Discesa all'Ade e resurrezione*, Adelphi, Milano 2002.

Id., *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Mondadori, Milano 1999.

Id., *Le potenze dell'anima. Anatomia dell'uomo spirituale* [1968], tr. it. di G. A. Zannino, Bur, Milano 2010.

Id., *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992.

Id., *Verità segrete esposte in evidenza. Sincretismo e fantasia*, Bur, Milano 1990.

### **Opere di D.A.F. de Sade**

D.-A.-F. De Sade, *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 2006.

### **Opere di B. Spinoza**

B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

### **Articoli, colloqui ed interviste**

E. Albrile, *Smeraldi sognanti. Un'altra ipotesi sul professor Culianu*,  
[[http://www.asfer.it/upload/dl/ASFeR/Culianu\\_Smeraldi.pdf](http://www.asfer.it/upload/dl/ASFeR/Culianu_Smeraldi.pdf)]

Id., *Diafane sovversioni. Ioan Petru Culianu e la disintegrazione del sistema*,  
[[archivindomed.altervista.org/alterpages/Albrile-Diafane.pdf](http://archivindomed.altervista.org/alterpages/Albrile-Diafane.pdf)]

G. Ceronetti, *L'incontro col filosofo: parlando del futuro dell'Europa. Cioran, Misanthropo appassionato*, La Stampa, Anno 113, Numero 286, Domenica 16 Dicembre 1979.

P. Citati, *Ceronetti, il buio e il deserto*, la Repubblica, 27 Gennaio 1991.

I. P. Culianu, *The angels of Nations and the Origin of Gnostic Dualism*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, E. J. Brill, Leiden 1981, pp. 78-91.

C. Formenti, *I nuovi eretici. La fede trasversale*, Corriere della Sera, 30 Aprile 1993.

A. Gnoli, *Il poeta, scrittore e marionettista parla di sé, del sacro e del male*, la Repubblica, 17 Marzo 2013

*Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, a cura di Ugo Bianchi, Brill, Leiden 1967

C. Medail, *Ceronetti: il mio catalogo del Novecento*, Corriere della Sera, 30 maggio 1999.

E. Zolla, *Un anatema che mi fa onore*, Corriere della Sera, 30 Aprile 1993.

