

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. *Nicolás Gómez Dávila*

Questo numero.

Come scritto presentando il n° 812, stiamo ripubblicando, grazie alla cortesia di Cesare Cavalleri, direttore della rivista, tre articoli fortemente correlati usciti su Studi Cattolici dal marzo 2002 al giugno 2003. I tre saggi, dicemmo, recavano tre diverse firme, probabilmente tutte di fantasia. In particolare: il primo, *La rivoluzione postmoderna*, SC n° 493, marzo 2002, era firmato Angelo Vigna, ma ormai è comunemente noto che era opera di Piero Vassallo; il secondo, che trovate qui, *Cristina Campo e la «Tradizione» primordiale*, SC n° 496, giugno 2002, era firmato Gianni Rocca; e il terzo *Furio Jesi: un «curioso» intellettuale di sinistra*, SC n° 508, giugno 2003, è a nome di Gianandrea Torre. Noi siamo quasi certi che dietro Torre e Rocca vi sia una sola persona, uno studioso di vaglia che sceglie l'anonimato solo per rifuggire dalla società dello spettacolo. ❖



Cristina Campo e la «Tradizione» primordiale.

DI GIANNI ROCCA

Fonte e ©: *Studi Cattolici*, n° 496, giugno 2002.

SUL numero di dicembre 1957 di *Tempo Presente*, la rivista culturale diretta da Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, il trentunenne Elémire Zolla, che di lì a poco avrebbe dato alle stampe *Eclissi dell'intellettuale* e con esso attirato la curiosità delle élites culturali, invitava i lettori a volgere l'attenzione sulla «squisita deliquescenza della vita e del suo nativo impulso», sull'«atmosfera squisita [...] pur nella torbidezza degli ambienti e delle situazioni», sul «raffinato disordine»¹ della prima opera narrativa di Lawrence Durrell, sodale di Henry Miller e frequentatore dello gnosticismo antico, dal titolo *Justine*, allora da poco uscita a Londra per la eliotiana Faber and Faber, in seguito inclusa nel più noto quadrettico *Alexandria Quartet*. Due numeri dopo, sempre su *Tempo Presente*, Zolla segnalava ai lettori la «feconda opera» di Mircea Eliade *Forgerons et Alchimistes*, e l'idea del lavoro ivi espressa, ben diversa da quella alienante del mondo moderno, privata dei suoi momenti erotici e cosmici, e viva invece nei procedimenti degli antichi alchimisti. In essi infatti, secondo Zolla,

l'esperienza cosmica faceva tutt'uno con l'opera lavorativa, che era partecipazione e propiziazione di eventi naturali-cosmici, nascita-morte-trasformazione dell'universo

e «l'esperienza sessuale parimenti impregnava ogni atto del lavoratore», sicché

l'amore rituale che accompagna l'opera georgica, i misteri cantati e danzati che la propiziano non

1 *Tempo Presente*, Roma, dicembre 1957, pp. 806-807.

sono momenti accessori, ornamentali, ma parte integrante.²

Marcuse, di lì a poco, avrebbe assentito. Su *Paragone*, la rivista letteraria diretta da Anna Banti, nel numero di agosto 1960, poco prima quindi della pubblicazione di *Volgarità e Dolore* (1961) e dell'antologia *I Mistici dell'Occidente* (1963), che avrebbe acquistato a Zolla credito negli ambienti «tradizionalisti» a lui già attenti, l'allora eclettico docente di letteratura americana pubblicava un saggio su *Moby Dick* di Melville, intitolato «Melville e l'abbandono dello Zodiaco». In esso, dopo aver arbitrariamente interpretato come atto di sodomia iniziatica l'episodio in cui il protagonista Ishmael, alloggiando in una locanda, si vede costretto per un disguido a condividere la camera e il letto con il cannibale polinesiano Queequeg (successivamente suo compagno di viaggio a bordo del leggendario *Pequod*), Zolla si concedeva una digressione sul significato di tale presunta iniziazione:

L'incesto o l'omosessualità è l'atto vietato dal *fas* e dallo *ius civile*, non già dallo *ius naturale*, non ancora proscritto nelle società di spigolatori promiscui che hanno per divinità il cane, non già illecito nello strato più profondo della psiche. [...] La sapienza misterica antica scongiurava l'apparizione di codeste visioni che vanno contro la natura civile con un atteggiamento senza pa nico e senza ipocrisia. Ad un grado inferiore questo esorcismo operava così: l'atto abominevole è simbolo di vita sciolta da leggi, di vita creativa spontanea, di vita vivente dotata di tutta la forza della vita animale, perciò lo si osa per prepararsi a cose immani ed eccelse e rischiose, talché i maghi di certe tribù si danno forza e potere interiore grazie ad atti contro natura, chi si accinge in genere a cose straordinarie giace con la sorella o con la madre. Ad un grado superiore, in società non più di cacciatori, ma di civili agricoltori, si forma una sapienza religiosa che interpreta in modo rovesciato, *per speculum in aenigmate*, le visioni di atti abominevoli, e medita il rapporto tra l'uomo e l'animale che è simile a quello tra l'uomo e Dio, e considera gli accoppiamenti mostruosi simili a quelli per cui Dio visita l'uomo e lo converte, invertendo i movimenti naturali del cuore. Il soprannaturale è innaturale (anche se non vale l'inverso).

2 *Tempo Presente*, Roma, febbraio 1958, p. 986.

Qui Zolla citava un passo dai quaderni di Simone Weil.

Tutte le unioni con le quali Zeus procrea i fanciulli mediatori sono illegittime. Ruolo dell'adulterio nella mescolanza medievale di amore e mistica. Idea che l'unione di uomo e Dio sia qualcosa di essenzialmente illegittimo, contro natura, soprannaturale. Qualcosa di furtivo e segreto,

e continuava:

Porsi di là del giogo sociale delle leggi e simbolicamente per rappresentazione *ex contrario* il matrimonio della sorella, le *nuptiae chimicae solis et lunae*. La conversione alla vita fluida dell'abbandono vuole che ci si liberi da tutti i vincoli meccanici [...] e ci si arriva rovesciando la natura civile dell'uomo con un atto che è altrettanto contrario ad essa quanto il ritorno alla promiscuità del *lo jus naturale*.³

Nel 1969, poco prima della pubblicazione di *Che cos'è la Tradizione?* (1971), libro che sarebbe divenuto un punto di riferimento per tanti alle prese con lo psichismo collettivo della contestazione, Zolla dava vita a *Conoscenza religiosa*, una rivista dedita a scandagliare le manifestazioni della gnosi nelle tradizioni religiose pressoché di ogni latitudine. Dei dotti e suggestivi contributi basti, a mo' di esempio, quello apparso sul numero monografico dell'agosto 1978 a opera di Peter Lamborn Wilson, islamista americano, il quale presentava in versione inglese (con traduzione in italiano di Zolla) un antico componimento persiano sulla pederastia, intitolato *Contemplation of the Unbearded*, contemplazione del (fanciullo) imberbe. Lamborn Wilson, che collaborò per diversi numeri alla suddetta rivista, negli anni '80 e '90 sarebbe divenuto noto in un contesto diverso, quello dei centri sociali, per i quali avrebbe scritto alcuni testi di successo. Tra questi se ne possono ricordare due, pubblicati negli Stati Uniti: *T.A.Z. Temporary Autonomous Zones*, firmato con lo pseudonimo di Hakim Bey (in Italia tradotto dalle edizioni Shake, vicine al centro sociale Leoncavallo) e *Scandal. Essays in Islamic Heresy*, uno studio su selezionate zone d'ombra dell'eterodossia islamica, in cui spicca un capitolo centrale, «*The witness game: Imaginal yoga & sacred pedophilia in persian sufism*», sulla pra-

3 *Paragone*, Firenze, agosto 1960, pp. 18-19.

tica, appunto, della pedofilia mistica nel sufismo iraniano. *Incipit* del libro, a indicare presumibilmente vecchi debiti sapienziali, quattro parole: «*Dedicated to Elémire Zolla*». ⁴ Com'è dunque facile verificare andando a rileggere i testi, l'idea creatasi per lo più negli anni '60 — e in certuni viva ancora oggi — di uno Zolla primo periodo, per così dire, vicino al cristianesimo o esponente di un tradizionalismo religioso convergente con esso, fu un grave quanto grossolano fraintendimento. Anzi, un vero e proprio abbaglio. Posto questo, però, può rimanere, e legittima, una domanda: se l'ispirazione di Zolla fu fin dall'inizio quella resa esplicita ed evidente ormai da una ventina d'anni, vale a dire dionisiaco-shivaita, come poté conciliarsi con un interesse per le cosiddette civiltà del commento, il medioevo tolkieniano, *l'Imitazione di Cristo*, la Messa di san Pio V? Se l'ispirazione di Zolla fu fin dall'inizio quella che nell'ultimo *La Filosofia Perenne* lo ha visto porre l'attenzione sul tema, tipicamente shivaita, della spermatofagia nella lirica del naturalista *beat* Gary Snider, quale fu il senso dell'opposizione di codesto autore allo tsunami sessantottino, opposizione capace, per di più, di conquistare menti non puerili della cultura di destra e cattolica? Quale, in breve, il senso della sua difesa della «Tradizione», parola capace di riassumere come poche, in quegli anni, il senso di una battaglia culturale di molti?

☞ CHE COS'È LA «TRADIZIONE»?

Un'indicazione per rispondere a quello che sembrerebbe a prima vista un paradosso, la troviamo sulla quarta di copertina della recente ristampa di *Che cos'è la Tradizione?* fatta da Adelphi, in cui si legge:

... Che cos'è la tradizione? Solo René Guénon è riuscito a restituire al termine il suo senso pieno, di conoscenza primordiale a cui dobbiamo in qualche modo ricongiungerci se vogliamo avere nozione di ciò che è.⁵

Solo René Guénon quindi, il sommo dottore in scienze sacre e massoniche, sembra poter essere

una guida adeguata in questo ambito, ragion per cui a lui ci rivolgiamo per avere chiarimenti. E, in particolare, a una delle sue opere più note, *Il Regno della quantità e i segni dei tempi*, che offre pagine interessanti per la nostra questione. Nell'ultimo capitolo di questo libro, «La fine di un mondo», Guénon, dopo aver dissezionato con la solita distesa e cartesiana prosa la decadenza del mondo moderno, la sua progressiva solidificazione e la sua consequenziale disgregazione, fa alcune puntualizzazioni sul senso di questo processo ormai giunto in prossimità del suo apparentemente letale nadir:

Gli argomenti che abbiamo trattato nel corso di questo studio descrivono in generale quelli che, secondo l'espressione evangelica, si possono chiamare i «segni dei tempi», cioè in definitiva i segni precursori della «fine di un mondo» o di un ciclo; questa appare come la «fine del mondo», senza restrizioni né specificazioni di sorta, solo per coloro che non vedono niente oltre i limiti di questo ciclo stesso, errore di prospettiva certo pienamente scusabile, ma che nondimeno conduce a conseguenze spiacevoli per gli eccessivi ed ingiustificati terrori che ingenera in chi non sia sufficientemente distaccato dall'esistenza terrestre; ed è sottinteso che sono proprio costoro, a causa della ristrettezza delle loro vedute, che troppo facilmente si lasciano convincere da questa concezione erronea. Per la verità, data l'esistenza di cicli di durata assai diversa contenuti in certo qual modo gli uni negli altri, è un fatto che possono esserci diverse «fini del mondo», e che la stessa nozione può sempre essere analogicamente applicata a tutti i gradi e a tutti i livelli, ma è evidente che la loro importanza è molto ineguale, come i cicli stessi a cui si riferiscono; e a questo proposito è doveroso riconoscere che quella da noi presa in esame qui è incontestabilmente di maggior portata di molte altre, poiché rappresenta la fine di un intero *Manvantara*, cioè dell'esistenza temporale di quella che si può propriamente chiamare un'umanità...».

Posta la propria visione ciclica del mondo, quindi, Guénon non sminuisce la reale portata del momento — la fine di un intero *Manvantara*, il ciclo di un'intera umanità — eppure, dopo aver condotto il lettore a una consapevolezza estrema di tutto ciò, lo invita a un'inaspettata serenità. Poco più avanti spiega perché:

⁴ Peter Lamborn Wilson, *Scandal. Essays in Islamic Heresy*, Autonomedia, New York 1988, p. 6.

⁵ Elémire Zolla, *Che cos'è la Tradizione?*, Adelphi, Milano 1998, quarta di copertina.

Da un lato, se questa manifestazione viene presa semplicemente in se stessa senza riportarla ad un insieme più vasto, tutto il suo cammino, dall'inizio alla fine, è evidentemente una «discesa» o una «degradazione» progressiva, ed ecco quello che può essere chiamato il suo aspetto «malefico»; ma da un altro lato, questa manifestazione, vista nell'insieme di cui fa parte, produce risultati che hanno un valore realmente «positivo» nell'esistenza universale, e occorre che il suo sviluppo prosegua fino alla fine, ivi compreso lo sviluppo delle possibilità inferiori dell'«età» oscura, affinché l'«integrazione» di questi risultati sia possibile e diventi il principio immediato di un altro ciclo di manifestazione: ed è questo che costituisce il suo aspetto «benefico».

Chiaro, anche se forse non immediato, l'assunto sottostante: la disintegrazione del mondo, o «sviluppo delle possibilità inferiori dell'età oscura», visto all'interno di un processo ciclico è sì allontanamento massimo dallo stato primordiale, ma allo stesso tempo punto più vicino al suo ripristino, così come disegnando una circonferenza il punto terminale di essa viene a coincidere con quello iniziale. O come spiega meglio Guénon stesso:

Dal punto di vista particolare di quel che dovrà essere distrutto, essendo la sua manifestazione compiuta e come esaurita, tale fine è naturalmente catastrofica «nel significato etimologico in cui questo termine evoca l'idea di una caduta» improvvisa ed irrimediabile; ma d'altra parte, dal punto di vista secondo cui la manifestazione, nello sparire come tale, si trova ricondotta al suo principio per tutto ciò che essa ha di esistenza positiva, questa stessa fine appare, al contrario, come il raddrizzamento in virtù del quale, come abbiamo detto, non meno istantaneamente tutte le cose vengono ristabilite nel loro «stato primordiale».

E dato tutto ciò, non è difficile evincere uno degli *arcana* della «metafisica» guénoniana: per ricongiungersi allo stato primordiale, un cammino iniziatico o uno controiniziatico, uno di reazione o uno di dissoluzione, uno attraverso il tradizionalismo *à la* De Maistre o uno attraverso lo yoga tantrico, sono di per sé perfettamente equivalenti, preferibili l'uno rispetto all'altro a seconda del punto del ciclo in cui ci si trovi. L'unica cosa che conta è il riassorbimento della ciclicità nel suo stato primordiale, il quale, si noti bene, non

è un edenico inizio, uno stato di purezza e perfezione dell'essere, ma, al contrario, qualcosa di assolutamente antitetico a esso: una negazione assoluta dell'essere, un abissale, appunto, non-essere. Un principio da cui l'essere — compresa la sua forma perfettissima, Dio — e la manifestazione derivano come errori, illusorie generazioni, le quali solo in un ritorno alla loro origine possono trovare metafisico compimento. Ovvero, come riassume con velata sinteticità sempre Guénon:

In un primo momento abbiamo parlato come se i due punti di vista «benefico» e «malefico» fossero in qualche modo simmetrici; ma è evidente che ciò non sussiste e che il secondo esprime esclusivamente qualcosa di instabile e di transitorio, mentre ciò che rappresenta il primo ha solo un carattere permanente e definitivo, di modo che l'aspetto «benefico» non può prevalere alla fine, mentre l'aspetto malefico sparisce completamente non essendo altro che un'illusione inerente alla «separatività». Soltanto che, a questo punto, non si può più parlare propriamente di «benefico» e di «malefico» come di due termini essenzialmente correlativi che caratterizzano un'opposizione che non esiste più: come tutte le opposizioni essa appartiene esclusivamente ad un certo campo relativo e limitato, una volta superato il quale resta soltanto ciò che è e che non può non essere né essere diverso da ciò che è; se si vuole andare fino in fondo alla realtà dell'ordine più profondo, si può affermare in tutto rigore che «la fine di un mondo» non è mai e non potrà mai essere altro che la fine di un'illusione.⁶

Ora, se si tiene presente che il mondo — la manifestazione — è per Guénon una mera illusione che, in quanto tale, deve essere riassorbita nel principio della negazione dell'essere, e che da tale principio (infinito—abisso) un altro ciclo, un'altra illusoria manifestazione sarà automaticamente generata, diventa comprensibile come la «metafisica» guénoniana si sveli, al fondo, un puro culto della negazione, della distruzione. E che, posti tali fondamenti, la Tradizione a cui si rifa Guénon in tutta la sua opera, coincida pressoché perfettamente, per esempio, con la tradizione shivaita in India,⁷ con quella della Grande

⁶ René Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982, pp. 267-270.

⁷ Non è un caso che uno dei massimi, recenti divulgatori dello shivismo in Occidente, Alain Daniélou, ha sigillato il suo magistrale *Shiva e Dioniso* con un richiamo propiziato-

Madre nel mondo mediterraneo, o, per rimanere all'interno di canoni di riferimento biblici, con quella del Serpente, di Caino, Sodoma *et alii*.

Tali, allora, furono la «Tradizione» e il «tradizionalismo» per Elémire Zolla. E tali furono per la figura che non a caso fu più di ogni altra legata a Zolla sentimentalmente e intellettualmente — dalla fine degli anni '50 alla metà degli anni '70, cioè Cristina Campo. Come per lo Zolla primo periodo, infatti, anche per Cristina Campo il presunto anelito spirituale e l'opposizione alla modernità, miscelati in un «intransigente e aristocratico tradizionalismo cristiano» che l'ha resa a suo modo celebre, altro non furono che la difesa e il tentativo di ricongiungimento a una Tradizione che, lungi dall'essere quella cristiana o un'altra comunque con essa collegata, fu quella di cui ci ha magistralmente edotti Guénon. La biografia della Campo dal titolo *Belinda e il Mostro*, scritta dalla giovane giornalista Cristina De Stefano e da poco uscita presso Adelphi (Milano 2002, pp. 224, Euro 16,50), aiuta a focalizzare questo orientamento profondo della scrittrice, offrendo diversi spunti di riflessione, dei quali qui ne segnaliamo alcuni.

LA «TRADIZIONE» DI CRISTINA.

Nelle belle pagine del libro in questione, leggiamo che la ventenne Cristina Campo, nella Firenze della metà degli anni '40, nutre la sete di assoluto con il vuoto zen della Murasaki, l'anelito antivitale di Rilke e di Hofmannsthal. Leggiamo soprattutto, però, che negli anni appena successivi, mentre sono al suo fianco religiosi come i serviti R. Turollo e P. Vannucci, e mentre la Bibbia è fra le sue letture, fa già l'incontro con uno dei pensieri che più segneranno la sua formazione: quello di Simone Weil. Incontro fatale, spiega la biografa («Cristina legge e penetra il pensiero della filosofa, lo abbraccia senza riserve»; «Per tutta la vita terrà accanto a sé i suoi libri, da leggere soprattutto la sera, prima di addormentarsi, «come pane sacramentale»»)⁸ sì da portarla oltre la semplice ammirazione, fino a forme di vero e proprio mimetismo. Appunto per

rio a René Guénon e alla sua Tradizione.

8 Cristina De Stefano, *Belinda e il Mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Adelphi, Milano 2002, p. 52.

EDIZIONI SETTECOLORI I LIBRI DEL COVILE

- 1 KONRAD WEISS, *La piccola creazione*, pp. 80 € 10.
- 2 AA. VV., *Konrad Weiß, Epimeteo, Carl Schmitt e Felizitas*, pp. 116 € 10.
- 3 ARMANDO ERMINI, *La questione maschile oggi*, pp. 212 € 14.
- 4 AA. VV., *Il Forteto. Destino e catastrofe del cattocomunismo*, pp. 204 € 14.

DOVE SI ACQUISTANO

I Libri del Covile sono in vendita presso l'Editore, www.settecolori.it, in Internet (IBS, ecc.) e in alcune selezionate librerie. A Firenze: ALFANI, via degli Alfani, 84-86R; BABELLE, via delle Belle Donne, 41R.

questo, secondo noi, sarebbe valsa la pena richiamare alcune idee portanti della pensatrice francese (su cui la De Stefano invece non si sofferma), senza una corretta comprensione delle quali è difficile capire Cristina Campo, che a esse si rifà costantemente. Noi lo facciamo, seppur velocemente, affidandoci alle pagine della maggior biografa della Weil, cioè Simone Pétrement:

1) Dio è un'entità assente e opposta alla creazione, nella quale vige, invece, un ordine malvagio o legge di necessità:

«Ciò che è essenziale del catarismo, come dello gnosticismo, è che la separazione fra Dio e Mondo è più profonda di quanto appaia nel cristianesimo ordinario, più profonda soprattutto di quanto non sembri insegnare l'Antico Testamento. (Per mondo i catari, al pari di Giovanni, intendevano sia il carnale che il sociale). Gnostici e catari distinguevano Dio dal mondo, non solo nel senso che Dio è personale [...] neppure solo nel senso che c'è una differenza infinita fra Creatore e creatura, ma nel senso che Dio è veramente *al di là* del mondo, cioè, in qualche modo, *assente* dal mondo; e che questo è prima di tutto l'impero delle potenze, delle forze. Quando dicevano, con linguaggio mitico, che il Creatore e sovrano del mondo è distinto dal vero Dio, pur essendo stato tratto da lui, in qualche modo, intendevano dire che il mondo ha la propria legge e gli avvenimenti mondani non sono diretta espressione della vo-

lontà divina, espressione del Bene. Simone affermerà che, per creare, Dio si è ritirato da una parte di se stesso e ha fatto posto alla necessità. Su questo punto, essenziale, ella dunque si accorda con il catarismo e lo gnosticismo, pur adoperando un'immagine diversa.⁹

2) In Dio convivono un aspetto personale e uno impersonale:

L'essere fuori dal mondo, l'esser cioè trascendente, significa semplicemente che Dio è personale? Non sembrerebbe. Tanto più che, in alcuni testi, [Simone] dice che in Dio coesistono, al contempo, un aspetto personale e uno impersonale. Nella *Personne et le Sacré*, parla del bene superiore che è impersonale. In *Y a-t-il une doctrine marxiste?* afferma che certi buddhisti, che escludono la nozione di un Dio personale, si sono tuttavia elevati fino alla vita mistica. La fede, di cui lei vuole definire in questo scritto l'essenziale, è certamente quella che è comune a tutti i mistici.¹⁰

3) La creazione (come visto anche sopra) è un ritirarsi di Dio, quindi una caduta, un precipitato negativo:

La creazione non è consistita in un estendersi di Dio, ma in un suo ritirarsi. Egli non ha creato, al di fuori di sé, degli esseri che prima non esistevano, estendendo così l'ambito di esercizio del suo potere; al contrario, ha lasciato fuori di sé un ambito che prima era in lui, e dove ormai egli non interviene più o interviene solo a certe condizioni. Un ambito o piuttosto due: quello in cui egli non interviene, cioè il mondo, che egli ha affidato alla sua necessità; e quello in cui interviene solo a certe condizioni, vale a dire le anime degli esseri pensanti. Nell'uno e nell'altro Dio stesso si è limitato.

Aggiunge poco dopo sempre la Pétrement che, è bene ricordarlo, fu annoverata a suo tempo tra i più autorevoli studiosi di gnosticismo:

Si trova forse il raro esempio di una teoria analogica in Isaac Luria, un cabbalista del XVI secolo, e soprattutto nel suo discepolo Hayyim Vital. [...] Forse è possibile individuare qualcosa di simile anche negli Oracoli caldei, testi del II secolo che appartengono probabilmente allo gnosticismo cosiddetto pagano.¹¹

⁹ Simone Pétrement, *La Vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, p. 513.

¹⁰ Ibidem, pp. 619-620.

¹¹ Ibidem, pp. 623-624.

4) Essere creato, per l'uomo, è simultaneamente peccare, e l'io dell'uomo è apparenza menzognera:

Il peccato originale non è qualcosa di diverso dalla creazione, qualcosa che sarebbe venuto in seguito: non lo si può separare dalla creazione. È l'esistenza stessa del singolo essere pensante ad essere colpevole. Per questa ragione Simone Weil, parlando della necessaria rinuncia della persona a se stessa, la definisce con un termine forte: de-creazione. Dio, ritirandosi, ci ha permesso di esistere, l'ha fatto per amore, ma affinché per amore rinunciassimo spontaneamente all'essere che egli ci ha dato. Cos'è in definitiva questo essere che egli ci ha dato? È un vero essere? Simone dice più volte che l'io in realtà è niente, che l'essere dell'uomo è un non-essere.¹²

5) La tradizione mosaica e la sua continuazione nel cattolicesimo romano, oltre ad avere corrotto il «cristianesimo originario» (formulato nella dottrina dello gnostico Marcione), sono state tra le più gravi sciagure per l'umanità, per aver combattuto lo spirito di Canaan e i culti mediterranei riconducibili alla religio della Grande Madre: «Non ho mai potuto capire», dice direttamente la Weil,

come sia possibile a una mente ragionevole considerare lo Yahweh della Bibbia e il Padre invocato nel Vangelo, come un solo e medesimo essere. L'influenza dell'Antico Testamento e quella dell'Impero romano, di cui il papato continua la tradizione [quindi non certo l'Impero romano di Nerone ed Eliogabalo] sono, a mio parere, le due cause essenziali della corruzione del cristianesimo.

Continua la Pétrement:

[Simone] pensa che il catarismo sia stato in Europa «l'ultima espressione vivente dell'antichità preromana». Prima della conquista romana, un medesimo pensiero, espresso in forme diverse, viveva «nei misteri e nelle sette iniziatiche dell'Egitto e della Tracia, della Grecia, della Persia». [...] «È da questo pensiero che è scaturito il cristianesimo; ma solo gli gnostici, i manichei, i catarri sembrano esservi rimasti veramente fedeli»,¹³

per cui, come ricordato da P. Perrin,

¹² Ibidem, pp. 624-625.

¹³ Ibidem, p. 509.

Israele [leggi la tradizione mosaica] era veramente la cittadella di tutte le sue [di Simone] opposizioni, il nodo di tutte le sue resistenze.¹⁴

6) Il medioevo cataro è stato il vertice della civiltà cristiana, l'umanesimo una sua oscura contraffazione:

La rinascita dell'XI e del XII secolo è stato l'autentico Rinascimento. [...] L'altro Rinascimento, quello falso, ha ben presto prodotto l'Umanesimo; [...] fra il vero e il falso Rinascimento, che cos'era accaduto? «Molti crimini ed errori. Il crimine decisivo è stato probabilmente l'assassinio del paese occitanico sul cui suolo noi viviamo».¹⁵

7) La figura di Cristo è da inserirsi nella tradizione celebrata da Guénon, viva trasversalmente nei culti cananei, dionisiaci, shivaiti o taoisti. In particolare Cristo è da leggersi come la controfigura di Shiva/Dioniso (citiamo stavolta dal testo della Weil, *Lettera a un Religioso*):

... Baal e Astarte erano forse figure del Cristo e della Vergine;¹⁶

Tutte le Dee madri dell'antichità, come Demetra e Iside erano figure della Vergine;¹⁷

Le cerimonie dei Misteri di Eleusi e di Osiride erano considerate sacramenti nel senso in cui noi oggi li intendiamo. E forse erano veri sacramenti, dotati della stessa virtù del battesimo o dell'eucaristia, virtù che traevano dal medesimo rapporto con la Passione del Cristo.¹⁸

In ogni caso, non si può dire con certezza che il Verbo non abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù, e che Osiride in Egitto, Krsna in India non siano da annoverare tra queste;¹⁹

Se un indù crede che Visnu è il Verbo e Shiva lo Spirito Santo, e che il Verbo è stato incarnato in Krsna e in Rama, prima di incarnarsi in Gesù, con quale diritto gli si rifiuterà il battesimo?;

Il Cristo ha dato inizio alla sua vita pubblica cambiando l'acqua in vino. L'ha terminata trasformando il vino in sangue. Egli ha così mostra-

to la sua affinità con Dioniso. Lo stesso vale per le parole: «Io sono la vera vite».²⁰

Idee, queste, che la Weil — e di riflesso la Campo — ha espresso con un linguaggio della classica tradizione cristiana, fornite quindi di non pochi fraintendimenti. Come insegnava infatti l'autorevole rabbino marcionita Jacob Taubes,²¹ il linguaggio degli gnostici è spesso decifrabile solo se si ha presente che il suo segno viene invertito rispetto all'uso originario, per cui, per esempio, espressioni come grazia o amore soprannaturale, in chiave gnostica — ed è il caso della Weil e della Campo — vengono a indicare il pneuma e il superamento dell'ordine creaturale propri degli eresiarchi dei primi secoli.

✠ T. S. ELIOT & JOË BOUSQUET.

Trasferitasi a Roma alla fine del 1955, mentre su indicazione di Ignazio Silone si interessa alla figura di Charles de Foucauld e dei piccoli fratelli della carità, la Campo si interessa al «cristianesimo tradizionalista» di T. S. Eliot: «Il mio Thomas» scrive, «detestato ed amato, dove si mischia come in nessun altro, sapore di vita e di morte...»;²² «...C'è tanto di Simone, in quei versi; ma questo, s'intende, nessuno l'ha mai notato».²³ È lo stesso periodo in cui, in una delle sue missive all'amica Margherita Pieracci — la Mita delle lettere pubblicate da Adelphi — la Campo informa costei dell'arrivo dalla Francia dell'epistolario tra Simone Weil e Joé Bousquet, appartato intellettuale surrealista, cultore ossessivo dell'oscenità e soprattutto della sodomia, vista come via *eminentiae* al Divino:

E una corrispondenza importantissima: Simone il grande angelo terribile, ma Bousquet un Giacobbe così dolce, gaio e vivente.²⁴

Aggiunge Mita in margine a questa lettera:

Bousquet ha lasciato un corpus considerevole di opere in versi e in prosa e, certo non meno importanti agli occhi di C. [Cristina], un meravi-

14 Ibidem, p. 532.

15 Ibidem, p. 578.

16 Simone Weil *Lettera a un Religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 17.

17 Ibidem, p. 24.

18 Ibidem, p. 19.

19 Ibidem, p. 21.

20 Ibidem, p. 23.

21 A proposito l'articolo di Angelo Vigna, *La rivoluzione postmoderna*, sul numero di marzo 2002 di questa rivista.

22 Cristina Campo, *Lettere a Mita*, Adelphi, Milano 1999, p. 17.

23 Ibidem, p. 18.

24 Ibidem, p. 40.

glioso esempio, in tempi così inquieti, di dignità e di coraggio.²⁵

☛ IL MITO DELLA GRANDE MADRE.

Sempre nei primi anni romani, l'amica Gabriella Bemporad, germanista e figlia dell'editore Enrico Bemporad, presenta alla Campo Ernst Bernhard, lo psicanalista tedesco, di probabili ascendenze frankiste, quindi estremamente *esperto* nell'infiltrare l'ambiente cattolico romano, che, allievo di Jung, ne ha introdotto la dottrina in Italia e che, in contatto con gli ambienti letterari della capitale — ma non solo — svolge un lavoro clinico-culturale di grande portata: «Nel suo studio passa un'intera generazione di intellettuali italiani», scrive la De Stefano.²⁶

Il fine di questo lavoro è esposto da Bernhard in uno dei suoi rari interventi pubblici, che esce sul numero di agosto 1961 di *Tempo Presente*, intitolato «Il Problema della Grande Madre. Problemi e Possibilità della Psicologia della Grande Madre in Italia». In questo articolo Bernhard dà una lettura in chiave analitica della realtà socioculturale del nostro Paese, vedendo in essa la presenza sotterranea dell'antico culto della Grande Madre mediterranea:

La chiave che ci permette di svelare l'enigma dell'anima italiana, è la constatazione che in Italia regna la Grande Madre mediterranea, la quale, nonostante le molte civiltà sovrappostesi, non ha perduto nei millenni né di potenza, né d'influenza.

Per Bernhard lo stesso cattolicesimo porta *in nuce* questa presenza:

Il titolo di Pontefice Massimo per il Papa, derivato dal passato etrusco, è restato nella Chiesa romana quale segno significativo di questa sopravvivenza della civiltà etrusca nella Chiesa

²⁵ Ibidem, p. 318.

²⁶ *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 64. Tra questi si possono citare Giorgio Manganelli, Federico Fellini, Attilio Bertolucci, Bobi Bazlen, Bianca Garufi, Cesare Pavese. Sull'importanza di Bernhard nella vicenda di quest'ultimo e sul lavoro culturale fatto in quegli anni attraverso la casa editrice Astrolabio Ubaldini, da lui fondata e diretta, cfr Maurizio Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Edizioni Ares, Milano 20014. Della presenza di Bernhard durante i preparativi del progetto Adelphi, ha dato conto recentemente lo stesso Roberto Calasso, sulla rubrica *Storie* del sito web www.adelphi.it.

Romana, come del resto il lato «occulto» della Grande Madre, la sua facoltà d'accogliere l'oltrmondano, il miracolo, la magia e i fenomeni sincretistici in generale, che dai tempi degli etruschi vive intatta nell'anima popolare italiana, ha dato alla Chiesa Romana i profondi sostegni a cui poterono radicarsi saldamente i suoi tratti «magici». Questi costituiscono uno speciale fascino della Chiesa cattolica e contribuiscono grandemente alla sua vitalità e alla sua popolarità in Italia.

Problematico, però, in questa sopravvivenza della Grande Madre nel cattolicesimo italiano, è, secondo Bernhard, il fatto che questa presenza è stata eccessivamente spiritualizzata:

Quando gli ebrei nei territori limitrofi al deserto vennero in contatto coi culti matriarcali e impararono a conoscere le grandi madri mediterranee e i loro culti orgiastici di fecondità, essi si difesero dalla seduzione ad abbandonare il loro padre celeste mercé una rigorosa morale sessuale, che li protesse dalla fascinazione della Grande Madre. Col cristianesimo [...] la difesa contro l'aspetto orgiastico della Madre mediterranea fu conservata. Ciò ha nobilitato e spiritualizzato la Madre mediterranea nel cristianesimo e posto l'aspetto della santa verginità della Grande Madre in posizione centrale. Ma il lato istintivo e passionale di essa,

sottolinea il discepolo di Jung,

non venne estinto: esso continua a vivere sotterraneo e la scinde in luce e ombra nella santa madre-vergine (madre, sorella, figlia, sposa) e nella prostituta.

Lo sforzo da compiere in Italia, allora, sarebbe quello di far riemergere questo lato notturno, e non solo all'interno del cattolicesimo:

Dovunque, nella vita pubblica, nell'arte e nella scienza, nella politica e nella religione, nel costume e nelle usanze, ma prima di tutto nella psicologia e nel destino del singolo, la Grande Madre deve essere resa trasparente con la sua luce e la sua ombra,

sì che

in armonica compiutezza possa dischiudere tutte le sue ricchezze.

Un sorta di rinascimento magico e cananeo, quindi, che avrebbe trovato in Simone Weil una fiera sostenitrice, e che difatti trova da parte della

Campo una risposta altamente positiva. Scrive la sua biografia:

Cristina ammira Bernhard, lo considera una specie di mago, un taumaturgo.²⁷ Le piace la sua capacità di leggere la mano e consultare I Ching, la sua abilità nel disegnare, per ogni paziente, la Casa del cielo. [...] Grazie a lui approfondisce i testi di Jung, che a Firenze ha solo sfiorato. [...] A Bernhard manda gli amici più cari, come Gianfranco Draghi,²⁸ che diventerà uno dei dirigenti della società junghiana. Da Bernhard impara il fascino della spiritualità orientale....²⁹

E anche negli anni successivi, come testimonia l'epistolario con Margherita Pieracci, la Campo si rifarà spesso alla figura dell'analista berlinese. Alla fine degli anni '50 la Campo inizia a frequentare l'abbazia benedettina di Subiaco. Nel medesimo periodo inizia la sua relazione con Elémire Zolla, «forbitissimo *angry young man* anglo-torinese»³⁰ e da poco sposato con la poetessa

²⁷ L'attrazione per il rapporto fra mistica e sensualità, per il trapasso di questa in quella, che è una delle note dominanti del cristianesimo della Campo, richiama fortemente l'attenzione posta da Bernhard sui tratti «magici» della Chiesa romana, interpretati come retaggio ancestrale della Grande Madre. Scrive la De Stefano: «[Cristina] incantata dai gesti e dalle forme della devozione popolare, che nella loro fisicità — toccare le reliquie, baciare le immagini sacre, camminare in ginocchio nei santuari — mantengono una traccia dell'antica sensualità, del mistero dei cinque sensi «gettati al largo, fuori del corpo»» (Ibidem, p. 137).

²⁸ Gianfranco Draghi, come si legge, fu uno degli amici più cari di Cristina Campo. Con lui l'autrice, a inizio anni '50, fondò un supplemento culturale al *Corriere dell'Adda* intitolato *La Posta Letteraria*, e con lui, Ignazio Silone e Mario Luzi condivise nel medesimo periodo la scoperta del pensiero di Simone Weil. Di Draghi il lettore può consultare la raccolta di racconti *Inverno/Carnevale*, pubblicati a più riprese negli anni '50, nella cui seconda parte in stile landolfiano, tra lordure e blasfemie, si potrà imbattere in lirismi come questo: ««La quintessenza della realtà, signori colleghi e amabile pubblico, care puttane e giovani pederasti, la pudica realtà, la cui volenterosa essenza si forma nell'attimo stesso del bello» declama nell'assolo l'omino dalla fulva capigliatura, «è questo nostro stesso passo, processione», «Agnus Dei qui tollis peccata mundi, dacci la pace che ricerchiamo [...] noi embrioni inesistenti, noi fugaci ombre fantasime e aborti, anime immaginate senza senso, noi sforzatori di puerpere moribondi, chiusi occhi capo secco infantile mostro, vergogna di padri disonorati...»». Cfr Gianfranco Draghi, *Inverno/Carnevale*, Claudio Lombardi Editore, Milano 1990, p. 140. Tutti gli altri e più interessanti lirismi sono, per questioni di decenza, irriferibili.

²⁹ *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 65.

³⁰ Ibidem, p. 99.

Maria Luisa Spaziani, da cui rimane attratta giudicandone l'intelligenza «abbagliante»,³¹ ovvero, come scrive l'autrice in una lettera, «di gran lunga la più notevole che abbia incontrato nella nostra generazione». ³² Intenso è il rapporto umano che ne scaturisce:

Accanto al compagno lei — così poco abituata alle mediazioni — impara che si può accettare l'una dell'altro la parte sconosciuta, fanciullesca, ferita. La parte tenebrosa che chiede solo di venir liberata,³³

e alta la sintonia intellettuale:

È difficile capire cosa si trasmetta da lei a lui, e cosa nell'altro senso. Si nutrono, in quegli anni, delle stesse letture.³⁴

Ovviamente fa capolino, fra gli autori di riferimento, il nome di Guénon.

Assistono la Campo, durante questi anni di travaglio spirituale e di maturazione di un «tradizionalismo» sempre più marcato, oltre a Elémire Zolla, anche «mistici» come Bobi Bazlen, Roberto Calasso, Guido Ceronetti, Pietro Citati e altri che ritroveremo in parte nell'*inner circle* della casa editrice Adelphi, in parte fra i collaboratori di *Conoscenza religiosa*.

UNA STRANA DIFESA DELLA LITURGIA.

In concomitanza con i lavori del Concilio Vaticano II, cresce l'attenzione di Cristina Campo per il mondo bizantino, in particolare per la «spiritualità» dell'ortodossia russa e del Monte Athos. Il motivo di questa scelta, che ha suggestionato molti, è spiegato dalla Campo più volte:

Frequentare le Chiese orientali mi ha confermato (se ce ne fosse stato bisogno) che la liturgia è l'archetipo supremo del destino e non solo del destino dei destini, quello di Cristo, ma del destino semplicemente. È, per così dire, la suprema fiaba, alla quale non si può resistere.³⁵

³¹ Ibidem, p. 94.

³² Ibidem, p. 92.

³³ Ibidem, p. 99.

³⁴ Ibidem, p. 114.

³⁵ Ibidem, p. 139.

E la fiaba, nella visione della Campo, con il suo cammino che «s'inizia senza speranza terrena»³⁶ ha un preciso significato:

La caparbia, inesausta lezione delle fiabe è dunque la vittoria sulla legge di necessità, il passaggio costante ad un nuovo ordine di rapporti e assolutamente niente altro, perché assolutamente niente altro c'è da imparare su questa terra³⁷

scrive la Nostra, con un esplicito riferimento a Simone Weil, alla legge di necessità di cui sopra, e al suo relativo, necessario superamento.

Logico che, con un tale riferimento di fondo quello di Simone Weil, appunto — la Campo si trovi particolarmente ispirata dal Monte Athos, «ultima cittadella perfetta rimasta ancora sulla superficie di un globo infetto»,³⁸ ambiente tradizionalmente ostile al papato e all'umanesimo cristiano, oltre che spesso nei secoli canale privilegiato per la penetrazione della gnosi nel mondo cristiano. Da perfetta athonita, tra l'altro, Cristina si ritrova sulle scalinate di San Pietro a parlare con l'amico Sergio Quinzio del mistero del soglio di Pietro violato e della presenza di Satana nella città eterna. Come ricorda il musicologo di casa Adelphi, Mario Bortolotto:

Questa ragazza credeva molto nella presenza a Roma di questi nuclei di satanisti; inutile dire che la centrale di questa presenza era il Vaticano, e chi era il satanista per eccellenza? Sua Santità evidentemente.³⁹

Ma come Zolla, che pur visitando il Monte Athos e avendo tra i personaggi di riferimento Rasputin e Florenskij, trova ampio spazio di lavoro, in quegli anni, tra intellettuali e religiosi cattolici, così la Campo trova la possibilità di rimanere in contatto con la «guénoniana Tradizione» anche lontano dalla immota spiritualità della Terza Roma. Nella battaglia *in difesa* del rito e della liturgia cattolico-classica, in cui si getta con passione e tenacia, stringe rapporti con una rimarchevole serie di personalità ecclesiali:

Il mio telefono squilla soltanto a chiamate di Cardinali, Vescovi, prelati, Abati e preti — ma devo

dire che sono la gente meno noiosa del mondo quando parlavo con gli scrittori, che deserto!...⁴⁰

scrive a Mita, il 27 novembre 1967. Evidentemente, dello zelo liturgico della Campo non a tutti è chiaro l'orientamento di fondo,⁴¹ che l'autrice lascia balenare in uno scritto apparso su *Conoscenza religiosa* nel 1971, e ora raccolto nel volume *Gli Imperdonabili*, dove, parlando dei colloqui tra san Francesco di Sales e una claustrale a cui Dio si è rivelato nei misteri del sangue e dell'acqua, scrive:

Ogni sillaba di quei colloqui, che l'umile ragazza riferisce nel suo ammirabile, antiquato francese, fa fremere. Dio sa se una meditazione di questo genere predisponga agli accostamenti avventurosi, ma il ricordo dello Shiva distruttore e rigeneratore vi è qualche volta irresistibile.⁴²

Ed evidentemente non a tutti è nota, o chiara nel suo significato, la passione che in quello stesso periodo Cristina Campo nutre per la poetessa americana Djuna Barnes, celebratrice dell'atrocità e della lascivia, che Zolla nel suo ultimo *La Filosofia Perenne* accosta all'indagatore del neopaganesimo rinascimentale Joan Petru Coulianu⁴³ e al marchese De Sade, in quanto a luce ispiratrice per le proprie ricerche. Scrive la De Stefano:

Cristina Campo e Zolla sono tra i pochi che conoscono Djuna Barnes, in Italia. Lui ne ha scritto sul *Corriere della Sera*, lei sul *Giornale d'Italia*. Entrambi seguono da vicino le trattative del suo agente con gli editori italiani [...]. Dopo molte esitazioni, Cristina si decide a scriverle. Le manda il suo saggio *Gli Imperdonabili*, che — le spiega nella lettera di accompagnamento — è tutto centrato su una lunga citazione da *The Antiphon*. [...] Le confessa la sua ammirazione: «I suoi libri non mi abbandonano mai. Erano e sono dei compagni duri, come può immaginare: è da quando ho cercato di tradurre *The Antiphon*, nel quale ho

⁴⁰ Ibidem, p. 145.

⁴¹ E da sottolineare, a scanso di ulteriori equivoci, che la difesa della liturgia classica operata dalla Campo muoveva sì da argomentazioni spesso legittime, ma mirando a diffondere nel clero e nei fedeli — spesso disorientati e turbati dai cambiamenti in corso — uno stato d'animo da fine del cattolicesimo *tout court*. Fine che, in sintonia con gli schemi guénoniani, avrebbe dovuto aprire le porte al ritorno di culti più vicini alla primordiale Tradizione.

⁴² *Gli Imperdonabili*, op. cit., p. 237.

⁴³ Finito ucciso nel '91 in una latrina della Divinity School dell'università di Chicago, in circostanze mai chiarite.

³⁶ Cristina Campo, *Gli Imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 32.

³⁷ Ibidem, p. 34.

³⁸ *Lettere a Mita*, op. cit., p. 276.

³⁹ *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 145.

fallito per la mia ignoranza, che desidero essere una scrittrice e poetessa migliore. Nell'estate del 1969 Zolla si reca negli Stati Uniti e riesce ad incontrare Djuna Barnes a New York. Cristina non può affrontare il viaggio ma li segue da lontano, come le accade sempre più spesso con le persone che le sono care. Negli anni successivi continua a scrivere a Djuna Barnes. Le racconta della sua scoperta della religione, della guerra per la difesa della liturgia latina, per la quale riesce anche a strapparle una firma su un appello di intellettuali del 1971...⁴⁴

IL MISTERIOSO ANDREA EMO.

Non tutti, però, si lasciano fuorviare dai rituali e dai paramenti sacri della Campo. C'è anche chi decifra con insolita sicurezza la natura di quello zelo. Nel 1972, dopo la pubblicazione de *Il flauto e il tappeto*, giunge alla scrittrice, dall'alto, uno speciale *imprimatur* sotto forma di lettera di ammirazione per il lavoro svolto, di entusiasmo per «il passaggio di questo astro nei nostri squallidi cieli». ⁴⁵ Viene da un lettore sconosciuto, ma non certo qualsiasi: Andrea Emo, destinato probabilmente a rimanere uno dei casi più singolari e rilevanti nella storia della filosofia italiana del '900. Nato nel 1901 dall'antica famiglia veneziana degli Emo Capodilista, allievo di Giovanni Gentile, Emo «non ha attività pubbliche, ma dall'età di diciassette anni non ha fatto altro che studiare filosofia». ⁴⁶

Ritiratosi a vita superappartata, divisa tra la dimora palladiana di Rivella, vicino a Padova, e quella romana, Palazzo Mazzei, Emo spende l'intera vita in una rigorosa e ascetica solitudine contemplativa: «Il pensare», come si legge in un ricordo scritto da un amico,

nella sua tragicità pura e talvolta opprimente fino a non essere sostenibile, è stato la vera vita di Emo, al confronto della quale l'altra, l'esistenza, sembra non essere stata che un mero supporto biologico. ⁴⁷

Ed essendo quello di Emo «un perpetuo pensare che si scrive», ⁴⁸ il risultato sono quasi quarantamila fitte pagine di appunti lasciate alla sua morte, di cui due assaggi sono stati pubblicati alcuni anni fa, con il titolo *Il Dio negativo e Supremazia e maledizione*:

I quaderni erano il suo vero e unico luogo: qui egli poteva abbandonare ogni amabilità e affabilità, cancellare ogni distacco e scrupolo, dimettere ogni soavità e riserbo; qui e soltanto qui si liberava quello di cui non si poteva parlare, quello che non può essere oggetto di conversazione e di dialogo, e invadeva ogni pagina, e ogni riga, perché costituiva la sorgente non esauribile del suo pensiero, del suo sentimento del mondo, della sua percezione della vita: il negativo, la morte, il nulla, le tenebre. ⁴⁹

Fisso nella contemplazione di un principio metafisico superiore e antitetico all'essere, un non-essere appunto (in questo senso «Dio negativo»), Emo è invaso da un orrore non solo per il mondo moderno, ma per la creazione stessa, illusoria generazione del principio negativo, a cui guarda con una furia nichilista che può ricordare, per intensità, quella di un Albert Camus:

Tutto ciò che è, è una presenza creata da una negazione; e questa presenza è un essere, è tutti gli esseri, che non dovrebbero mai dimenticarsi di questa origine, che non dovrebbero mai credersi una realtà immediata. [...] La presenza trattata oggettivamente si corrompe come un cadavere. E noi siamo pieni di odori cadaverici. ⁵⁰

Il nulla è terrificante, ma non è mai preoccupante e terrificante come l'essere. Il nulla è la salvezza nei confronti dell'essere — l'essere che è la perdizione. ⁵¹

Il battesimo nel nulla è la porta della vita eterna; il battesimo nel nulla è l'unica consacrazione della vita. Ma perché la vita ha bisogno di consacrazione? Il fatto che la consacrazione è necessaria alla vita, dimostra che essa è qualcosa di assurdo, di terribile, di maledetto — è l'assoluto del male, anzi peggio. Forse sono fortunati coloro che non sentono il bisogno della consacra-

⁴⁴ *Belinda e il Mostro*, op. cit., pp. 147-148.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁷ Andrea Emo, *Il Dio negativo*, Marsilio, Venezia 1989, p. 252.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 253-254.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁵¹ *Ibidem*, p. 31.

zione, della serietà; coloro che non sentono l'orrore della vita.⁵²

Stupirà forse qualcuno che Emo veda come portatore di tale visione lo stesso cristianesimo:

Il Dio nascosto, il Dio negativo, è già implicito nel cristianesimo, religione antichissima che ha origine insieme all'uomo; religione del Dio sacrificato che, per la logica stessa della sua situazione diviene religione del Dio che si sacrifica, cioè che si nega. Il Dio la cui attualità ed atto e realtà è il negarsi. Ed a sua immagine e somiglianza sono gli uomini e il mondo;⁵³

e che la fede divenga strumento per rovesciare l'obbrobrioso presente:

La fede è essenzialmente una *negazione* implicita della realtà. La realtà è per tutti una prigioniera, fortunatamente, una prigioniera male custodita. Ora, la fede insegna a negare queste muraglie, insegna il modo di fuggirle, ecc. La scienza è invece un'affermazione di questa realtà; il modo che essa ci insegna di liberarci dalla realtà è appunto quello di affermare la realtà. La fede invece vuole insegnarci a fuggire la realtà, insegnando a negarla...⁵⁴

Idee che suscitano una certa impressione, ma che non suonano come nuove. In esse, infatti, si riconosce chiaro il riverbero di un mondo antico, solo apparentemente tramontato, del cui sacro fuoco Emo è stato a suo modo una vestale: quello dell'oligarchia veneziana. Ma, chiare, anche altre assonanze: quelle con Massimo Cacciari, per esempio, che attinge al medesimo lascito «dogale», ma anche quelle con Guénon, con il «cristianesimo» di Simone Weil e quindi di Cristina Campo. Non per niente tra costei ed Emo nasce una stretta amicizia: «Faceva telefonate lunghissime a mio marito», ricorda la vedova di Emo, Giuseppina Pignatelli, «ogni tanto veniva a trovarci con Elémire Zolla. Era una donna di rara eleganza...». Scrive la De Stefano:

Fra le carte di Andrea Emo sono conservate molte lettere a Cristina Campo. Lei gli regalava dei libri, i suoi libri — William Carlos Williams, Simone Weil — talvolta gli faceva visita.⁵⁵

Un legame degno di nota, se si pensa al voluto, radicale isolamento di Emo dal mondo della cultura ufficiale, eccettuati sporadici incontri con Ugo Spirito e un rapporto con Alberto Savinio. Del resto, a indicare l'importanza che Cristina Campo ebbe per questo speciale filosofo, c'è un altro particolare a suo modo eloquente. Nell'infinito, decennale monologo registrato da Emo nei suoi quaderni, e in cui, come viene riportato, «non un solo libro è citato, non un incontro, non un evento», c'è un unico momento in cui tale granitica concentrazione s'interrompe. È a metà di un lungo testo, dove l'autore scrive: «E morta, Cristina Campo è morta»⁵⁶

✠ EPILOGO.

Appurati quindi la natura della religiosità di Cristina Campo e il suo carisma raro per la mistificazione, non stupisce che codesta autrice sia oggi innalzata a icona dall'ambiente letterario all'interno del quale visse e operò. Di fronte a tali immagini sacre, tuttavia, a noi sembra per una volta opportuno, e non contrario al dogma, un atteggiamento di sana iconoclastia.

GIANNI ROCCA



⁵² Ibidem, p. 50.

⁵³ Ibidem, p. 39.

⁵⁴ Ibidem, p. 5.

⁵⁵ Ibidem, pp. 161-162.

⁵⁶ *Il Dio negativo*, op. cit., p. 252.