

Imt School for Advanced Studies Lucca  
Lucca, Italy

**Elémire Zolla**  
**In defense of Tradition**  
**against the *civitas diaboli***

Phd Program in Political History  
XXIX cycle

By Lorenzo Morelli  
2017



**The dissertation of Lorenzo Morelli is approved**

Programme coordinator: Prof. Giovanni Orsina

Advisor: Prof. Giovanni Orsina

The dissertation of Lorenzo Morelli has been reviewed by:

Prof. Roberto Pertici, Università degli Studi di Bergamo

Prof. Eugenio Capozzi, Università degli Studi Suor Orsola  
Benincasa

**Imt School for Advanced Studies Lucca**

**2017**



*To my grandfather Fiore Di Sciascio*



## **Table of contents**

Table of contents	p. VII
Acknowledgements	p. XI
Vita and publications	p. XIII
Abstract	p. XIV
Introduction	p. 14
1 An intellectual within and outside the <i>saeculum</i>	p. 30
1.1 The first thirty years in Turin (1926 – 1956)	p. 35
1.2 The Roman period (1957 – 1991) and Zolla’s critique against modernity	p. 64
1.3 The exodus from the West	p. 156
1.4 The critical reception	p. 175
2. The concept of Tradition in Zolla’s cultural anthropology	p. 195

2.1 The <i>Monte Ventoso</i> of history	p. 195
2.2 The myth of Progress	p. 204
2.3 The idolatry of the law	p. 221
2.4 The dogma of activism	p. 232
2.5 <i>Civiltà del commento</i> and <i>civiltà della critica</i>	p. 244
2.6 Tradition and mysticism	p. 269
2.7 The intellect	p. 290
2.8 Tradition, archetypes and symbols	p. 299
2..9 Syncretism	p. 306
2.10 The archetype of Unity	p. 325
3 The critique against mass society	p. 346
3.1 The paradigm of mass society	p. 346



3.2 From the bourgeoisie against mass society	p. 361
3.3 The eclipse of the intellectual and the culture industry	p. 410
3.4 Scientism as a modern religion	p. 435
3.5 The archetype of power	p. 456
References	p. 479



## Acknowledgements

First and foremost I would like to thank my advisor Giovanni Orsina for having guided and supported me over the years at Imt, teaching me much on scientific research and always showing tremendous tact. He has always been supportive and has given me the freedom to pursue my own research path. Nevertheless his contribution in terms of ideas, suggestions and feedback has been absolutely unvaluable.

I would like to thank my colleague, roommate and friend Sergio Miracola, who has shown me and many what commitment to achieving research excellence really means. The days we spent working at Imt next to each other have been most inspiring for me. He truly makes a great guy to work with.

I am also very grateful to professors Andrea Ungari, Luciano Pellicani and Gaetano Pecora.

I was lucky enough to meet them at Luiss in Rome almost ten years ago and their human encouragement and scientific support have remained constant since then.

I would also like to thank many friends, scholars and colleagues who helped me in different ways through this challenging experience: Giacomo D'Angelo and Vincenzo Centorame for their valuable help in finding historical documents, magazine and newspaper articles, as well as Andrea Virga, Matteo Canale, Greta Massimi, Fabio Masci, Gianmarco Ponderano Altavilla, Federica Presenza and Paolo Scotton for their challenging suggestions and feedback.

My gratefulness also goes to the people who most kindly agreed to share with me their personal memories and documents regarding Zolla and his activity.

A good support office is crucial in helping students and researchers doing the work at their best. The people working at the various offices of Imt are among the kindest, most dependable and dedicated people that I could have asked.

Finally, I also want to thank all my friends who do not belong to academic research – they are too many to list here - for always being on my side, encouraging and backing me up.

## Vita

Date of and place of birth: February, 9 1988 in Chieti, Italy

### Studies

- 2007 Maturità classica presso il “Liceo Ginnasio G. D’Annunzio”, Pescara;
- 2010 Laurea triennale in Scienze politiche presso la Luiss Guido Carli, Roma;  
Votazione 110/110 *cum laude*  
Tesi “*L’Africa Orientale Italiana: 1936 – 1941*”  
Relatore: prof. Andrea Ungari;
- 2012 Laurea magistrale in Scienze di governo e della comunicazione pubblica, Luiss Guido Carli, Roma  
Tesi “*Principio democratico e derive autoritarie: il caso ungherese*”  
Relatore: prof. Guido Rivosecchi  
Votazione 110/110 *cum laude*;

### Publications

- *Luigi Einaudi: contro il mito dello Stato sovrano*, in *Archivio Storico del Sannio*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1-2/XIX;

## Abstract

This thesis aims at exploring the space that remained free from the “Marxist cultural hegemony” in the post-war Italian intellectual *milieu* and focuses on Elémire Zolla, an eccentric writer whose impressive body of work remained far from the mainstream.

Although he wasn't a political author in the strict sense, his overall thought has a broad political meaning in the noblest sense of the word and covers a wide range of subjects.

The research has been carried out intertwining history of intellectuals and political history through qualitative research methods, studying primary and secondary sources and also using the tool of interview.

Zolla emerges as a prominent anti-modern writer who managed to preserve his intellectual freedom within the highly ideologized Italian intellectual *milieu*.

His thought - focused on the idea of a perennial Tradition – shows internal coherence and appears convincing.

## Introduction

*“L’uomo moderno è smarrito e suggestionabile, servile e persecutorio  
insieme.*

*Egli chiede una guida alla società ma ne riceverà soltanto comandi  
interessati e inganni.*

*Egli ignora che cosa siano l’intuizione intellettuale, la spontaneità  
sentimentale,*

*il senso della necessità assoluta dei bisogni, cioè è privo di spirito e la  
sua anima non è libera.”*

Elémire Zolla

The idea of writing a doctoral dissertation on Elémire Zolla comes from the intention of exploring the space that remained free from the “Marxist cultural hegemony” in the post-war Italian intellectual *milieu*. Nicola Matteucci coined this expression in 1989 to describe a largely recognized state of affairs that is also one of the starting assumptions of this work. Since the dawn of the Italian Republic - when the political and intellectual class confronted with the immense task of reconstructing the country - it was evident that after the collapse of the Fascist regime, the cruel civil war and the iron curtain, there would have been little or no space at all for ideas that had a close connection with the fascist ideology or that, wrongly or reasonably, were accused of having it.

The myth of the Revolution and that of the red liberation exerted a powerful influence to an entire generation of intellectuals, as well as to a large part of the population. As a consequence, conservative and traditionalist thoughts - allegedly accused of having supported the regime - became object of reproach or skepticism. Even the liberal culture - that was largely inspired by Benedetto Croce and probably deserved a space of its own for its high philosophical rigor and moral tension - lived what Rosario Romeo called a "crisis of discouragement" and through some of its interpreters it sought a compromise with liberal socialism and reformist leftists in general. The same thing happened with certain elements of the Catholic thought, who agreed to deal with Marxism on a dialectical level in search for a compromise, also giving rise to that hybrid ideology that was renamed *Cattocomunismo*.

Only a few thinkers and intellectuals reacted to the powerful expansion of neomarxist and progressive thought opposing it frontally, in a way that Augusto Del Noce defined as a "risposta a sfida" scheme. This surrender of anti-Marxist and antiprogressive culture to the progressive hegemony, was undoubtedly influenced by the historical fault of Fascism and, on the other hand, by the merit of those who opposed and fought the defeated regime. In the "cesura definitiva rappresentata dalla seconda guerra mondiale" Del Noce observed that "non sono stati vinti soltanto fascismo e nazismo, ma l'intera vecchia tradizione europea; e fascismo e nazismo devono essere interpretati come fenomeni conseguenti alla paura del progresso storico [...]. In conseguenza di tale giudizio, chi si richiama alla tradizione è sempre, quale che sia la sua consapevolezza, un "reazionario" o un "fascista" (termini che vengono stoltamente identificati)".<sup>1</sup> Surreptitiously and due to a manichean mentality, the condemnation of the Fascist experience incorporated that of

---

<sup>1</sup> A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 27.



conservatism, traditionalism and liberalism, although they are very different one another and do not share any elective affinity with the ideology of Mussolini's party.

As a result, the Italian intellectual debate was dominated for decades by a rigid dichotomy, by the idea that there are progressive forces committed to making the wheels of history move ahead towards a free and fairly right society, while on the other side - in the centre and on the right - there is a composite reactionary group, populated by fringe of liberals, conservatives and traditionalists.

When the latter affirm the existence of absolute values and permanent truths, they are actually supposed to be defending class interests, thus preventing the progress of society and the emancipation of the whole humanity from a long season of obscurantism and bourgeois domination. This dichotomy spread from the so-called high culture and quickly permeated large parts of society and the common sense. The saturation was reached with the 60's and its developments, when the three Ms of Marx, Mao and Marcuse replaced the holy trinity and the revealed truth. Although previously distant from the Marxist and the progressive ideology, many intellectuals - such as Bruno Barilli, Sem Benelli, Curzio Malaparte, Massimo Bontempelli - joined left-wing and antitraditional culture, as well as a lot of artists and authors among *les gens des lettres*.

On June 20, 1954, on *Il Messaggero*, the Scelba government denounced the existence of this hegemony also in the world of the seventh art, that acts as a *trait d'union* between the so-called high and popular culture: "I quadri del cinema italiano sono costituiti in buona parte da comunisti. Su quattordici principali registi cinematografici, quattro sono dichiaratamente comunisti, e cioè Visconti, Monicelli, De Sanctis e Lizzani, mentre altri quattro, ossia De Sica, Germi, Lattuada e Antonioni, sono simpatizzanti per i partiti di estrema sinistra." Impulses of conformism, typical

of the mass society, seized the people together with some authentic enthusiasm for a dream of an utopian society that appeared to be concretely realizable and not necessarily through a revolutionary butchery. Gramsci's pages, on the other hand, showed to the intellectuals the concrete possibility and the moral duty to intervene in social life, to be partisan and effectively support the cause of the moral and material progress of society. Intellectuals such as Galvano della Volpe, Eugenio Garin, Luigi Geymonat - to name in chronological order only the first protagonists of this progressive hegemony of culture - defended the idea of a radical incompatibility between high culture and everything that was directly or indirectly attributable to the forces of reaction, intended as everything that wasn't ideologically close to Marxism, to its exegesis and epigones.

This alleged anti-culture was accused to be what history, interpreted by the Marxian philosophy, had declared defeated, or in other words a retrograde, reactionary, and even anti-historical thought, as if history had a clear direction. Moderate Catholicism was made part of a limited dialogue as it was considered not rival - because of its religious nature - to Marxist thought, ennobled by the rank of scientific knowledge. The hegemonic culture did not doubt that Catholicism was destined to a rapid extinction and would have left place to the affirmation of the Marxian verb and to the advent of progress, disappearing definitively along with the bourgeois ideology which, as a social trap, perpetrated the false consciousness of men and society. This fierce ideological identity created a powerful conformism that was sometimes sneaky and more often outspoken, elaborated and spread by intellectuals and party leaders such as Togliatti from the pages of *Rinascita*.

Such a persistent condition deprived the Italian intellectual *milieu* of a constructive dialogue that was also representative of the electorate. The latter was polarized as well but with opposite results, *i.e.* with a majoritarian anti-Marxist presence. These were

two of the salient features of the First Republic's political and cultural scenario. As it is well known, Italy was a "blocked democracy". The electorate's choices, the electoral system, and an actual *convention ad excludendum* prevented the rise of the forces of the Fronte Popolare. It was therefore impossible to have an alternation of government and an exact representation of citizens' will. Secondly, as it has been pointed out so far, there was a cultural hegemony of an opposite sign. The high culture - editorial and academic leaders, philosophers and literary men - as well as the popular culture - music and cinema - were largely dominated by the neomarxist and progressive ideology. A special situation arose: a division between the political power controlled by the Christian - democratic party and the leftist cultural hegemony, disparagingly defined by Scelba as "culturame". Although there were certainly reciprocal influences between the two dimensions, basically they remained separated from each other. It should be noted that while the Christian - catholic political dominance and the "blocked democracy" are actual historical data, the assertion of a cultural progressive hegemony is widely acknowledged but requires an explanation.

An interesting debate emerged after the statement of Matteucci and in the early 1990s Sandro Viola, Ernesto Galli Della Loggia and Sebastiano Maffettone had their say among many others. Following that debate, it has to be pointed out that the cultural hegemony was thoroughly spontaneous in its birth and evolution. It is probably more appropriate to speak of a normal, healthy conflict of cultural preferences - as asserted by Beniamino Placido - that was won by the contents and the protagonists of neomarxist and progressive thought. That of a cultural leftist *dictatorship* - as originally stated by Matteucci - is rather a legend, especially after the elections of 1948. All stakeholders - publishers, intellectuals, academics *et c.* - participated in arms equal to the same game, the result of which was determined by the content and choices of each protagonist.

In the presence of a television and a public broadcasting run by Christian Democrat politics as well as the Ministry of Public Education, with various newspapers set on moderate positions and several well-established intellectual figures - like Carlo Bo - it is an unbearable to state the Italian cultural *milieu* suffered from a leftist *dictatorship*. This necessary clarification does not falsify what has been said so far, *i.e.* the presence of a neomarxist and progressive cultural hegemony in Italy, which is also the starting assumption of this work. Any cultural product that could be attributed to left-wing thought was generally welcomed by the intellectual *milieu*, especially among students. Marcuse - and not Prezzolini, Del Noce or Zolla - was a best-selling among university students, writers and filmmakers were mostly aligned with progressive or Marxist - positions. Even a moderate publishing house such as Einaudi favoured progressive authors and books. As Benjamin Placido correctly observed, however, all this was happening in a context of freedom and lawfulness. Einaudi: "era un editore culturalmente, politicamente orientato e pubblicava i libri conformi al suo orientamento, non quelli di segno contrario. Che facesse bene o male, è un altro discorso: ma che c'entra con la dittatura, l' egemonia, la censura, il terrorismo culturale, il protettorato culturale, la manipolazione culturale, il duro conformismo (tutti termini usati nel corso di questa polemica)? E' come chiedersi perché la casa editrice Adelphi non pubblica oggi i libri di Lukacs. Perché non crede in Lukacs. [...] Oggi quella cultura laica, meritevole per tanti altri aspetti, dice: non potevamo; c'era una dittatura. O un'egemonia. O una congiura. No, una dittatura non c'era. Certo, sarebbe comodo che ci fosse stata. Sarebbe una bella consolazione. Ma come diceva il vecchio Marx: ogni consolazione è reazionaria."<sup>2</sup>

A liberal catholic such as Gaspare Barbiellini Amidei - who was in charge of the cultural pages of *Corriere della Sera* - after recalling

---

<sup>2</sup> B. Placido, *Musi lunghi musi duri*, Repubblica, 8 maggio 1990.

the equidistance maintained by his newspaper in the highly polarized cultural *milieu* during the “First Republic”, stated that the cultural progressive hegemony is unquestionable as well as the lack of an equally effective and well organized anti-progressive counterpart. Antiprogressive intellectuals were: “Pochi, pochissimi.” e non erano in alcun modo pensatori organici, poiché “Bisogna ricordare che la Dc alla cultura non era interessata [...]. Loro pensavano agli affari non ai libri. Non gliene importava niente. E niente producevano”. Barbiellini Amidei’s judgment is harshly negative, but it helps to grasp the christian democrat indifference towards cultural propaganda. The ruling party always preferred political pragmatism to cultural dialectics. The historical stain of Fascism - and of any ideology allegedly accused of being contiguous with it - the myth of the revolution, that of the “red” liberation and indeed the generational conflict – according to which the progressive ideology helped students and young people to experience the rebellion against their fathers and family - are among the possible and coexistent explanations . There is also little doubt that the progressive *milieu* was very well organized, thus making possible a much better spread of its content. It is also likely that progressive intellectuals have effectively implemented cooptation strategies, which was part of their sectarian mentality and superiority complex. Finally, it is possible that antiprogressive thought was perceived as inherently inadequate to meet the challenges of modernity and mass society. The search for the reasons for this cultural hegemony - which is often recalled in this work - is beyond of the scope of this paper, but it was considered necessary to state that it was and could only be the result of spontaneous dynamics.

\*\*\*

Zolla stayed away from the post-war ideological polarization. He had no interest at all in political parties nor in the battle of opinions. He was always far from the pan-politicism and the sociologism of Marxian origins that spread in the West during the Sixties and Seventies. In 1968, when the social and political upheaval became self-evident, he asserted on that: “L’abitudine invalsa di imputare ogni fenomeno psichico, estetico o spirituale al sistema sociale vieta un rapporto pieno e schietto con il singolo, impedisce che viga con lui l’impegno verso la verità: se l’individuo è un mero prodotto del sistema sociale, lo si tratterà come un essere in divenire, esposto necessariamente a inganno visto che ritenersi un soggetto incardinato in certi principi e in qualche misura autonomo, rispetto alle condizioni sociali in cui vive, sembra ai moderni un’illusione, e chi si illude è una vittima designata”.<sup>3</sup> On the contrary, Zolla addresses the individual and his singularity, inviting the sleepwalking mass man to start an initiatory path of liberation from the tyranny of modernity and its dogmas. The return to a metaphysical and contemplative dimension as well as the access to traditional knowledge require the emancipation from the modern *civitas diaboli*.

His intellectual path can therefore be subdivided into three main and chronologically ordered moments: the critique against modern *civitas diaboli* (*pars destruens*) is preparatory for the acknowledgement of a perpetual and traditional knowledge (*pars construens*). Finally there is the exodus in a *cultural elsewhere*, in search for signs of this unitary metaphysics where they are not yet obliterated, that is especially in the East. This exodus requires the observation of history from the Mount Ventoso, from an altitude that allows to discern perennial and eternal truths from the transient forms of the Becoming and from the web of affiliations, ideologies and false antinomies. This journey into the *otherness* – as it was defined by Grazia Marchianò, orientalist and

---

<sup>3</sup> E. Zolla, *La liberazione dai tre dogmi*, in *Nuova antologia*, vol. 499, febbraio 1967.

third wife of Zolla - allows to return to a unitary morphology of human civilizations. Zolla inhabited a *cultural elsewhere* that he explored unceasingly through history and latitudes. What emerges at the end of his journey is a coherent, scarcely systematic and hardly definable thought. It is exposed through an erudite prose, constantly moving through history and latitudes, following the red thread of Tradition that binds different civilizations together, showing men that they all share a common ontological root.

Zolla shows that the rational faculty is not sufficient to have access to perennial truths: the latter are esoteric, concealed in archetypes, symbols and auras, thus standing beyond a purely rational understanding. This thesis is exposed through pages full of precious references, rich in metaphors and anagoges. His critique against mass society - expressed in the triptych of *L'eclissi dell'intellettuale*, *Volgarità e dolore* and *Che cos'è la Tradizione*, - shows impressive historical and philosophical inspiration, in-depth analysis of sociological and cultural dynamics and, in short, the ability to decipher the sign of the times.

This research focuses on Zolla's critique against modernity and mass society and on his identification of a traditional knowledge, in order to highlight its political meaning, intended in its noblest sense. Crucial issues of philosophical, historical and sociological matter find place in his vast body of work, which reveals a traditional idea of the individual and also shows the most relevant archetypes that dominate men's lives, like that of the lust for power and its many disguises. This impressive journey through time and space, in search for the signs of Tradition, also conveys a lesson on history and on the noxious deception of historicism. The study of human civilizations shows to Zolla that the oscillation between *civiltà della critica* and *civiltà del commento* - two interpretative categories coined by himself - is the projection of two forces that stir in the shadowy depths of the human soul and make man restless. These are the Promethean and the Orphic

impulse. While the first is responsible for the lust for power that cyclically makes man see himself as the measure of all things and, the second helps him the recognition that his moral and cognitive limits can only be overcome through a supra-rational form of knowledge that is eternal and immutable.

When *hybris* prevails - as in the modern age - the critique against Tradition leads man to be enslaved by naughty demons, as that of activism - the modern mantra "What to do?" - or, in other words, by the idea that there is a practice of worldly redemption available to individuals and communities. The whole society sinks into utopia and chases chimeras of progress and revolution, that devours its children as Saturn. On this subject, the pages about Zolla's fictional dialogue with Condorcet are impressive. Zolla unveils the arrogant vanity of Condorcet's intentions, hidden behind a dangerous egalitarian mask. Zolla describes the cyclical movement of a pendulum that - since the Renaissance and especially after the advent of Modernity - has constantly moved away from Tradition. The latter, however, can not definitively fade away since it is consubstantial to the Being in its purest form, that is the origin of all traditional and perennial truths. Enlightenment, positivism and the age of the bourgeoisie are different moments of the *civiltà della critica*, whose anti-traditional features appear more and more extreme. Secularization, rationalism - with *inevitable* "fourierist" islands, as it will be explained - the contempt for metaphysics and contemplation, the disappearance of mysticism and of an idea of a best state of man are only a few manifestations of this anti-traditional spirit, whose climax is the current mass society.

In his critique against mass society, Zolla develops some positions attributable to conservative and elitist thought - such as those of Ortega y Gasset - but he does that *ex parte traditionis*, describing the sad condition of a sleepwalking mass-man. Like a new Prospero, modern man uses his powers to stun himself and unlike his bourgeois predecessor, he no longer needs to wear



masks. Moreover, the anti-traditional spirit of critique plunges the contemporary individual into a paradox. The mass-man criticizes modern ideologies but he does so without standing for any other ideology, philosophy or knowledge, thus aggravating the negative dialectical spiral that restrains him. Horkheimer and Adorno elaborated a corrosive *pars destruens* – Zolla paid much attention to the work of the Frankfurters – but that was not followed by any *pars construens*. The German scholars realized that any utopia is destined to remain such and that any attempt to realize it turns it into its nemesis. Zolla overcomes the obstacle of negative dialectics by explaining that the only possible *pars construens* already exists and it is available to men. It consists in returning to traditional knowledge, to an immutable and eternal centre, to the truth of a supra-historical Tradition, *i.e.* the perennial philosophy. It is an eternal and syncretic knowledge that shows the unity of mankind and that all beings originate in the Being in its absolute form. It represents a great universal conscience embracing every single entity. In modern society this knowledge path goes unnoticed to the eyes of mass men. Abducted by the ever-changing forms of the Becoming, he ignores that the morphology of the surface is determined by the motion of the deepest water. True knowledge is therefore esoteric and it is distinct from the exoteric one, which on the contrary is constantly subject to change and dispersion in a thousand different angles. The differences and the antinomies of reality only belong to the exoteric dimension of Becoming and not also to the esoteric Being. In order to reach this perennial knowledge, men have to undertake an impervious and initiatory path that leads far beyond the word and the range of its possible interpretations.

This knowledge is syncretic and based on common archetypes that inhabit the East as well as the West. Their fracture is thus recomposed into a superior ideal unit in which any antinomy, emphasized difference and even the racial hatred appear obsolete

and grotesque. When Zolla illuminated this *otherness* and criticized the cultural eurocentrism and its stereotypes, postcolonial studies were still to come. He recalled the importance of the *other* and focused his attention on horizons of obliterated meanings. The richness of his monumental work is revealed by the extraordinary broadness of his scope: from the history of religions to eastern philosophy, from modern literature to cabalistic, through astrology and medieval mysticism, in a constant search for the signs of Tradition.

This thesis aims at showing the contents of Zolla's rich polyphony, especially the elements that characterize his political vision, to be understood in the broad meaning of everything that binds together man and civilization. These aspects are more explicit in the writings of social criticism but they are equally present in other works such as those of literary criticism and exoticism, where they are only visible in the backlight. For this reason, after the first chapter of history of intellectuals – where Zolla's human and professional affairs are analyzed – the second part of the thesis aims at reconstructing the salient traits of his overall anthropology. Only then, it finally becomes possible to focus on the contents of his social criticism, after having pointed out that his reflections of a broad political nature are part of a much wider work that cannot be defined or reduced to his pages of social critique.

\*\*\*

Zolla's work is so vast that it can not be framed in a single field of knowledge. This broadness extends in two directions. First of all, his work has a transversal approach and an encyclopaedic scope. Because of that, Zolla was sometimes accused of excessive erudition, but it should be noted that his impressive knowledge was the inevitable consequence of a boundless search for the

signs of traditional syncretic and eternal knowledge and not a useless display of education. Secondly, his work is a deep excavation aimed at revealing the perennial and esoteric truths that escape the flow of the Lete river, that is, the dimension of Becoming. They are revealed through symbolic references that, like the tiles of a mosaic, all contribute to the unity of Being. Zolla's work offers an initiatory and elitistic path and especially his works on the *otherness* and mystics aren't actually suitable for the masses. It is not surprising that his works of social criticism – the ones that show a more direct content – received a greater circulation than other publications. They appeared during the 60's and the 70's and Zolla's words resounded almost unprecedented and yet formidable to the readers of that time. His pages combined a rigorous reflections on modernity and mass man with an erudite and figurative language.

He was forerunner of so much contemporary critical literature on modernity that was still to come and that was destined to enjoy great luck. Zolla anticipated the denunciation of the loss of the centre and the consequent fluidity of individual and social life, theories later developed by a renowned intellectual and guru such as Zygmunt Bauman. Zolla was also forerunner in the attention paid to the scholars of the Frankfurt School, as well as in the re-introduction of a discourse on archetypes Jung had already begun by Jung and that Marshall McLuhan would have later pushed forward. Finally Zolla cultivated a deep interest in astrology before it became part of the new age movement and before it was reduced by mass society to a consumer product. His controversy over modernity - its *pars destruens* - undoubtedly involves its concrete historical dimension and therefore, sooner or later, it will have historical value. On the contrary, his reflection on the eternal Tradition, the retrieval of a postulate such as that of *philosophia perennis* and the search for his signs constitute a path of knowledge that is away from obsolescence. The notion of *philosophia perennis* outlined by Zolla is not related to any

geographical or historical coordinate, nor it has a confessional identity. On the contrary, Zolla shows the limitedness and the partiality of every affirmation that is hostage to time and space, denouncing the loss of the centre experienced by modern man.

Mass-man appear to him monstrous and horrible in all his manifestations. He is so degenerated that deliberately gives up on his own humanity: he does not communicate, he does not love, nor does he actually lives. He shows his alienation when he stares at a movie or when he repeats incessantly the words promoted by the cultural industry. He is so desperate that, although his enslavement to rationality, he has to devote himself to the magic, Dionysus and the drugs in order to temporarily escape the gloomy modern prison. For his rigorous judgments on Modernity, for the unmistakable content of his publications and finally for the vivid poetry of his pages - which reminds us that he was a literate artist more than he was an academic - Zolla's antimodern work actually seems rather modern.

His is in fact a modern protest, as well as his search for an exodus, in order to reach quietness and retrieve the inner faculties and the abilities mastered by the mystic. Zolla's voice sounds like the one that the Greek attributed to the Sibyl and that inevitably assumes the role of a *vox clamans* in the desert during the modern age.

The path to inner liberation indicated by Zolla is indeed a tortuous one, available for the few who are really capable of learning the traditional knowledge through the seeking of the otherness and the reunification into a higher unity. As a foreign commentator has rightly observed, Zolla has no doubt that one can truly flee from the narrow boundaries of modernity, to re-engage in a traditional wisdom that is more rooted in us than we are used to believe: "hope can exist for man, But his hope would be based on the rediscovery of the metaphysical being of man". The chance given to men to choose where to stand remains

abstractly untouched, as well as the possibility of doing an act of rebellion and liberating himself from the modern yoke that prevents him from drawing full hands from traditional wisdom: La civiltà occidentale guardata sotto questo profilo è un campo dove l'uomo si trova a scegliere fra due tradizioni opposte e non conciliabili se non attraverso la mediazione o della viltà o dell'onnubilamento concettuale: la Tradizione metafisica da un alto e quella storicistica ovvero distruttiva dall'altro. Senza tradizione nessuno vive, come è vero che nessuno si è creato: si ha solo la libertà di scelta fra la Tradizione rivelata e la Tradizione che nega il rivelatore".

In the light of what has been said so far, Zolla's tie with the traditionalist *milieu* can hardly be questioned, although the latter never had a precise and definite form. In *Against the Modern World* Mark Sedgwick has identified three main elements that define the traditionalist thought. First of all there's the postulate of a perennial philosophy, that is the idea that all metaphysical and religious knowledge has a common origin in a primordial revelation; the traditionalist thought is also characterized by the critique against Modernity, interpreted as a decline from the *optimum* state of man and not as a condition of progress; what finally follows is the initiation to a spiritual and metaphysical path that necessarily goes through the learning of an esoteric knowledge. In Zolla's work these three main aspects are all present and crucial, together with many others. His belonging to traditionalist thought and especially to perennialism appears to be correct. It must be emphasized, however, that Zolla's work has a inner coherence but it is non-systematic and richly scattered by contaminations of all kinds.

His thought is tributary to an underground river that goes from Plato to the principle of unity in Plotinus and reaches us passing through a long series of authors linked to each other by the idea of a transcending communion of all great spiritual traditions, such as Marsilio Ficino, Agostino Steuco and other exponents of

the *Scholastica* who appealed to the concept of *philosophia perennis*. With the advent of secularization, Christianity ceased to perpetuate perennial and spiritual truths before Modernity and its interpreters. Authors who supported the idea of a perennial Tradition were in many cases attracted to religious texts and oriental metaphysics in which the perennial truths lost in the West could be found. This was the route, among others, of thinkers such as Burckhardt, Culiuanu , Coomaraswamy and Schuon, which we will often encounter in this thesis, following Zolla in his bold path towards Tradition. Other leading intellectuals could equally be mentioned, including Dumézil, Eliade, Evola, Guénon or Tucci. They had different personalities and feelings towards modernity, but they all shared the idea of a Tradition placed beyond the Becoming. Zolla used his voice to defend and nourish the idea of a perennial Tradition, showing that, although persecuted and even mocked, Tradition survives and guarantees to humanity the possibility of building an individual and collective life. His lesson stands out as a brilliant example of intellectual freedom, cultivated and defended in a *cultural elsewhere*, miraculously escaping the threat of cultural conformism.

## I

### An intellectual within and outside the *saeculum*

In this first chapter we will show the intellectual and professional path of Elémire Zolla, pointing out the relationships that he shared with the Italian and the international intellectual *milieu*, both with the publishing and the academy. Far from drawing a biography of our author's life, our ambition is rather that of showing how much the historical, political, and intellectual context influenced him and the space that he was able to get for himself. For this purpose it is essential to focus on the people and the facts that he came into contact with, beginning with the impressive readings and studies of his youth, which represent his cultural apprenticeship.

The most important moments of his intellectual biography appear deeply intertwined both with contemporary history and history of intellectuals, within a landscape which was not limited to Italy and the West. In fact, as with any other author, the historical and social context affects Zolla's work. In this very case, it happens at two different stages: at first the historical and social context emerges as the object of his critique of modernity (§ 3) and as the antithesis of the traditional knowledge that Zolla expounds to the reader (§ 2); later it becomes the starting point for his exodus. Since the mid-70's Zolla will take further steps into paths of knowledge that go from America to India, from Mexico to China, from Israel to Bali. This was undoubtedly an eccentric pilgrimage for the contemporary Italian culture which has little familiarity with the East as well as with great travels and *grand-tours*. Zolla's journey, on the contrary, takes him into the most various cultures in order to find the most remote traces of traditional knowledge

that, according to his opinion, modern civilization has obliterated. His thought appears anti-modern and profoundly dissonant with his own time and has his “constant Northern star” in the Tradition. Man has looked away from this safe guide and has untied himself from the core of perennial and unchanging truths that emanate from the Being in its purest and primordial form. His tie with the metaphysics and the Tradition - perennial and syncretic - has made Zolla hard to understand for modern mass audiences, in a time when progressive ideas were - and perhaps still are - by far the dominant ones, filling the common sense into deep. Zolla was never available to come to terms with the establishment, since he believed that that would have been detrimental to his freedom of expression and his intellectual independence, nor did he ever feel the need to belong to any party or faction. At the same time, however, he did not shy away from mass society. He hunted its ghosts at least until the early seventies - when his quest switched decisively to the East - and he was never a stranger to the intellectual *milieu* of his time. His unconventional and eccentric positions did not prevent Zolla from intertwining stimulating and profitable relationships with intellectuals and publishers of different cultural backgrounds. The only limit was that he did not come to terms with what he disparagingly called *civitas diaboli*. Constantly dismissing its flatteries, he was determined never to become a part of it.

His intellectual biography can be divided into three periods, according to his own interests, acquaintances and works. His first thirty years were spent in Turin, with some English stays. That was the time of Zolla's intellectual apprenticeship. In 1956 he left the ancient Savoy capital to move to Rome. While in Turin, Zolla experienced the season of the *stupore infantile* (“childhood astonishment”) and later began his first challenging readings, followed by the academic years of studying, spent faculty of jurisprudence. From that experience, Zolla will later draw some meditations on the metaphysical origin of law and on its roots in



the traditional sense of justice. This belief will play an important role in his works of social critique. Likewise, in his early years, he had a considerable interest in literature and writing, which culminated in the novel *Minuetto all'inferno* - in 1956 he won the Premio Strega as new proposal - followed by *Cecilia o la disattenzione*. His debut into the Italian cultural *milieu* traces back to those years, but his presence became significant only after he moved to the Eternal city.

Since the mid-1950's, Zolla started his collaboration with several magazines and he will continue his activity as publicist uninterruptedly until the very last years. At least some of them have to be mentioned, such as *Lo spettatore italiano*, *Tempo presente* ed *Elsinore*, ma anche *Nuova Antologia*, *La Fiera letteraria*, *Studi Americani*, *La rivista di estetica*, *Paragone*, *La Gazzetta del Popolo*, *Telesera*, *Il Giornale d'Italia*, *Il Messaggero*, *La Nazione* and the famous *Corriere della Sera*, where he wrote his *elzeviri* from 1958 to 2000<sup>4</sup>.

The second part of the chapter deals with the years since the transfer of Zolla to Rome until the middle of the 1970s. Less than twenty years when Zolla published most of his writings aimed at social critique. Those works take into proper account the dynamics of modernity and mass society, whose background and phenomenology are thoroughly analyzed. Those are the years of greatest interest for the subject of this thesis, a time when Zolla built a valuable network of personal relationships and professional collaborations with the major intellectuals who animated the Roman *milieu* and much more. *L'eclisse dell'intellettuale* in 1959 was his first work dealing with the critique of mass society, quickly followed by a book on the same theme, such as *Volgarità e dolore* (1962) and later by *Che cos'è la tradizione* (1971). They form together an ideal triptych. The latter, in the opinion of the writer, stands as the manifest of his harsh

---

<sup>4</sup> C. Médail, *Zolla e il Corriere*, in *Caffè Michelangelo*, Firenze, n. 3/2003.

critique *ex parte traditionis* against the late modern society, a profound and brilliant analysis by Zolla which caused him to be a persistent ostracism (§ 1.4). From 1966 to 1968 Zolla was general Secretary of the Istituto Accademico di Roma. It wasn't a really satisfying experience for him, but he contributed to some significant and international initiatives on anti-progressivism ideas. In that period Zolla also became full professor (1967), but despite that, he always avoided to identify himself with his role as academic. He always considered that of professor as a dignified profession - albeit in difficult years for university - and basically as the way to earn his living. He also participated as scientific director to the experience of the Istituto Ticinese di Alti Studi. It was short in time (1970-1973) but absolutely significant in its own kind. Just during the cycle of lectures at the Istituto Ticinese di Alti Studi for the year 1970, in the presence of Giuseppe Prezzolini (1882 - 1982), Zolla presented to the press *Conoscenza religiosa*, a magazine he had founded following the proposal of Federico Codignola, in charge of the publishing house La Nuova Italia. Zolla directed *Conoscenza religiosa* with tremendous commitment and great accomplishments for almost fifteen years. *Conoscenza religiosa* however was not the only publishing adventure of Zolla as director. Together with Augusto Del Noce (1910 - 1989), in 1966 he was put in charge of a catalogue named *Documenti di cultura moderna*, by the publishing house Borla from Turin. It was Alfredo Cattabiani (1937 - 2003), Borla's editorial director, who chose him for that role. The experiment of the small but enterprising publishing house from Turin was later replicated in Milan on a larger scale: Edilio Rusconi commissioned Cattabiani to create a catalogue for his own publishing house named after him, Rusconi editore, with the aim of repeating what had been done for Borla. Zolla migrated to Rusconi along with Augusto Del Noce and the two carried on a major reproduction of the previous Turin experiment. It can certainly be stated that, at least for a decade, from 1969 to 1979,

Rusconi emerged as the most relevant publishing house related to the traditionalist and anti-progressive culture in Italy. A multitude of valuable intellectuals, who had found little or space in the Italian scenario until then, was involved in the Rusconi experience. Zolla was the real protagonist of this extraordinary aggregation, as well as he was in other experiences that will be mentioned in this chapter.

Since *Che cos'è la Tradizione* and the mid-70's, also because of the influence and the deep bond with his third wife, the scholar and orientalist Grazia Marchianò, Zolla's intellectual journey took a new path. In the third part of this chapter, it is documented his growing disinterest for the anti-modern anathema and his definitive approach to alchemy and the knowledge of archetypes. He casts a syncretic look that embraces Eastern and non-European cultures, that he considers as an extraordinary access door to the metaphysical experience and the traditional knowledge lost in the West. It is a long period of travelling: Africa, America, Asia and the Middle East, discovering exotic civilizations and vanishing cultures, always seeking the *fil rouge* of Tradition. This search shows him that it is still possible to find the lost signs and symbols of Tradition, especially if we turn our attention to the East and everywhere, outside the West, where this eternal knowledge has not eclipsed yet. The traditional knowledge finally reveals itself as united, syncretic and non-historical.

## 1.1 The first thirty years in Turin (1926 - 1956)

*“Nulla amo di Torino: non il suo ordine, non la sua mediocre civiltà  
piena di sussiego.*

*Odio i suoi impiegatucci, i suoi militari, i suoi uomini politici.”*

*Anna Banti, Noi credevamo*

Elémire Zolla was born in Turin on July 9, 1926, sixteen years after her sister Eda Doris. His father Venanzio (1880 - 1961) - born in Colchester of a Lombard father and an Alsatian mother - was a painter and chose the name of his second son in honour of French journalist and novelist Elémir Bourges (1852 - 1925), a minor figure of transalpine literary decadentism. Graduated at the Accademia Albertina di Belle Arti in Turin, Venanzio Zolla managed to arise among the minor artists and art galleries of the European pictorial *milieu* as a fine landscapist and a crafted post-impressionist artist, not involved in the avant-garde of his time. Together with his wife, Blanche Smith (1885 - 1951) from Kent, he decided to settle in Italy. He opened an atelier in Turin, which turn out to be a hub for a small group of students and art enthusiasts. Mrs. Blanche, a private music teacher who offered organ lessons, led a more sober and less eccentric life than her husband. From time to time – as Grazia Marchianò recalls - she played the piano during the screenings of mute movies in the cinemas of Turin. The emerging picture seems quite clear: Elémire lived in a family which was quite different from those of the time, enjoying a cosmopolitan atmosphere thanks to which, as a child, he quickly learned to speak Italian, English, French (respectively thanks to father, mother and grandmother) and later German and Spanish. This was the apprenticeship of the multilingualism that he mastered increasingly through the years. As an academic and an intellectual, language knowledge helped him much to study foreign works that had no available translation in Italian. Sometimes he himself translated them,

introducing unpublished foreign works in Italy. His artistic sensibility, which was undoubtedly influenced by the work of his parents, has been shown right away. With sincere enthusiasm the young Zolla painted and played the piano, though without any particular talent. He himself admitted the influence that the artistic life of his home had on him: "Sì questo mi giovò sicuramente, ho sentito quasi tutto il repertorio per pianoforte sin dai primi anni, avevo imparato quel che si può imparare osservando un pittore anche questo sin dai primi anni, quindi questo tipo di esperienza lo ebbi in pieno e mi giovò poi nella vita potere ricorrere a queste memorie così consolidate."<sup>5</sup> The house library and his room were the definitely the places where he experienced his cultural apprenticeship. The somewhat lively atmosphere that surrounded him contributed to quickly disenchant the young Zolla about world's and man's faults and weaknesses, the hypocrisy of the bourgeois life and the obscure dynamics involved in the game of life. Therefore, he was able to create his own sense of purpose quite precociously. As Grazia Marchianò points out, since when he was young and also because of tuberculosis: "Elémire Zolla [...] ebbe modo di aprire gli occhi quanto basta sulle affezioni della vita per decidere di prendere misure radicali al riguardo. L'ingresso nelle configurazioni del mondo era una faccenda delicata. Comportava rischi, tormenti, azzardi e una preparazione meticolosa era necessaria su tutti i fronti. All'origine delle smisurate conoscenze di EZ ci fu la percezione nitida, inappellabile che senza il sostegno di un ingente sapere la battaglia personale della vita, ingaggiata in circostanze sfavorevoli, aveva scarse probabilità di essere vinta."<sup>6</sup> This sounds as a fair statement, mostly true according to what Nietzsche wrote in *Beyond good and evil* (1886), i.e. that to a certain

---

<sup>5</sup> Interview to Zolla by Emanuele Giordano, *La mistica di Zolla*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it).

<sup>6</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti* (a cura di G. Marchianò), Marsilio, Padova, 2012, p. 39.

extent every philosophy appears to be an autobiography, a self-confession made by his author: “una specie di non volute e inavvertite *mèmoires*”.

As for Zolla's most impressive erudition, it probably finds at least a partial justification in his poor physical condition and in the loneliness that he experienced at home. In other words, his passion for study and literature was favored at least by two elements, his domestic seclusion and the young disenchantment, which suggested him that a good humanist education would have helped him to unveil the masks he encountered, which are only recognizable through proper cognitive instruments. Most likely, Zolla also read one of the most annotated books in the home library, namely *L'arte cortese di crearsi dei nemici*, in the original edition of Heinemann in 1908. The book, well-known in its days, tells of a judicial process in England in the late nineteenth century, well-known in its days especially for the unkindness and acrimony that characterized it. In London, on November 15, 1878, a hearing was first held in front of a Court because the painter James Abbott McNeil Whistler (1834-1903) had sued the famous writer and art critic John Ruskin (1819-1900) because of an offensive review by him. The young Elémire spent entire days in the home library and loved attending intellectual clubs in Turin, where he could often find foreign magazines, devouring with impressive voracity different kind of humanistic readings, much beyond the usual ambitions of a high school or university student. In 1960 the magazine *Il Paradosso* carried on an enquiry among the generation of intellectuals who grew up in the fascist regime. Among many valuable intellectuals who had their say, like Italo Calvino (1923 - 1985), Rossana Rossanda and Giovanni Baget Bozzo (1925 - 2009), there was also Zolla. In particular, the inquiry focused on the opinion of the above-mentioned intellectuals about politics and the influence that the regime had on them in terms of intellectual freedom restrictions. After having responded negatively about his political interests

“...non ne ho esperienza di sorta. Dinanzi agli apparati politici provo i sentimenti di cui parla Pasolini nella poesia sulla festa dell’Unità”, he recalled his youth readings:

“Frequentavo la scuola fascista con l’animo di Alice fra le bestie e le carte da gioco. Il mio bagaglio? Dovrei copiare l’elenco della biblioteca di casa e di quella d’un circolo di Torino. Le preferenze che avevo da ragazzino? *La storia d’Europa* di Croce e *L’anima dell’uomo sotto il socialismo* di Oscar Wilde. L’abitudine di confinare le letture dei fanciulli ai libri per l’infanzia è nevrotica, ha la stessa funzione della fasciatura del cranio presso certi africani. Non mi fu imposta”<sup>7</sup>

Most of the time Zolla was quite alone. His parents were too busy with their professional and artistic lives and couldn’t spend many hours with their son. Unsurprisingly, reading quickly became his first occupation. On the other hand, as he recalled in a recent interview, solitude was not displeasing at all: “...io ebbi una fortuna, che credo abbastanza rara. Dei genitori incredibilmente distratti, non si apprendevano a me, cioè non avevano l’impressione di dover ricavare qualcosa da me o di dovermi instillare qualcosa, non mi facevano insegnamenti come in genere i genitori ritengono di dovere di fare. [...] Ne fui ben felice, mi lasciarono completamente a me stesso, così si facevano avanti, dicevano qualche parolina, ma senza troppo impegno, senza poi badarci tanto; ed è quello di cui ha bisogno un bambino, ha bisogno di questo stare fuori perché ha molto da fare, ha macigni da trasportare, ha l’intero mondo da organizzare”<sup>8</sup>.

On the upper floor of the apartment, located at 7 via Pesaro, there was his father's atelier, often crowded with a large number of models, merchants and customers. On the ground floor his mother's pupils practiced on the piano. On the one hand,

---

<sup>7</sup> *Il Paradosso*, nn. 23 – 24/1960.

<sup>8</sup> *La mistica di Zolla*, Radio RaiTre, in *Paesaggi con figure*, edited by Gabriella Caramore.

therefore, solitude helped him to cultivate thought and metaphysics, while on the other hand, at the same time, the artistic and worldly atmosphere of his home led him to an agnostic, meticulous and somewhat disillusioned approach to reality. His father's intense social relationships and the rather introverted nature of his mother, coupled with their precarious artistic careers – which caused disappointment to both of them - contributed to the development of Zolla's personality, which seemed quite introverted already in his early years. The partially unfulfilled ambitions of his father Venanzio - forced to abide by the rules of art merchants and little interested in family life - and the personality of his mother, Blanche, dignified and a bit gloomy, provided the little Elémire with a context of relative isolation where it was possible to pursue a life governed by interior peace, especially in a spirit already predisposed to contemplation. This is how Zolla remembered his childhood:

“Vivevo isolato, sbrigando in fretta le scuole, ignorando compagni e professori per quanto potevo, adagiato a leggere per ore e ore, vagando a lungo attraverso le strade miserelle di Torino, sempre in cerca d'un tratto di vita memorabile, nel quale alla fin fine nemmeno speravo. Sentimento costante era il vago incantesimo per il semplice fluire del tempo, che di quando in quando riusciva a comprimersi e a fermarsi in una sfera raggiante, dorata. Osservavo con curiosità non troppo intensa l'abitudine che gli altri avevano di considerarsi un punto d'imputazione, un carico di responsabilità e di doveri, una persona. Io non m'ero mai visto altro che come un convegno temporaneo, fluttuante, trasognato di impressioni. Ciò che davvero mi costituiva era l'entusiasmo che provavo per certe opere. Le leggevo e rileggevo: Tao-te Ching, Alice, la vita del Buddha. Altre letture viceversa le tenevo a distanza, mi infastidivano quasi quanto il mondo circostante (come i romanzi di Dickens così carichi di odiosa compassione). Qualche rara volta parlai di ciò che provavo e vivevo, a qualche donna che mi



piaceva, per i profumi, la pelle morbida, gli occhi scintillanti, per una sua parvenza d'attenzione amorosa"<sup>9</sup>

During his youth mostly spent in Turin, Zolla met the poetess and writer Maria Luisa Spaziani (1922 - 2014). The two married on 5 April 1958 in Rome on the Capitoline Hill. Mrs. Spaziani, grown old, recalls: "'Ci incontrammo molto giovani, nel dopoguerra. Ci eravamo visti per mesi dalle finestre (io al numero 26, lui al 7 di via Pesaro) e abbiamo scoperto insieme l'amore per la prima volta. E' stato un lungo dialogo ricco di sorprese e di ebbrezze alla luce dei libri amati, lui Croce, Gide, Kakfa, Adorno, io Dostoevskij, Rimbaud, Rilke, Proust e quella Simone Weil che per anni doveva ancora ispirargli diffidenza. Un'orgia di letture e avventure, scoperte e discussioni, anni di passione. [...] Lui se ne stava rintanato al suo quinto piano fra il padre pittore girovago e la madre pianista, dolcissima e anziana. Si era ammalato di tisi, e risparmiando le forze andava ogni giorno accumulando uno sterminato sapere."<sup>10</sup> Interviewed by *La*

---

<sup>9</sup> E. Zolla, *Un tè con Guido Ceronetti*, in *Bloc notes*, 28-29 novembre 1993. On Tao te Ching: "Tao Te Ching" Fu una lettura inebriante, che mi rivelò tutto in quelle parole. Non lo so cosa avvenne poi, perchè evidentemente non avevo una preparazione filologica, eppure la trasmissione ci fu. E fin da allora capivo che quella era la voce che poteva insegnarmi. Da ragazzino ho iniziato a scrivere poemi sul Budda e cose di questo genere, quindi la vicinanza a questo mondo, e la lontananza dall'Occidente, l'ho sempre sentita". A. Mezzana Lona, *Elémire Zolla, parole di luce ritrovate*, Il Piccolo, 6 giugno 2002

<sup>10</sup> M. L. Spaziani, *Il ricordo*, La Stampa, 15 giugno 2002. In other interview Spaziani – called "Volpe" by the poet – tells that Montale – met at a conference in 1949 at theatre Carignano in Torino – asked to marry her, but Spaziani gave him a negative reply because of her deep affection for Zolla "La verità è che mi chiese di sposarlo più volte, ma io nutrivo affetto e solidarietà per Elémire Zolla, che era molto malato di tubercolosi. Eugenio ed io non avemmo coraggio di staccarci da queste due persone. L' ultima volta che ci incontrammo mi disse una petite phrase che mi avrebbe accompagnato per tutta la vita. Tradotta in prosa quotidiana, significa che in una futura esistenza avremmo saputo organizzarci meglio". S. Fiori, *Quando Montale ballava per me*, La Repubblica, 9 gennaio 2011.

*Stampa*, Zolla remembered the years of his intellectual apprenticeship focusing on his very young age:

“Le cose importanti avvengono da bambini, le facoltà magiche cessano a 11 anni. [...] Così a 7 anni stavano rifacendo la pavimentazione di via Roma, e la libreria Druetto si era spostata in un box all’aperto, vi trovai un’edizione balorda, ma miracolosa di Da De Chen, lo lessi, pensai: “Dice la verità con semplicità assoluta”. [...] Lo spunto viene dalla famiglia in certo senso colta, ma io li ritenevo analfabeti, mio padre mi leggeva Dickens che associavo alla nostra casa triste e cupa di Londra, mi insegnava a dipingere, dipingevo ritratti somiglianti. Mia mamma suonava e mi insegnò la musica, odiavo il canto [...] Sentivo attrazione verso la cultura orientale, c’era la collana della Utet che pubblicava gli autori orientali. Fra i 7 e 12 anni l’ho letta tuta, ho letto tutto l’indispensabile, dopo si sono aggiunte solo nozioni.”<sup>11</sup>

In other words, from his childhood memories Zolla gained the awareness that the child is a human figure still untouched by the misery of the world. Since he is not enslaved by the rational element of his mind and by the cultural superstructure of society, he is able to experience authentic wonder:

“Credo che tutte le verità fondamentali, in qualche modo, le intuiamo fra i tre e i quattro anni. Dopo, è offuscata quella chiarezza di cui si può godere in quegli anni. Forse non tutti i bambini hanno certe aperture magiche sul mondo che, però, non sono infrequente. Fondamentale è che non siano tormentati dai genitori. Bisogna avere rispetto per loro: non intervenire, non tentare di forzare la loro mente, lasciarli a queste connessioni che possono sconcertare, che sono sondaggi nella Verità. Se si riesce a trattenersi, ad ascoltare i ragazzini, le verità emergono. La

---

<sup>11</sup> Zolla, *il bambino che sapeva volare*, La Stampa, 22 luglio 2001.

meraviglia che può suscitare un bambino è un fenomeno ancora intoccato."<sup>12</sup>

Since the elementary school – he attended the Istituto Ferrante Aporti – he was a brilliant student. Through the years he improved “l’arte di fingere, di occultare i sentimenti”<sup>13</sup>, i.e. the ability to make himself invulnerable to the disruption of the world and to keep the turmoil aside from his complex interiority. In a 1998 article appeared on *Corriere della Sera*, he recalls the years at school as “aspra e penosa esperienza” not because of the school itself, but mainly because of physical education teachers who “stiva lacci, armi alla cintola [...] atterrivano i bambini ed erano la maschera d’un secolo feroce”. Shortly before, while the regime was tightening his grip on civil society, in 1935 Venanzio Zolla decided to move to London bringing with him the entire family. The English experience allowed Zolla to escape Fascism – to which he was always hostile – and contributed to his cosmopolitan education. Then, suddenly, Zolla’s family went back to Turin, a city he never really liked: ““Sono vissuto 30 anni a Torino, appena potevo scappavo, andavo a Napoli a ricostituirmi dove potevo parlare con la gente”<sup>14</sup>. Likewise, he felt

---

<sup>12</sup> A. Mezzena Lona, *Elémire Zolla, parole di luce ritrovate*, Il Piccolo, 6 giugno 2002.

<sup>13</sup> AA. VV., *Autodizionario degli scrittori italiani*, a cura di F. Piemontese, Milano, Leonardo, 1989.

<sup>14</sup> Zolla, *il bambino che sapeva volare*, La Stampa, 22 luglio 2001.

Aldo Cazzullo shared an anecdote about Zolla and Turin: “Odia Torino e i torinesi, trova noioso il loro coté pragmatico e improbabile il coté fantastico; il mito di Torino città dell’esoterismo e della magia non lo convince; conosce Roi, il sensitivo che affascinerà Fellini e Romiti, ma non ne resta impressionato: “Sui cultori dell’occulto – ha rievocato Zolla – non mi ero fatto illusioni. C’erano circoli antroposofici riuniti attorno a personaggi improbabili e insolenti, proletari che avevano il culto delle vecchiette in trance, giovani ipnotizzato dai Roi, che raccontava in modo lesto e poteva colpire chi non si fermava ad analizzarne le parole. Un giorno si presentò a casa mia. Si aprì la porta e c’era il vuoto: quell’ometto calvo era già in salotto, un piccolo saggio della sua abilità. Poi prese a parlare in modo fitto, variando rapidamente parole e argomenti, e disse di possedere un quadro che mio padre aveva dato in gioventù a una ragazza, dopo

he was not part of the modern Italian culture, nor the son of his noblest "fathers" Benedetto Croce and Antonio Gramsci. The fall of Fascism was not celebrated by Zolla as an actual liberation, because he soon perceived that the monster had just changed his face: the shadow casted by marxism and the threat of a red revolution were just as scaring as the memory of the fascist regime, since the two ideologies are both enemies of the individual: "Da allora non ho mai avuto la presunzione di trovare in Italia qualcosa di vero, di significativo, anche perché, poi, l'ossessione comunista che seguì al fascismo era equivalente"<sup>15</sup>. In a retrospective interview, Zolla even confesses that he does not feel to be part of modern European civilization:

"Non mi sono mai sentito parte della civiltà europea. Fin da bambino osservavo da una lontananza straordinaria, ero portato alla beffa e al disprezzo. La storia d'Italia mi era nota, credo con la massima cura, ma non scattò mai la simpatia per i suoi personaggi, né aderivo alle idee che via via si erano imposte in questo paese. Anzi. Quando dovetti affrontare la vita associata dell'adolescenza, finì di assumere una certa parte, diciamo tanto per dire liberale, che in realtà mi era indifferente e che giudicavo tra me e me stolido. [...] Mi consentiva di offrire al mondo una facciata, qualsiasi. Da questa posizione non si pose mai una questione di scelta, di confronto."<sup>16</sup>

He was not liberal on a political-ideological sense, but liberal was his inner repulsion towards the twentieth-century totalitarianism and his contempt against the fascist regime and its

---

una notte d'amore. Portai Roi da papà, che ne fu seccato. Lui continuava a raccontare le storie più varie, diceva di essere il confessore della Lollobrigida e delle altre grandi attrici del momento. Poi tirò fuori il quadro, e chiese a mio padre di apporre la firma, che mancava. Papà lo guardò e rispose: "Ma lei pensa davvero che io abbia potuto dipingere una tela così brutta?". A. Cazzullo, *I torinesi da Cavour a oggi*, Laterza, Bari, 2002.

<sup>15</sup> A. Mezzena Lona, *Elémire Zolla, parole di luce ritrovate, op. cit.*

<sup>16</sup> Cfr. *Altrove la vera vita, Il Messaggero*, 24 aprile 1989.

anthropological type. Liberal was also his idiosyncrasy toward the myth of *homo novus*, for which totalitarian regimes mobilized the individual and the community, pushing civil society into a state of permanent mobilization. Zolla repeatedly stated his aversion to Fascism: "Poi c'era il fatto politico. Li ho conosciuto tutti fascisti fanatici quelli che oggi passano per antifascisti. Da bambino mi tormentavano: "Chissà che cosa si dice del Duce a casa tua?". Non si diceva niente, non lo si prendeva in considerazione. Tuttavia quando sono arrivate le truppe scozzesi in Piazza Castello erano tutti diventati antifascisti. Mentre io ero stato l'unico, mi sentivo isolato in un mondo ferreo."<sup>17</sup> In a 1993 interview, he described the totalitarian monster as follows:

"Allora era un mostro fascista! Non che l'Italia si redima diventando antifascista, questo non l'ho mai creduto, però certamente da fascista era parecchi seccante e per un bambino che voleva starsene tranquillo e non disturbato dalla retorica generale questo mostro poteva essere ossessivo. [...] Intanto la retorica era profusa a piene mani nella scuola dove andavo a Torino...questo bisogno di sentire l'esaltazione della truppa, esaltazione dell'onore, tutte queste cose che non venivano nemmeno spiegate, erano istillate così con l'interazione costante e con l'aria trasognata. Cosa poi che mi è servita come allenamento, perché poi nella vita non mi è capitato di esser sedotto da questo tipo di esaltazione. Poi m'interessava quel pochino di giustificazione che tentavano di fornire gli educatori, per esempio quel tipo di perorazione patriottica...per cui mi studiai tutto ciò che c'era di disponibile sull'idea di nazione, di popolo, sull'ideologia che veniva ammannita, e quindi studiai parecchio di politica e tutto quello che potevo raggiungere lo assimilavo e giunsi così al mio uso interno a una specie di vago, generico liberalismo da bambino, con il quale mi serviva buttar via tutta questa immondizia che mi veniva rovesciata addosso nella scuola o nelle

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

conversazioni generali...perché io devo dire che Torino passa per esser stata antifascista, giuro che da bambino non vidi altro che fascisti fanatici attorno a me, e tornavo a casa felice di non essere più fulminato da queste perorazioni patriottarde, in casa non se ne parlava, erano del tutto indifferenti alla vita politica i miei genitori, semmai erano un pochino antifascisti, io invece ero un piccolo fanatico e me ne vergogno, mi disgustava talmente questo tipo di perorazioni patriottiche e sviluppai una resistenza impenetrabile.”<sup>18</sup>

The return to the Savoy capital after the ephemeral illusion of the transfer to England was for the young Zolla a rather traumatic event:

“Poi di colpo, un giorno orrendo, fui cacciato dal paradiso, anche se in apparenza tutto restava intatto. Mi portarono a vivere, stavolta definitivamente, a Torino, un giorno della guerra d'Etiopia. Ricordo l'uscita dalla stazione, mi trovavo in una città dove tutto procedeva tetramente a rilento, dove a ogni passo s'incrociavano uomini in divise stravaganti e per giunta armati, e infine dove una frotta di marmocchi vestiti da soldati, muniti di moschetti camminavano indrappellati, al comando d'un uomo pallido, isterico, bestemmiarne. Ne fui mosso a riso, senonché, domandato a mio padre se quello fosse uno dei fascisti dei quali avevo udito più volte parlare, mi fu risposto che ormai ero in Italia e ci conveniva non fare discorsi politici in pubblico. Allora mi scese addosso una nube nera che non s'è più dissipata, e le cose presero ad andare di male in peggio né accennano a migliorare<sup>19</sup>”.

Although the Royal Academy had welcomed Venanzio Zolla's works, the anemia and pneumonia that struck the little Elémire along with the lack of concrete opportunities prompted the parents to resettle in Turin. Of those English days Zolla would

---

<sup>18</sup> Interview to Zolla by E. Giordano, *La mistica di Zolla, op. cit.*.

<sup>19</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti, op. cit.*, p. 24.

have brought with him auras and pictures of innocent astonishment, like the memory that binds him to Maidstone, Kent, where he spent a few months at the home of his grandparents, surrounded by a small orchard. Zolla spent some time with his grandfather, enjoying long silences and listening to valuable teachings. Those memories would have been remembered in an article published in 1962 on *Corriere della Sera* and titled *Lezione di verità*. One day, looking at hop pickers:

“le cui voci s’udivano portate dal vento”, il nonno mostrava al giovane Elémire che essi “erano senza gioia, tanto più quanto atrocemente ridanciani, tetramente privi di riguardi l’uno per l’altro, sicché mai avrebbero neanche potuto indugiare ad assaporare una mela per coglierne la natura singolare [...] né avrebbero posto attenzione ad una mela se non per comprarla o venderla con vantaggio. [...] Senza volere essi mentivano, cioè non erano capaci di denominare con pazienza, nulla aggiungendo o non dando alcun colore; dovevano infatti, come allettati da un turpe piacere, ingrandire, rimpiccolire, come specchi deformanti, ogni cosa cui dessero ragguaglio. Così attraverso il paragone del vecchio con quegli altri anziani immodesti, che raccoglievano il luppolo, il fanciullo, come lui stesso avrebbe saputo di lì a qualche decennio, scopriva che il vecchio, portandolo sotto i meli, gli aveva insegnato a dire la verità.”<sup>20</sup>

This memory of georgic flavour shows the core of his critique against mass society and its “*sonnambulismo coatto*”. Being a memory of childhood, his tone, dreamlike and somewhat lyrical, looks distant from that used in his accusations against the *civitas diaboli*, as the essays of social criticism clearly show. Zolla enrolled in the Regio Ginnasio Cesare Balbo high school and proved again to be a very good student. His school reports, writes Grazia Marchianò: ““documentano i risultati di un adolescente disciplinato, versatissimo nelle materie umanistiche, poco incline

---

<sup>20</sup> E. Zolla, *Lezione di verità*, in *Corriere della Sera*, 30 marzo 1962.

all'esercizio fisico e piuttosto indifferente alle lezioni di religione".<sup>21</sup> His vast erudition was already partially achieved in the years of his youth, when he devoured classics of European literature - the classics of western literature edited by Sonzogno, Russian, Chinese novels, Mahabharata and Ramayana at fourteen years - with unusual voracity and was also used to read Italian and international magazines, easily available thanks to the cosmopolitan nature of Turin, that together with Trieste - a crucial crossroads for European continental cultures - was probably the most international of Italian cities at the early twentieth century. Since he is already fluent in Italian, English and French, he dedicates himself to improving Spanish, German and more exotic languages, continuing to spend most of his free time on books. The portrait that comes out is that of a young man who is far from the interests of his peers, from whom, in fact, he kept himself aside for most of the time. He is not lazy and commits himself a lot to the activities that interest him, but - as Grazia Marchianò reports - an illustrious professor, Luigi Pareyson (1918 - 1991), blamed him for not living his young age at full: "...preoccupato che quel giovanotto, dietro l'abituale sarcasmo, nascondesse la reticenza di chi non osa affrontare i turbamenti di un forte peccare "Beva!", "Vada a ballare!" lo aveva incitato tra un rinvio a Novalis e una citazione di Schelling".<sup>22</sup> His acquaintance of Pareyson - full professor of theoretical philosophy and prominent figure of the Italian school of aesthetics - brings us into the Zolla's university years, spent as a student at the faculty of law of the University of Turin "che aveva qualche professore capace, e anche qualche sperimentatore di sciocchezze strutturalistiche",<sup>23</sup> though with little enthusiasm. He decided to attend *à la carte* all the courses that he considered interesting, no matter what faculty they belonged to. Many of

---

<sup>21</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 39.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>23</sup> AA. VV., *Autodizionario degli scrittori italiani*, Leonardo, Milano, 1989.



them turned out to be part of the Arts and Letters faculty, where Zolla would have probably preferred to enrol, but it offered less concrete chances to find a job than a law degree: "Mi laureai in legge perché la Facoltà di Lettere era infrequentabile, nella legge c'era qualcosa che non capivo, con Bobbio feci una sottotesi sullo scetticismo americano. In biblioteca c'era l'opera di un grande russo che mandava i suoi scritti dalla Lettonia. Mi occupai del diritto cosacco, simile a quello romano. Non feci nulla di legge, era un'eventuale garanzia."<sup>24</sup> Zolla was never really interested in law, but he rather found some interest in the philosophical speculation on justice and norms. Those studies will serve as the basis of his future critique of what he judged as the modern law-fetishism, the instrument of utopias and fantasies dreamt by modern man instead of pursuing the traditional intuition of the righteous (§2).

As he anticipated in a 1960 article, he was convinced that: "'La norma nasce con la pietrificazione della vita [...]. *Jus scriptum* è maledizione, ma una volta che si sia affermato, ineluttabile"<sup>25</sup>. What emerges from his speculation over law is also a critique towards the concept of *person* as it is generally understood in modern society. In an old note book - says Grazia Marchianò - a precise reference is made to the treatise of Hans Kelsen (1881 - 1973) *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a work published in Germany in 1934 and later in Italian by Einaudi in 1952. Zolla's criticism refers in particular to paragraph 25 of part IV, which contains an analysis of the notions of both "physical" and "juridical" person, where Kelsen, after various reasonings, concludes that the juridical concept of "person" is nothing more than an artifice. This belief reached by Grundnorm's father appears crucial to Zolla, since it provides him an answer to his

---

<sup>24</sup> F. Minervino, *Zolla il bambino che sapeva volare*, La Stampa, domenica 22 luglio 2001.

<sup>25</sup> E. Zolla, *Lo scetticismo giuridico*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, I/4, ottobre - dicembre 1960.

query about the inexistence of the ego, a notion that he derived from the Buddhist knowledge and that is very far from western knowledge. In the spring of 1948, the *Times Literary Supplement* had published an article just about the concept of "person" by a law theorist, professor H. C. Dowdall. In a letter to the journal, Zolla described the concept of "person" as a "contingent practical construction": an institution rather than an ontological reality. This gave rise to a debate with a new reply by Dowdall and the intervention of a law historian, P. W. Duff. A small publication was made and titled "Special Article and Correspondence on the Word "Person" and Correspondence on the Words "Community" and "Society"" that included all the contributions to the debate. Dowdall sent a copy to the young Zolla<sup>26</sup>. This subject will be further resumed and deepened in many of Zolla's work, where he argues about the gnosiological error on which modern subjectivism is based on. In other words, what he rejects is the modern image of a perceiving subject who is separate from the object of his perception, bent down on his knees and whose attention is monopolized by his own self instead of being turned to the contemplation of the Being, i.e. to the perennial truths of Tradition. Even in his last works, those of the exodus toward the East - those that are less directly concerned with this research - Zolla reiterated that he doubted the existence of an ego whose dimension is exclusively an individual one. As it reads in *Lo stupore infantile* (1994) "Da sempre m'è apparso una menzogna l'io [...] A guardare con attenzione, quell'ammasso d'impressioni casuali si sbriciolava e molte, diverse persone potevano essere addebitate, in parte vere, in parte no"<sup>27</sup> and in *L'inganno del nome* (1995) he points out that the very idea of "persona [...] "fatta" del nome proprio sorge originariamente come trovata stregonesca".<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 48.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 46.

The origin of this explanation lies in the archetype of unity, that is, in the common participation of all individual beings in an absolute and immemorial Being which is the substance of every other entity, in the light of which contemporary subjectivism is revealed as an imposture (§2; 3). Some academic works of administrative law written for his professor Paolo Greco - in particular one on censorship<sup>29</sup> - appear to be quite important, since they highlight positions that will later find larger explanations in the books of social critique, especially regarding the esthetic and intellectual tastes depraved by the masses. Zolla complains of the lack of beauty - whose origin he traces in the sacred - in mass society and a general flattening down of taste and culture. It was also because of this kind of consideration, shared with most of conservative thinkers who had greeted with dismay the rise of the masses, that Zolla was accused of elitism by his detractors:

“...ciò che indigna è che la censura non ha mai perseguitato la volgarità offensiva con il fervore con cui s'accanisce contro le opere d'arte. I film più abietti circolano senza difficoltà, i bambini vengono abituati a lazzi ripugnanti, a violenze oscene senza che alcuno li difenda purché lo spettacolo non minacci di farli ragionare, criticare, giudicare. È il giudizio dunque che si vuole estirpare, non l'oscenità.”<sup>30</sup>

His interests were nevertheless those of a humanist and this is confirmed by the particular attention devoted to the course of legal medicine held by Professor Mario Carrara, which brought him in contact with forensic psychology, where he found traces of man and humanity that in his opinion were lacking in the study of positive law. As Grazia Marchianò reports, Zolla often accompanied Carlo Ferrio, his professor of psychiatry, during his visits to the departments of Opera Pia Ospedali Psichiatrici, of

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 44-45.

Piccola Casa del Cottolengo and other institutes where people with various physical and mental illnesses were hospitalized. The latter aroused Zolla's interest. He wrote down a lot of information in his notes - still available today in the archives of Montepulciano - which the cases he was dealing with are accurately described. He wrote everything meticulously, paying particular attention to the linguistic aspects of mental illness. He revealed his interest in linguistics by recording the uncontrolled verbal flow (ideorrea) of a patient inclined to express himself in French and highlighted, in the margin of an article in the 1889, that "Il 30% dei paranoici fabbrica neologismi, e al 90% si tratta di sostantivi. Alcuni esempi: "Ape di coscienza", "Calabrone salvatore"<sup>31</sup>. These experiences, also lived at the Le Molinette hospital, can also be seen in parallel to the story of hospitalization, delusions and coma suffered by Lotario Copardo, the fictional protagonist of *Minuetto all'inferno*. It can be stated, undoubtedly, that his interest in the dimension of madness depends on the freedom of the deviant individual, who escapes the clutches of society. Only the so called insane, free from the social and cultural grip, is able to preserve its humanity from the depersonalization of mass society and its "sonnambulismo coatto". However, her university studies suffered a slowdown due to the revival of phthisis and so Zolla graduated in the academic year 1952/53, with a thesis in commercial law titled *Le compensazioni private e gli affari di reciprocità nel diritto commerciale*, which responded solely to the need to complete the university course. The work - as the first wife Maria Luisa Spaziani remembers - was completed during a holiday in Val d'Aosta, Sant'Anselmo. Yet, even though it is a marginal subject within Zolla's many interests, Grazia Marchianò points out that the "argumentative method", which Zolla will adopt in the following

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 41.

works of social critique, is already recognizable in the graduation thesis:

"[...] la tesi si compone di 135 pagine suddivise in tredici capitoli, corredati di schemi e diagrammi, quattro appendici e la bibliografia. Sullo sfondo della trattatistica di diritto amministrativo, sono esaminati «i problemi complessi che sorgono intorno alla natura giuridica degli affari di reciprocità e delle compensazioni private». Nella Premessa EZ spiega che il criterio adottato è di far precedere «la parte costruttiva» dell'esposizione da «una critica delle diverse soluzioni» alle questioni in materia di regime vincolistico, e conclude: «Confidiamo che questo procedimento giovi a snellire una trattazione che altrimenti verrebbe di continuo sviata dall'insorgere di problemi incidentali, dalla necessità via via di eliminare costruzioni diverse che possano proporsi, dall'opportunità di esaminare lo stato della dottrina sui singoli problemi dogmatici». Un metodo argomentativo che lo scrittore metterà costantemente in pratica nelle opere di critica sociale del primo periodo romano e al quale continuerà ad attenersi in futuro."<sup>32</sup>

His preeminent interest, however, was and remained letters, his first love since childhood, as showed by the fact that at six he had already written down a poem about Buddha's story. In 1947, at the age of twenty-one, he had his editorial debut with the publication of a philosophical text, *Saggi di etica e di estetica* for the editor Spaziani. It is an unripe work of youth, characterized by a "stile cincischiato, un tantino pedante"<sup>33</sup> according to Grazia Marchianò. His most fortunate literary work, *Minuetto all'inferno* (1956), deserves a deeper analysis. It was composed in 1951-52, when, due to the phthisis, Zolla had risked his life, shortly after the death of his mother Blanche. The reading of *Jean Santeuil* - the

---

<sup>32</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 43.

<sup>33</sup> E. Zolla, *Saggi di etica e di estetica*, Spaziani, Torino, 1947.

unfinished novel by Proust, who together with Dostoevsky was among his favourite classics – had a certain influence on him and his novel. *Minuetto all'inferno*'s fame was undeniably high and a bit unexpected, but the book was also accompanied by a controversial critique, which ended up in a debate between several leading intellectuals and critics of the time. Zolla himself was not fully convinced of the goodness of the work, as he confessed to Elena Croce in a letter dated May 23, 1956: “[...] Il “Minuetto all'inferno” talora mi diverte, talaltra mi riesce odioso. Lo dico entre nous, agli estranei non è il caso di mostrare la faccia dubbiosa”<sup>34</sup>.

A negative evaluation came from Elio Vittorini (1908 - 1966), who then directed the collection *I Gettoni* for the editor Einaudi that actually published the novel in 1956, not before a dispute within the evaluation commission. Vittorini, who was in charge of *Il Menabò* together with Italo Calvino – battling for “una letteratura che tenga conto delle modificazioni che la nuova realtà industriale ha prodotto negli atteggiamenti e nel modo di essere dell'uomo di oggi”<sup>35</sup> - was always hunting for new talents to be hosted in his collection, which had been made illustrious by the presence of authors such as Fenoglio (1922 - 1963) and Tobino (1910 - 1991). The novel was discussed among Calvino himself, Carlo Fruttero (1926 - 2012) and Fenoglio. They did not share any particular enthusiasm, but reckoned a certain talent in Zolla. According to Vittorini, on the contrary, *Minuetto all'inferno* showed all the limits of a novel of debut and represented “un libro [...] brutto e arcaico, presuntuoso e inattuale, cervelletico e ingiustificato”<sup>36</sup>: “Non so, francamente che cosa valga questo romanzo “satanico” di Elémire Zolla” – he wrote to Carlo Fruttero – “Mi ricorda da un lato il Pavese più torbido, e da un altro la

---

<sup>34</sup> *Fondo Elena Croce*, Fondazione Croce, Napoli.

<sup>35</sup> S. Guglielmino, *Guida al novecento*, Principato, Milano, 1971, p. I/258.

<sup>36</sup> Article by Prof. Fabio A. Camilletti <http://www.rocaille.it/minuetto-allinferno-elemire-zolla/>

narrativa "mitteleuropea" del patriota triestino Silvio Benco<sup>37</sup>." In addition to that, writing to Fruttero, he disqualified the work of the young Zolla as a satanic, unnatural and deliberately pedantic novel: "C'è un intero filone di letteratura che mi riesce inesplicabile: quello in cui si avverte, deliberata, l'azione speculativa dell'intelletto, come quando vediamo, a una radioscopia, il bario percorrere i visceri che vuol rivelarci. Specie poi se si tratta della sottospecie che ama sataneggiare io precipito in uno stato di allergia [...]. Così ora non so, francamente, che cosa valga questo romanzo "satanico" di Elémire Zolla. Mi ricorda da un lato il Pavese più torbido, e da un altro la narrativa "mitteleuropea" del patriota triestino Silvio Benco [...]. Ma è solo cervellotico o libresco? O ha, in qualche modo, una sua validità realistica, una sua storicità, per oggi? Nel dubbio lascio che sia il pubblico a giudicare<sup>38</sup>". With a rather calmer tone, Fruttero replied to Vittorini as follows:

"[Il romanzo] non convince neanche me, ma insisto nel non ritenerlo indegno dei Gettoni [...] Ha diversi capitoli buoni, e le sue numerose ingenuità e falle non sono quelle di un dilettante da giornale di provincia. [...] Sia ben chiaro io non faccio il paladino di Zolla per ragioni personali; ma, a parte il fatto certissimo che ci farà causa (è un esperto in materia) e che la perderemo, non vedo la ragione di trattarlo così male, quando pubblicargli il romanzo non costerebbe, riconosco, neanche a te, un terribile sacrificio ideologico. Ti prego con tutte le forze - concludeva - di ripensarci (sottolineatura nostra)<sup>39</sup>"

Vittorini replied again to Fruttero with a bit of contempt for the young Zolla. He, however, did not deny any possibility about publishing the novel in the collection *I Gettoni*, thus removing

---

<sup>37</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 53.

<sup>38</sup> Article by Prof. Fabio A. Camilletti <http://www.rocaille.it/minuetto-allinferno-elemire-zolla/>

<sup>39</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 53.

any accusations of a preconceived and enraging hatred against the author:

“Non sono d'accordo. Trovo lo Zolla decisamente inferiore a tutti i libri che tu citi [...] sono degli effettivi «gettoni». Mentre lo Zolla è solo cupamente fantasticante: un incubo puramente libresco [...]. In ogni modo non dico che non lo voglia pubblicare. Ho detto e ripeto che vorrei scrivere all'autore per dirgli della brutta impressione che mi ha fatto rileggere il suo manoscritto e per cercare di convincerlo a ritirarlo, a non commettere l'errore di rendersene responsabile in pubblico. Questo è tutto.<sup>40</sup>”

Vittorini agreed with skepticism to the publication of *Minuetto all'inferno*, finally writing to Calvino: ““Nel risvolto per Zolla non farò che dir male di me. Niente di lui.”<sup>41</sup>. This short exchange of words came in the hands of Zolla, who kept it attached to a copy of the novel in his possession. In a letter of September 22, 1956 to Elena Croce, Zolla observed that on the last book published within the collection I Gettoni there was no intervention by Vittorini and commented with more than a bit of sarcasm: “[...] Sull'ultimo gettone vedo che manca la presentazione del Vittorini; che dopo la disavventura con me si sia ritirato per un poco dal proscenio?”<sup>42</sup>. *Minuetto all'inferno*'s victory in the 1956 edition of Premio Strega would have come soon and quite unexpected. Writing to Elena Croce on June 4, Zolla was understandably nervous: “Ricevo da Citati la notizia che le consegne ai giudici dello Strega sono avvenute tempestivamente. Mi terrà informato di come procedono le cose?”<sup>43</sup>. Maria Bellonci (1902 - 1986), who was in charge of the prize, remembers Zolla in his memoirs: ““in abito scuro, timido, ma che si assicura intelligentissimo [...] con Guido Alberti, sempre sollecito verso i

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Fondo Elena Croce*.

<sup>43</sup> *Fondo Elena Croce*.



giovani, pensammo di dare un premio anche ad un'opera prima che ebbe questo carattere originale: la giuria era composta dai vincitori dello Strega. Vinse Elémire Zolla col suo primo romanzo *Minuetto all'inferno*, libro che sorprese tutti, oscillante fra una specie di realismo magico e un moderno razionalismo; e così proponemmo un nome che ha oggi un suo singolare colore nel saggismo italiano"<sup>44</sup>.

Despite the sudden fame that followed the prestigious acknowledgment, no one could have expected that in a few years - starting with *L'eclissi dell'intellettuale* (1959) - Zolla would have become one of the most inspired essayist in the years prior to Sessantotto. Nevertheless, as Fabio Camilletti observed, there were already assonances between *Minuetto all'inferno* and *L'eclissi dell'intellettuale*, with regard to the critique of mass society: "A ben vedere "Minuetto all'inferno" potrebbe considerarsi come prodromo letterario di quello che sarà il suo primo e discusso saggio "Eclissi dell'intellettuale" del '59. Una fine analisi e lucida critica della società di massa come trionfo del conformismo dei gusti tramite un'industria culturale che soffoca la cultura di libero pensiero e costringe l'intellettuale all'oblio. "Minuetto all'Inferno" racconta proprio questo tramite i suoi personaggi, la fine di un mondo non perfetto ma almeno libero con l'impercettibile ammissione che il male è comunque meglio del banale"<sup>45</sup>. Vittorini's critique was also directed against these aspects of Zolla's work. He was distrustful of the "azione speculativa dell'intelletto" - that Zolla would have later abandoned along with social critique - and preferred to it the principles of "validità realistica" and "storicità". These principles imply the complementary rejection - as an ethical and political choice - of any formal ambition, in favour of a representation of

---

<sup>44</sup> M. Bellonci, *Come un racconto gli anni del premio Strega*, Club degli Editori, Milano, 1969.

<sup>45</sup> Article by Prof. Fabio A. Camilletti <http://www.rocaille.it/minuetto-allinferno-elemire-zolla/>

reality "in presa diretta". This position perfectly fits in the decade 1945-1955 and in the movement called "neorealism", of which Vittorini was a major exponent, especially on a conceptual and theoretical level. His literary works, on the other hand, sometimes contain a lyrical and mythical dimension. Since there is no official manifesto - such as Breton for surrealism - nor a true poetical enunciation, it has been observed that with regard to neorealism it is appropriate to speak of a collective state of mind, of an *idem*, rather heterogeneous. Since there is no official manifesto - such as Breton's for surrealism - nor a true poetical enunciation, it has been observed that with regard to neorealism it is appropriate to speak of a collective state of mind, of a rather heterogeneous *idem sentire*. Even the works of two important authors such as Pavese and Vittorini - generally identified as masters of the movement - can not be reduced tout court to a supposed neorealist paradigm and there are only a few conceptualizations and works - Pavese's *Lavorare stanca* and Vittorini's *Conversation in Sicily* - that go that way. It appears then acceptable the right definition given by Giuliano Manacorda about neorealism as "uno stato d'animo collettivo [...] di impegno, di una disposizione più pratica, etico-politica che non estetica, più di una funzione della volontà che non della fantasia o dell'intelletto".<sup>46</sup> What follows from these premises is that there are some fundamental trends belonging to this literary current, including active participation in political life, the organization of culture by humanists / intellectuals, who acquire historical and social responsibility and a public and moral authority. The need for "reality" and the interest in people's contingent problems such as poverty were accompanied by a "spoken like" style of writing, driven by the need to renew the function of art. In other words, intellectuals had the duty to witness reality, unlike the Italian artists who lived during the Fascist regime, who were accused of blind obedience to the

---

<sup>46</sup> S. Guglielmino, *op. cit.*, I/280.

political power and its cultural propaganda, disregarding of reality.

As stated by Salvatore Guglielmino in his *Guida al Novecento*: ““Alla luce della nuova realtà del dopoguerra i letterati italiani si pongono con intensa responsabilità il problema del “Che fare?”. Tutta la letteratura del ventennio appare esangue, povera di rapporti con la realtà, responsabile di colpevoli silenzi. Vittorini dalle colonne del Politecnico inizia la lotta per “una nuova cultura” che non si limiti, come quella del passato, a “consolare” l’uomo, ma si impegni per “liberarlo”: dalla miseria e dallo sfruttamento.”<sup>47</sup>. It is not surprising at all, then, that Vittorini had

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 1/256. Part of the Italian intellectual *milieu* was accused of not having rebelled against Mussolini’s regime and there is trace of this on many reviews and journals after WWII. What emerged was a need of discontinuity with the past. *Il Politecnico*, directed by Vittorini and published in Milan from 1945 to 1947 was one of the journals that carried on this controversy. On its pages there were literary reviews as well as political essays and the title was inspired by the homonymous journal directed by Carlo Cattaneo. Vittorini denounced that “per questo suo modo di consolatrice con cui si è manifestata sino ad oggi, la cultura non ha potuto impedire gli orrori del fascismo” and wished that the intellectual *milieu* of post-war Italy “impedisca le sofferenze, che le scongiuri, che aiuti a eliminare lo sfruttamento la schiavitù, e a vincere il bisogno.”. There was a general agreement about the *pars destruens* but not on the *pars construens* and many intellectuals replied to Vittorini. Among them Mario Alicata (1918 – 1966) e Palmiro Togliatti (1893 – 1964). The first wrote on *Rinascita* (5-6 giugno 1946) against the elitist ideas of Vittorini who didn’t put the masses at the centre of his idea of progress. Togliatti, on the other hand, wrote *Lettera a Vittorini* - appeared on *Rinascita*, October, 10 1946 – criticizing the idea that culture had to prevail over politics and a disappointing tendency of the journal to “una specie di cultura enciclopedica, dove una ricerca astratta del nuovo, del diverso, del sorprendente prendeva il posto della scelta e dell’indagine coerenti con un obiettivo e la notizia, l’informazione (volevo dire, con brutto termine giornalistico, la “varietà”) sopraffaceva il pensiero” concluding that “A noi rincreocerebbe che *Il Politecnico* non riuscisse a rompere una buona volta questa tradizione e a fare finalmente opera seria, profonda, duratura, di rinnovamento”. In his reply to Togliatti, Vittorini partially agreed with some of the criticism but also reiterated that culture had to be separated from political parties or the intellectual would have become a *pifferaio della rivoluzione*.

judged negatively the novel of Zolla. Vaguely didascalic and rather verbose, Zolla's work was undoubtedly anachronistic and deaf to the standards of contemporary art. *Minuetto all'inferno* appears in fact as the literary *de profundis* of traditional civilization. Its sunset is pointed out with explicit concern by Zolla in his essays of social critique, while the progressive *intelligentsia* welcomed the turn, "innamorata di quell'iconoclastia feroce e di quel moralismo bassamente egualitario, nutrito di volgarità e di odio per ogni forma di erudizione e cultura".<sup>48</sup> The novel shows open contempt for fascist Italy, seen as a vulgar simulation of traditional values that hides the definitive affirmation of mass of society, i.e. the most venomous version of modernity ever appeared (§ 3). In the Turin of the 1930s, Zolla's pen draws in dark and surreal colours ambiguous situations where sly and amoral individuals act as sleepwalkers: witches, marriages of conveniences, orges, drugs, and suicides. That is the mass society with its most evident phenomenal aspects. Devoid of a centre, it has lost the occult sense of existence, which is revealed, by contrast, to a further level of reading in the pages of *Minuetto all'inferno*, that "al pari dei racconti di quel periodo, è un'iniziazione al senso occulto dell'esistenza."<sup>49</sup> Followed by *Cecilia o la disattenzione*, published in 1961, the two novels aren't the only narrative works written by Zolla. He also came up with short stories - especially in the years between the two novels - such as *Visita angelica in via dei Martiri*, *L'Africa nel cortile* and *Marco e Il gatto Mammone*, literary works set in Turin and Venice, the most familiar cities of Zolla's youth<sup>50</sup>. That of narration, through novels and tales, was for him a first path of investigation,

---

<sup>48</sup> Articolo del prof. Fabio A. Camilletti consultabile online <http://www.rocaille.it/minuetto-allinferno-elemire-zolla/>

<sup>49</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 52.

<sup>50</sup> E. Zolla, *Cecilia o la disattenzione*, Garzanti, Milano, 1961. The first chapter had been published on *Tempo Presente*, n. 2/1959.

the one in which - to his eyes - the human comedy took place and could be more easily described. His analysis would later turn to the essay. As he wrote in *Volgarità e dolore* (1962), which is the second of the three works that make up the triptych of social criticism:

“Il Signore disse a Mosé: “Fatti fare un serpente di bronzo e mettilo sopra un’antenna, e avverrà che chiunque sarà morso, riguardando quello scamperà [...] Anche il romanziere è chiamato a issare un serpente di bronzo sopra un’antenna [...] il romanzo è critica del reale, se la critica sarà costante l’occhio vedrà in purezza non ciò che vuole che sia ma ciò che è, e la mano tratterà il romanzo che lo rappresenta perfettamente [...] Chi leggerà in purezza sarà salvo dai morsi.”<sup>51</sup>

The novel was therefore the first instrument that he used to interpret reality and criticize it. In the tumultuous years that he devoted to the critique of modernity and mass society, writing seemed to him a means more than an end, as we have just highlighted. His passion for writing, however, was authentic and independent from any purpose or external factor. In 1989, when his distance from the West was at its full, Zolla wrote different things than he had said about the novelist in *Volgarità e dolore* over twenty-five years earlier:

“Lo scrittore vero scrive perché scrive, ha il fine in ciò che fa come lo fa, in modo che non tollere di rifare, senza nessun rapporto con le finalità generali dell’esistenza, con le convenienze dell’economia, della politica, della moralità o dell’immoralità. [...] Scrivere è n atto che si profila dal nulla, un modo di affermare, descrivere, meditare che si è sempre associato all’ispirazione e sempre gli si è unita una pretesa infinita o nessuna pretesa. Naturalmente esistono altre attività, retoriche calcolate, che con lo

---

<sup>51</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, Bompiani, Milano, 1962.

scrivere non hanno rapporto, anche se ne hanno tutti i caratteri materiali.”<sup>52</sup>

Anyway, the above-mentioned novels were all published. *Visita angelica in via dei Martiri* was published on *Tempo Presente* in February of 1957 and its English version in the six-monthly journal edited by Saul Bellow *The Noble Savage*; *L’Africa nel cortile* appeared in the anthology *L’amore in Italia*<sup>53</sup> and – as a shorter version titled *Giuditta - on il Mondo* on 30 September 1958; *Marco e il gatto Mammone* was published on 7 January 1962 on the daily newspaper *Gazzetta del Popolo*<sup>54</sup> of Turin. The publication of those tales leads us to say that since the 1950s, Zolla had begun to collaborate with various magazines, showing his eclecticism and his ability as a writer, capable of engaging in diverse genres and themes. Even before *Minuetto all’inferno* was published, his writings on literary studies concerning the most important modern authors were published on famous journals like *Letterature moderne* directed by Francesco Flora (1891 – 1962), *Il pensiero critico* by Remo Cantoni (1914 – 1978) – published by 1950 and 1962 thanks to Istituto Editoriale Italiano - *Lo spettatore italiano* and from 1957 on *Tempo presente*. It is worth mentioning an article appeared on *Letterature moderne* and titled *Thomas Mann*, in which Zolla sketches a profile of the author’s personality and analyzes it through the inner drama of Leverkøhn, protagonist of *Doktor Faustus*.

On this matter, it should be remembered that one of the peculiarities of Thomas Mann’s works is the reflection of the author’s biography in the work itself, which thus assumes universal significance. The story - told by his friend Zeitbloom –

---

<sup>52</sup> F. Camon (a cura di), *Domande rivolte a 109 scrittori*, in *Nord – Est*, n.6, Padova, 1989.

<sup>53</sup> AA. VV., *L’amore in Italia*, Sugar, Milano 1961

<sup>54</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 50, nota 26.

tells of an agreement that Leverkøhn had made with the devil, who, in exchange for an intense creative activity that would have the protagonist him to formulate a completely original music, forced him to give up all affection and moral value.

What emerges from the work is the "recupero della ragione" which leads to condemn the intellectual and demoniac adventure experienced by the protagonist. The "disease" that characterized "diversity" over the established reality suddenly loses all its "positive" connotation. In the misadventure of Leverkühn, characterized by demonic element, ruthlessness and lack of moral imperatives, the author sees the dreadful destiny of the German nation and its politics<sup>55</sup>. According to Zolla, the evil of the protagonist comes from an excess of intelligence brought to the extreme. This means the loss of any sense of the limit, the notion of man's finitude that is taught by every traditional metaphysics:

"è tutt'altro dall'intelligenza mezzana, piegata al servizio della potenza, desiderosa solo di trovare un porto sicuro, di risolvere il mondo in un sia pur faticato acquisto». D'altra parte un'intelligenza estrema porta con sé una maledizione. Essa significa distacco, impossibilità di porsi in comunione: Leverkühn emanava quasi una fisica sensazione di gelo, la sua presenza recava una ventata di freddo. Sarebbero agevoli — proseguiva — i confronti con il Faust goethiano (anche in esso si trattava di rappresentare un punto d'arrivo dell'intelligenza), e colmo di sapienza goethiana è tutto il libro. Ma il Faust Mann ha un carattere nuovissimo, egli è sì saturo di disciplina morale, da non essere più se non prontezza fredda, gusto della costruzione fine a se stessa, della parodia. Un uomo simile - si domandava EZ nei suoi trent'anni — ha delle vie dischiudibili alla sua opera?"<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> S. Guglielmino, *Guida al novecento*, op. cit., pp. I / 128 -129.

<sup>56</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 70.

It will be shown in the following pages how, according to Zolla, the modern man, deprived of a centre that is still, has fallen prisoner of an absolute subjectivism and of *hybris*. Incapable of recognizing anything that is higher than himself, he denies the existence of a superior Being and, as a consequence, he is destined to be slave of several modern dogmas, as those of activism and progress. Modern man considers himself as entitled with divine prerogatives and so he aspires to emancipate humanity through *praxis*. Because of that, Zolla defends the idea of an individual bound to Tradition, who embraces again the notion of limit, aware that it belongs to anything that is not the supreme Being itself. Some have seen in this thought the traits of anthropological pessimism (§ 1.4)



1.2 The Roman period (1957 – 1991)  
and Zolla's critique to modernity

*"A Zolla il gesto della condanna riusciva benissimo:  
l'occhio sulfureo, il tratto ispirato, la parola mordente, la frase senza  
appello;  
metà papa medioevale metà Baron Corvo.  
Non sempre aveva ragione."*

Pietro Citati

In 1957 Zolla moved to Rome and soon became part of the capital's cultural world. He had already begun writing scripts for Rai, always hoping to leave Turin and live in the Urbe. He had confessed this to Elena Croce (1915 - 1994) – he was collaborator to her journal *Lo spettatore italiano* - on June 2, 1956: "Orrendo a dirsi faccio dei testi per la TV, spiegando alla plebe che cosa sia il mito ecc. Ma credo che questo mi permetterà di venire a Roma, forse il mese venturo"<sup>57</sup>. To don Benedetto's daughter, a year earlier, he had expressed his fears about the risk of leaving Turin not to move to Rome and to the desired intellectual commitment, but to Genoa and a job as accountant in a nautical company: "[...] Sono ahimé minacciato da vari pericoli: [...] una prospettiva di finire a Genova ad occuparmi di noli collisioni e stallie."<sup>58</sup> This unpleasant chance was discarded and Zolla was finally delighted to move to Rome. The farewell to Turin was far from being grievous and it was rather accompanied with a feeling of relief:

"A Roma fu un'altra vita, incontrai Mario Praz che mi invitò a insegnare Letteratura Americana 'nel 59. Accettai per risolvere la questione dell'occupazione. A Roma c'erano biblioteche

---

<sup>57</sup> Fondo Elena Croce.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

meravigliose come la Centrale con manoscritti stupendi. Pietro Citati che lavorava alla Garzanti, mi chiese di redigere l'Antologia dei mistici, che sono stati da me tradotti dai manoscritti della Biblioteca Centrale."<sup>59</sup>

In Roma Zolla knew a few people. One of them was Elena Croce, who had founded with her husband Raimondo Craveri (1912 - 1992) and Pietro Antonelli the magazine *Lo spettatore italiano*, in early 1948. Zolla had collaborated with the magazine initially in 1955, when he was still in Turin, and gradually became acquainted with Elena Croce. Their bond, made of intellectual esteem and affection, consolidated over time and helped Zolla to foster his inclusion in cultural *milieu* of Rome. On 19 July 1955, Zolla proposed to Elena Croce the publication of his own essay, *Adorno e l'occhio sinistro*, which highlighted his deep interest in the critique moved against the mass society by the Frankfurters, writing her: "[...] Credo Citati abbia già scritto qualcosa sul saggio "Adorno e lo sguardo sinistro" che vorrei spedire. E' una presentazione globale del pensiero di Adorno" and three days later he announced her the mailing: "Le spedisco il saggio su Adorno e la recensione del Mayer". The essay was not published and it's lost today, but in July of the following year, *Orrore e Utopia* had a better fortune. The paper investigates the intellectual thinking of the Frankfurters and anticipated the critique contained in a work of 1964 and entitled *Adorno tra metacritica e metafisica*, appeared on *Elsinore*. It contributed to the spread of authors like Adorno and the scholars of the *Institut for Sozialforschung* in Italy, right before they became *maitre à penser* for thousand of students and revolutionaries. A few days later, on August 9, 1955, Zolla accepted Elena Croce's invitation to join her at Parella, in the Canavese, where together with her husband Craveri the couple was spending some time in a house of their own in search for refreshments from the hot Roman Roman

---

<sup>59</sup> Zolla il bambino che sapeva volare, *La Stampa*, domenica 22 luglio 2001.

estate: "Verrò molto volentieri a Parella, mi fissi lei un giorno feriale che sia comodo". On August 17, following the meeting, Zolla thanked her for the hospitality and the happy day: "Cara signora, la ringrazio per la cara giornata passata a Parella. Mi è capitato raramente di sentirmi vivificare da una conversazione – da un incontro umano – ed ero abituato ad aspettarmi suggerimenti e idee più dai libri che dalle persone: è una pietrificazione che lei ha sciolto", which suggest that their bond was solid. When Zolla began writing on *Lo Spettatore Italiano*, the journal was turning to its epilogue, after almost a decade when its pages had been constantly enriched by contributions of prestigious signatures, oscillating between the contents of humanism and purely theoretical philosophy, debates of economic and social nature and articles of national and international political relevance.

Benedetto Croce stated from those pages that: "'Accumulare cultura per non far niente ha dell'assurdo, perché la cultura non è ornamento, ma vita, e una vita che si fonde con quella del fare, dalla quale è stimolata, cosicché tanto vale nell'opera umana la cultura, quanto si trova di essa in quest'opera stessa.'"<sup>60</sup> The direction of the journal, initially in the hands of Pietro Antonelli - from 1948 to the end of 1949 with prevailing historical-literary orientation - passed in the following two years into the hands of the already mentioned Raimondo Craveri, husband of Elena Croce. Under the leadership of the latter, *Lo Spettatore Italiano* focused more on political debate, especially on the state of Italy in those years after the war. This change in the direction of a socio-political and civil interest was probably determined by the encounter of Craveri with Franco Rodano (1920-1983) and Gabriele De Rosa (1917 - 2009), who came from the Christian left and who maintained an incisive influence on Editorial staff,

---

<sup>60</sup> B. Croce, *Cultura viva e cultura oziente*, in *Lo spettatore italiano*, anno V, 3/1952, p. 108.

although formally not among its members. In the meantime, a multitude of new names were added to the editorial board, coherently with the new intellectual orientation. In January 1953, Laterza replaced the Istituto Grafico Tiberino as publisher, thus enabling, due to its major means, an increase in the ability to print and distribute copies. The importance of the Italian Spectator - well before Zolla collaborated - was therefore linked to the ability to converse with the various souls that lived in his editorial form and among his pages. It appears as the miniaturized projection of the complex and crucial cultural and political dialectics of the Italian milieu during the post-war years. The mediation between the Catholic and the communist ideology, the reconciliation between the theoretical and contemplative knowledge - i.e. the main part of the Catholic component - and the militant culture, together with the compromise between the liberal soul and the left-wing community both present in its board, contributed to an extremely lively and sometimes sharp-minded debate, a feature that had the utmost importance for the success of the journal. In 1952 Carlo Ungaro became director and two years later promoted the transition to the publisher Società Editrice Lo Spettatore Italiano, of which he was co-founder and partner. In June 1954, however, the disagreements between the various components described above led to the dissolution of the editorial board, which left the magazine in the hands of Elena Croce.

This was the farewell letter written by the editorial board: ““Con questo fascicolo il Direttore e i Redattori de “Lo Spettatore Italiano” decidono concordemente di por termine alla loro collaborazione. Rivolgendo lo sguardo al passato ritengono di poter riconoscere che, sia pure in “concordia discors”, questa Rivista ha rappresentato uno sforzo e un indubbio tentativo di fusione di attività ed esperienze diverse. Ma in questi ultimi tempi lo sviluppo del lavoro ha accentuato la diversità delle esigenze al punto che tentare di conciliarle si sarebbe risolto in una limitazione e in un sacrificio dell’attività di ciascuno e di

tutti. Pertanto il direttore e il Comitato di Redazione, nel prendere congedo dai lettori, rivolgono il più cordiale saluto ad Elena Craveri Croce che riassume la Direzione della Rivista.". From the summer of 1954, under the direction of Elena Croce - later joined by Craveri - the political element was absent or almost absent in the pages of the magazine, which came back to subjects such as literature and philosophy as it had been in its beginnings. It was only in this last period of *Lo Spettatore Italiano* that some intellectuals - Cesare Cases (1920 - 2005), Pietro Quotas, Franco Fortini (1917 - 1994), Cesare Segre (1928 - 2014), Leo Spitzer (1887 - 1960) and Elemiré Zolla - appeared on his pages. In the one issue published in the last quarter of 1956, the journal took leave of its readers with these words: "Lo Spettatore Italiano, che dalla scorsa estate si è ridotto esclusivamente al settore letterario, cessa con questo fascicolo la pubblicazione. Nel commiato dai lettori, c'è un senso che è innanzitutto di gratitudine verso di essi. Il lavoro di informazione e critica letteraria e culturale già svolto da questa rivista sarà proseguito da "Nord e Sud" e auguriamo sia seguito in quella sede con eguale interesse.". Zolla collaborated to the magazine for a couple of years, strengthening his bond to Elena Croce, director and collaborator of *Lo Spettatore Italiano*.

She constantly pursued the goal of a moral reconstruction of the nation, convinced that ideological oppositions and *aut aut* are anything but fruitless and – as well as Zolla - she had a negative opinion of political partisanship, considered a hindrance to establish a dialogue between dissonant voices. As Zolla would have done later, Elena Croce accused the modern intellectual of the senselessness of his conceited and arrogant rejection – cloaked in decency – of "tutto ciò che ha carattere universale: sentimenti, o concetti, o manifestazioni culturali significative", which paved the way for the contemporary massifying conformism and the enslavement of man to all the aspects of life that are in becoming. Both Zolla and Elena Croce, albeit in a different way, have an elitist - spiritual opinion - about mass society and its individuals.

She considers mass-men as having no historical and political conscience, nihilists and individualists. They have also no respect for each other and they are intimately undemocratic and illiberal, even though the masses are the result of the enlargement of the democratic perimeter of civil society, a process of which they appear ironically unaware. The shared humanistic vocation and the common cultural nonconformity were the basis of their intellectual bond. On October 14, 1956, Zolla complimented Elena Croce for the quality of the journal he had the honour to write on:

"[...] L'ultimo numero dello Spettatore mi sembra assai bene riuscito. Mi è piaciuto il Suo articolo sulla crisi del linguaggio. Lei ha seguito la stessa falsariga di Adorno nella sua Filosofia della nuova musica, nell'ambito della crisi musicale. La musica – e la prosa – mercificata non solo isola la musica seria (che è un'etichetta ridicolizzante che spinge sulla strada dell'esoterismo ovvero del funambolismo) ma ne guasta le sorgenti e ne deforma la sostanza. Perciò decadenza non è se non la volgarità e commercialità – o il suo rovescio avanguardistico: un'acquisizione, questa, che ci dovrebbe fornire finalmente un criterio per giudicare non solo in estetica ma anche sul piano etico politico. Lo Spettatore è la prima rivista in Italia che comincia a usare questo criterio, che riassume in sé tutte le posizioni unilaterali, tutte le varie teorie della crisi, e permette di non cadere nella condanna rettorica".

Unlike Zolla, according to Elena Croce's ideas, knowledge was not exclusively meant as a personal and spiritual path. The intention to renew the Italian cultural *milieu* was to be intended as a restoration of the humanistic tradition and, in order to achieve that, i.e. the political and social redemption of the nation, the country needed a new elite of knowledge and art, aware of the faults of its epoch but free from its constraints. The reason why Cesare Cases defined Elena Croce as a "levatrice di intellettuali" is that she gave the opportunity to participate to her initiatives to

many young thinkers and intellectuals, who often brought fresh and international air to the Italian *milieu*.

The involvement of Zolla in *Lo Spettatore Italiano* - although when it was winding down - is therefore perfectly explained by the beliefs and ideas of Elena Croce, who recognized in the writer from Turin a young and brilliant intellectual who had escaped conformism. Zolla was worthy of being part of the desired elite that, in her intentions, should have promoted the moral and cultural redemption of the nation. Once in Rome, relying on the friendship and the esteem of intellectuals like Elena Croce and Pietro Citati, Zolla first settled in via del Babuino, not far from Roberto "Bobi" Bazlen (1902 - 1965). The latter was an eccentric intellectual, with a tremendous literary and cultural qualities, who almost did not write anything. He lived in via Margutta and Zolla established with him a relationship of esteem and collaboration. Roberto Calasso - one of Zolla's students, in his youth - remembers having known him personally "nel '60, assieme a Elémire Zolla e Cristina Campo, che quel giorno doveva portargli le bozze delle poesie di W. C. Williams".<sup>61</sup> Zolla himself mentioned:

"Bazlen non l'ho conosciuto negli ambienti universitari. Anzi, guai ad accostarlo all'università: lui la disprezzava. Era un vecchio signore che abitava in una stanzuccia dietro casa mia, quando vivevo in via del Babuino a Roma. Era un personaggio da frequentare, assolutamente. Aveva estratto l'essenza da quel turbine di incontri e di scontri che poteva essere la società triestina. [...] Era perfettamente libero. E quindi valeva la pena ogni tanto andarlo a visitare, sentire di quali letture parlava, quali accostamenti inediti poteva evocare. Un giorno portai il giovane Roberto Calasso a trovarlo e, da allora, prese forma la casa editrice che forse valeva la pena di istituire: Adelphi"<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> F. Marcoaldi, *Bobi Bazlen - Roberto Calasso*, Repubblica, 25 marzo 1997.

<sup>62</sup> A. Mezzena Lona, *Elémire Zolla: parole di luce ritrovate*, op. cit..

It is worth mentioning that it was Bazlen who introduced a young collaborator to Luciano Foà (1915 - 2005). This *enfant prodige* had had between his mentors Mario Praz (1896 – 1982) and Zolla himself. His name was Roberto Calasso. In 1967 he left Rome for Milan, where he would have become editor-in-chief and author of the publishing house Adelphi, born between 1962 and 1963 thanks to the financial support of Roberto Olivetti and the Zevi family, with the aim of creating an editorial hub committed to the publication of titles and authors that were mostly ignored in Italy, where almost every cultural dynamic was subject to political and cultural polarization. Calasso - as Leonardo Luccone recalled on *Il Foglio* - “compiva ventuno anni proprio il giorno in cui venne reso partecipe del progetto” della Adelphi, mentre si trovava “a Bracciano durante una festa di Ernst Bernhard, in una bella serata del maggio.<sup>63</sup> From via del Babuino Zolla first moved to an apartment in via Pannini, in Prati district, then in Piazza Sant'Anselmo, a secluded and verdant corner on the Aventino, right behind the homonymous abbey, in the same pension where Cristina Campo (pen name for Vittoria Guerrini) was living. The two would have been partner until 1977, when she passed away<sup>64</sup>. Their two rooms were on the same floor: she had number nine, he took the twenty-five and from his window he could see “un groviglio di vecchi giardini arruffati, ombrosi”, according to the description of the view made by Cristina Campo. In 1965, after her father's death, she had chosen to move to that pension also because of its proximity to the Benedictine abbey where the Gregorian chant was regularly sung. When even in Sant'Anselmo

---

<sup>63</sup> L. Luccone, *L'uomo scritto dagli altri*, *Il Foglio*, 17 marzo 2007.

<sup>64</sup> Cristina Campo was a talented and eccentric writer. She was deeply interested in the work of Simone Weil, as well as Zolla, and was one of the translators of Emily Dickinson's poems. Physical and spiritual ailments influenced her life and her writings. Most of her works were published after her passing, as in the case of *Gli imperdonabili* (1987). During her life, in fact, she only published a small book of poems (*Passo d'addio*, 1956), some articles and essays (*Fiaba e mistero e altre note*, 1962; *Il flauto e il tappeto*, 1971).



the mass switched to the post-conciliar liturgy, Cristina Campo finally attended the Russicum - founded in 1929 by Pius XI - where the Byzantine rite was still performed<sup>65</sup>. Meanwhile, Zolla's academic career proceeded successfully. He became professor and in 1960 started working as professor of Anglo-American Language and Literature at the first University of Rome, also thanks to the recommendation of Mario Praz, who was interested in his essays on Anglo-American literature appeared on *Lo Spettatore Italiano*. Zolla later said about Praz:

“L'avevo conosciuto quando dimorava nel palazzo della marchesa Ricci in via Giulia, in un museo piuttosto che in una casa; vi aveva raccolto i mobili, i libri, i ninnoli di una vita: uno Stato normale avrebbe fermato quella creazione meravigliosa, imponendo di non scalfirla. [...] Ormai quel suo capolavoro sopravvive soltanto nella memoria di chi lo conobbe. Era un fiorentino, Praz, con le qualità e le malvagità che vanno di conserva.”<sup>66</sup>

In the eternal city, Zolla knew people who were crucial to his life path, especially intellectuals from the academic and literary world. Still, however, he remained loyal to himself and refused partisanship and membership in groups, choosing to be "apolitical" in a period of Italian and Western history that was instead deeply politicized and ideologized:

“Sono stato sempre alieno dalle imposizioni marxiste o fasciste, la mia mente ha spaziato senza impedimenti. Perciò da sempre sono vissuto nell'orizzonte che oggi giorno ci circonda in maniera nitida e visibile. Dice René Clair: il chiavistello del futuro garantito dal marxismo è saltato, il tempo ci è restituito, profondo

---

<sup>65</sup> C. Simon, *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia*, Pont. Istituto Orientale, Roma, 2009.

<sup>66</sup> E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente*, Marsilio, Venezia 1995, p. 116.

e profuso, senza segnaletica coatta. L'immersione nel passato, l'amore dell'arcaico non sono più l'obbrobrio che sembrarono, bensì occasione di libertà. Il futuro si dilata in enigma, in possibilità sconfinata. La vita torna perciò alle sue dimensioni proprie, che sono enormi, esplorabili senza posa e tuttavia, aggiungo, strutturate da archetipi eterni<sup>67</sup>

As already mentioned, a year later after having moved to Rome, Zolla married the writer Maria Luisa Spaziani, whom she had met in Turin. In a few years, the two would have broken up, as Spaziani recalled after Zolla's passing, tracing the contours of a magic aura: "Per un primo segretissimo e "illegale" viaggio di nozze, o semplicemente vacanza in Val d'Aosta, a Sant'Anselmo [...] scendemmo a una certa locanda Miravalle. Ci diedero una camera d'angolo con balconcino di legno e gerani. Dodici anni dopo ci eravamo trasferiti a Roma ed eravamo sposati da circa un anno. Nell'agosto del 1959 io facevo una breve vacanza da sola presso alcuni amici a Saint - Vincent quando durante una gita la macchina capitò a Sant'Anselmo. Perché non rivedere quell'indimenticabile locanda? Il prato era sconvolto, pieno di detriti, ferraglie e camioncini e benché la cosa sembri inventata e surreale, la ruspa aveva aspettato l'esatto momento del mio arrivo per avventarsi contro il nostro balcone dei gerani e stritolarlo con uno schianto secco in una nuvola di polvere. Di ritorno a Roma trovai Elémire cambiato. Era maturata in lui una crisi latente che in modo approssimativo alcuni dissero "mistica" e che comunque doveva ridimensionare o distruggere quasi tutte le premesse culturali, letterarie e morali della nostra giovinezza. L'albergo-convento dell'Aventino che ospitò per anni la sua nuova fase di pensiero e di vita si chiama Sant'Anselmo."<sup>68</sup>

After his involvement in *Lo spettatore italiano*, Zolla worked in the editorial board of *Tempo Presente*, where he was invited by Nicola

---

<sup>67</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti. op. cit.*, p. 58.

<sup>68</sup> M.L. Spaziani, *Il ricordo, op.cit.*

Chiaromonte (1905 - 1972), whom he had known during the participation to Premio Strega<sup>69</sup>. *Tempo Presente*, founded and directed by Chiaromonte together with Ignazio Silone<sup>70</sup> (1900 - 1978) in 1956, hosted articles and contributions of great value and it is worth a more in depth insight, also because it had a certain relevance within Zolla's professional and intellectual experience. The journal was published monthly for twelve years until 1968 by Stefano De Luca - son and heir of Luigi, an intellectual who had

---

<sup>69</sup> Nicola Chiaromonte was a young anti-Fascist and fought in the Spanish civil war. He later realized that Communism was a totalitarian ideology and distanced himself from anti-Fascism (N. Chiaromonte, *Nota sulla civiltà e le utopie*, in *Solaria*, Anno VIII, n. 4-5 1933, pp. 16-17). He fled to France in 1934 and was close to the group Giustizia e Libertà but soon sided with Andrea Caffi and other "novatori" because he thought that the anti-Fascism of Rosselli was too narrow and that it was lacking a pars construens in order to "contribuire in modo positivo al rinnovamento della tradizione socialista." (A. Caffi, *Scritti politici*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, p. 162). After having lived in Tolouse and Algeri - where he became friend with Camus - Chiaromonte moved to New York, where he wrote on *L'Italia libera*, *Partisan Review* and *Politics*. In 1953 he returned to Rome and collaborated with *Il Mondo*, *Nuovi Argomenti* and was the author of *La Tirannia*, a writing appeared on *Tempo Presente* that denounced the atomization and the alienation of modern existence. Distinguished authors like Hannah Arendt, Albert Camus and Hans Magnus Enzensberger had their say on the pages of *Tempo Presente*.

<sup>70</sup> In his youth Ignazio Silone was a socialist - member of the Unione giovanile Socialista - during the ages of the controversy between the maximalism of authors like Menotti Serrati and the reformism of Turati and Treves. Silone participated to the creation of the Communist Party of Italy and knew Lenin personally. Imprisoned by the Fascist regime in 1922, he first moved to Berlin, then in Spain and was later arrested in Paris in 1925 and brought back to Italy. During those years he felt disappointed by the methods of Communist Party of Italy and its intolerance. (I. Montanelli, *I protagonisti*, Rizzoli, Milano, 1976). During WWII he moved to Zurich and became a leading figure of Italian anti-Fascism abroad, but never sided with Communism, defined by him as Red Fascism. After the war, he expressed liberal - socialist positions and defined himself a "cristiano senza Chiesa", criticizing the involvement of the Church in the dynamics of Italian politics. See I. Silone *Apparati di partito e partitocrazia - Un dibattito a Rodi*, in *Tempo Presente*, anno III, 11/1958, pp. 57 - 65.

been active in Rome in the interwar period - “nonostante avesse poco più di mille abbonati, una scarsa distribuzione nelle edicole e nessun sostegno dall’industria culturale”<sup>71</sup>. The funds needed for its existence came from the Congress for cultural freedom, supported by the Ford Foundation. Vittorio Libera and Cesare Vivaldi (1925-1999) were at the head of the editorial office, while Mrs. Nicoletta Coppini was in charge of the secretariat. Far from the political and ideological polarization that characterized the Italian cultural debate since the Second World War, *Tempo Presente* proposed itself as a non – partisan observer from its cover, where it reads: “Tempo Presente è una rivista internazionale di informazione e discussione fondata sul principio della libertà di critica. Essa intende promuovere il riesame dei modi di pensare correnti mettendoli a confronto con la realtà del mondo attuale.”. The underlying idea of *Tempo Presente* appears to be clear and mainly based on the critique against the sterile dialectics of the Italian cultural *milieu*, like that between centrists and leftists, considered unable to account for the complexity of mass society and its dynamics. Chiaromonte and Silone wanted *Tempo Presente* to be something different than anything that was already existent in the Italian cultural debate. At least two choices were necessary in order to achieve that goal. The first was that of hosting articles written by international authors and the second was to respect an absolute freedom of critique, avoiding any ideological choice and keeping distance from any pre-established positions or partisanship. The list of authors and articles appeared in the journal is the proof of the actual pursuit of this goal. Prestigious and international authors with various ideas wrote on the pages of *Tempo Presente* since the first issue of 1956, which was enriched by the words of Alberto Moravia, Isaiah Berlin, Leonardo Sciascia, Mauro Calamandrei

---

<sup>71</sup> T.E. Frosini, *Tempo presente: un’acropoli culturale*, in *Tempo Presente Antologia 1956 – 1968. Gli scritti più significativi di una rivista simbolo*, Liberal libri, Firenze, 1998, p. XII.

(*Questione negra negli Stati Uniti*) and Albert Camus (*La donna adultera*, translated by Natalia Ginzburg). Among many others, Gustaw Herling's writings (1919-2000) were published on its pages. He was a Polish refugee and warned no to return to his country - controlled by the Soviet Union following - because of his report of the concentration camp universe. Herling regained his freedom of speech through *Tempo Presente*, which became one of the cultural hubs for all those who refused to be involved in the rigid ideological opposition of that time. Among the many names that found space during the long years of *Tempo Presente*, it is worth remembering at least some of them, also to take cognizance of the great value of its contents, as well as their internationality and variety. Among the essays and in the reviews, there were a very young Alberto Arbasino, Luciano Codignola and Juan Rodolfo Wilcock, a talented Argentine writer who was one of the acquaintances of Zolla and Cristina Campo during the years spent together in Rome. As for the Italian poetry, it is worth mentioning the names of Giorgio Caproni, Maria Luisa Spaziani, Giovanni Arpino, Mario Luzi, Giuseppe Ungaretti, Vittorio Sereni and Elsa Morante are particularly evident. Many authors contributed to give *Tempo Presente* an international dimension, such as Jorge Luis Borges, Hans Magnus Enzensberger, Paul Celan, Robert Penn Warren, Joan Vinyol, Boris Pasternak and Costantino Kavafis. A lot of prose writings was hosted: Zolla, Leonardo Sciascia, Italo Calvino, Goffredo Parise, Heinrich Boll, Raffaele La Capria. Furthermore, remarkable works of prominent figures enriched many issues, such as those of Hannah Arendt (*What is Authority*), Jean-Paul Sartre, Theodor W. Adorno, W.H. Auden, Bertrand Russell, Giorgio de Santillana (1902 - 1974) - historian and teacher at MIT who was part of the Zolla cultural circle, as it will emerge from the next pages - as well as personalities such as Cristina Campo, Elio Vittorini, Elena Croce and Pietro Citati.

It is self-evident that the collaboration with *Tempo Presente* was extremely significant for Zolla and affected his professional experience, both on a personal level – helping him in the establishment of important human and professional relationship - and intellectual. He began to experience a growing separation between his inner world and the what was outside of it, the society that was becoming the target of his harsh critique (§ 3). In the early years in Rome, however, his collaborations were many more than those with *Lo Spettatore Italiano* and *Tempo Presente*. His name quickly emerged as one among those deserving attention, so that numerous magazines chose to host his writings. It is worth mentioning just a few of them: *Nuova Antologia*, *Il pensiero critico*, *Studi Americani*, *Elsinore*, *Il Punto*, *La Fiera Letteraria*, *Il Mondo* and some daily newspapers like *Telesera*, *Il Giornale d'Italia*, *Il Messaggero* and *La Nazione* from Florence. His collaboration with *Elsinore* was probably second only to that with *Tempo Presente*, in terms of participation and involvement. Despite a modest run, *Elsinore* was able to find itself a significant space among high culture magazines of the early sixties, hosting literary and philosophical contributions for the most. A lot of prestigious authors wrote on its pages, like Corrado Alvaro, Giuseppe Berto, Jorge Borges, Cristina Campo, Giorgio Caproni, Emilio Cecchi, Elena Croce, Federico Fellini, Nataliza Ginzburg, Mario Luzi, Dacia Maraini, Camillo Sbarbaro, Vittorio Sereni, Giovanni Spadolini, Maria Luisa Spaziani and Giorgio Vigolo. The direction of the editorial board was in the hands of Giuseppe Barillà, Luigi Piredda and Gaspare Barbiellini - Amidei. The latter, undoubtedly the best-known of the three, came from *Il Secolo d'Italia*, where he was editor-in-chief, and had won the Marzotto Award thanks to an article published on *Il Giornale d'Italia*. His relationship with Zolla and Campo was rather good and, in the role of cultural organizer, he was one of the members of the intellectual cenacle of which Zolla was a member, although marginal to pure intellectual and speculative aspects. Barbiellini

recalled that, during the intense yet short experience of Elsinore, in addition to his contributions, Zolla acted as a valuable talent scout – it would have been very typical of him – and suggested “I nomi e i titoli più belli”. “In piazza Vittorio” Barbiellini recalls “cercammo la copertina di Elsinore. Quella che avremmo potuto dire alchemica, perché Zolla ci mise oro che allora era proibito fabbricare. Pubblicammo Marius Schneider e Maria Zambrano e poi tutti quegli “imperdonabili” che Cristina Campo, scrittrice quasi mai citata eppure assai saccheggiate, teneva nella biblioteca del suo cuore. E anche la Campo era assai vicina al lavoro di Elsinore...Ci consentì di non avere paura di esaltare nella nostra rivista gli intelligenti, anche quando si chiamavano Gottfried Benn o Ezra Pound.”<sup>72</sup>. We are highlighting that Zolla established strong ties within the Roman *milieu*. This would not have been easy for anybody, especially for a young and penniless writer who had just moved to Rome from Turin. This was even more noteworthy if we consider that he did not take any position in the ideological polarization of those years, nor he meant to be enrolled in any group or party.

Besides his skill, the personal bond with Cristina Campo helped him quite a bit. Despite a difficult and lonely character – her life, wrote Ceronetti, was an “umbratile, filtrato viaggio nell’esistenza” - she found herself in a network of intellectual relationships that originated in Florence, where she was friend with Mario Luzi and Leone Traverso, a well known germanist who had been also her partner. When she moved to Rome, in 1955 – just after her father Guido obtained the direction of the Conservatorio di Santa Cecilia - she built up quite quickly a network of her own. While the Italian cultural debate was occupied by political themes and poetry was polarized between social commitment and avant-garde, Campo's personal research was aimed at reaching a qualitative peak. Her interest in spiritual

---

<sup>72</sup> L. Lanna, *Il fascista libertario*, Sperling & Kupfer, Milano, 2011, p. 17 – 18.

and aesthetic values put her out of the dominant *milieu*, thus gaining the sympathy of several intellectuals and artists, probably also because of the psychophysical fragility that contributed to her fascinating and mysterious figure. There were nevertheless misunderstandings due to her intransigent intellect, such as that with the writer Anna Banti, director of a magazine called *Paragone* that hosted both Zolla's and Campo's articles. Their union was undoubtedly fertile both on a spiritual and professional level. They shared the same contempt for progressive culture, modernity and to mass society, against which they assumed attitudes of radical extraneousness and criticism. Although in different ways, they both proposed the restoration of spiritual and metaphysical dimension. This is how Zolla remembers his encounter with Campo and the nature of their relationship:

“La conobbi a Roma, nel 1958; si stabilì uno strano rapporto. In realtà ci si sentì perfettamente uniti, ma si finse di non esserlo. Le nostre letture erano diverse, in certo modo contrastanti, si diede per scontato che ci dividessero spazi mentali vastissimi. Poi ci si guardò con serietà maggiore, si lasciarono cadere le suggestioni che ci separavano, e fu quasi istantanea la decisione di convivere.”

Campo and Zolla knew each other thanks to Maria Luisa Spaziani, whom Cristina attended during the early years of her stay in Rome. At the end of the 1950s, when she was already collaborating with several magazines - *Approdo*, *Letteratura*, *Il Mondo*, *Paragone*, *Il Punto*, *Stagione* - Campo got a contract with the editorial staff of Rai and started writing scripts, adapting books and literary works for the radio. On her proposal Zolla became co-author of the writings. Cristina Campo wrote about him to her close friend Margherita Pieracci. Along with her, known as Mita, she later translated Simone Weil's *La Grecia e le*



*intuizioni precristiane*.<sup>73</sup> This is what Campo confessed her about Zolla:

“Ho avuto solo qualche colloquio umano [...] con Elémir[e] Zolla [...]. Non posso dire molto di lui, ma dopo il saggio su «Tempo Presente» mi sembra di poter rischiare – puntare molto su quest’uomo, intendo. [...] Si è preparato per lunghi anni, con un’ascesi indefettibile [...], ed ora è una spada lucida, di nobile metallo. Credo di averlo incontrato al momento giusto – sulla via di ritorno al mio centro, dopo due anni di viaggio (necessari). Ma Z[olla] di viaggi non ha avuto bisogno: aveva l’attenzione. [...] La sua intransigenza è un miracolo che mi basta; è il solo che non abbia ceduto, che l’ipnosi del costume non abbia mai attaccato. (E non ha fede, ch’io sappia, né altra dottrina che non sia il culto della verità)”<sup>3</sup>.

Their relationship was based on mutual admiration and on spiritual and intellectual complicity. According to Campo's letters and to the testimonies of the people close to her, she clearly had great affection for the partner - “l’altro angelo”, “la mia colonna” – together with a deep intellectual and mental complicity. Campo wrote to his friend and publisher Vanni Scheiwiller (1934 - 1999): “Di E. Zolla posso dirle che oltre ad un’abbagliante intelligenza – di gran lunga la più notevole che abbia incontrato nella nostra generazione – possiede qualche cosa di ancor più raro nella stessa: un alto e indefettibile stile morale”. Both warm feelings and admiration were reciprocated by Zolla, who emphasized the exceptionality of his partner’s work after her loss. A friend remembers: “Zolla l’apprezzava moltissimo, più di quanto lei sapesse [...]. Ricordo che un giorno, mentre gli raccontavo che avevo letto un testo di Cristina e cercavo la definizione del suo stile, lui si è fermato e ha detto: “La definizione è: perfetto. Cristina è lo stilista più importante di questo mezzo secolo italiano”. Perhaps it could not have been otherwise: only an

---

<sup>73</sup> S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino, 1963.

actual interplay of intellectual interests and spiritual visions would have satisfied two complex personalities such as those of Campo and Zolla. The outcome of both their works, at least during the Sixties, is there to prove it. The path of the two intellectuals during those years reached full depth and there is little doubt that the intellectual and spiritual sharing between them played an important part in the process. On this very aspect, Pietro Quotati asserted that Campo helped Zolla to give order and systematization to his reflections. He "aveva una mente vasta, piena di recessi e di labirinti, ma non formata. La forma gli mancava: intendo l' unità intellettuale e psicologica, l' architettura dei sentimenti e dei pensieri, il rigore delle linee e dei volumi spirituali. Così non ha mai saputo scrivere con eleganza e precisione: scrisse con esattezza solo durante alcuni anni, quando la mano esatta di Cristina Campo diede un ordine interiore ed esteriore alla sua mente."<sup>74</sup>

They were two extraordinary individuals whose educational and cultural paths had been different and yet complementary: Zolla's was most academic and scholarly while that of Campo was rather heterodox and eccentric. It was a real *alchemical* relationship - borrowing from Zolla's vocabulary - in which the various cultural elements melted with contemplation and *eros*, giving birth to a long, intense and fertile union. It would go beyond the ambition of this work to deepen the subject and find out the nature and the extent of their reciprocal influences in the overall economy of their thought. It is therefore preferable to speak of a path based on some common canons, among which there are undoubtedly the contemplative ideal and the aesthetic research of a universal Being that stands above the antinomies of reality and the Becoming. Their starting points and cultural backgrounds were partially different, but their intellectual path turned out to be very

---

<sup>74</sup> P. Citati, *Così la sua mente senza strutture divorava il mondo intero*, Repubblica, 11 agosto, 2002.

similar at least for a time, that of their relationship, when Zolla and Campo proceeded almost in the same direction. As previously mentioned, Zolla and Campo were respected members of the intellectual cenacle they were actually part of. They were among the protagonists of a vibrant network of friendships and professional collaborations, an eccentric *milieu* that was not affiliated with politics, industrial or confessional interests.

This *milieu* populated by intellectuals, artists and scholars - *ex multis* Pietro Citati, Maria Luisa Spaziani, Mario Praz, Rodolfo Wilcock, Roberto Calasso and Guido Ceronetti, Attilio Bertolucci, Marius Schneider, Abraham Heschel – was focused on Tradition and was hostile to modern conformism and progressivism. There were however differences that proved the spontaneity of that intellectual cenacle arisen in Rome as a cultural elsewhere. On this subject, Pietro Citati recalls some differences between Zolla and Campo. First of all, while he was “calmo, posato, distaccato e impenetrabile, capace di uno sguardo glaciale sulla realtà ma anche di “una prodigiosa buffoneria”, Cristina Campo “era una creatura accesa, violenta, estrema [...]. Viveva tra i contrari, speranza e disperazione, passione e disprezzo, furia e dolcezza”. Their spirits, ideas and ambitions, though similar, were not really the same and so “Mentre Cristina Campo era dominata da un nitido e crudele senso della forma [...] la mente di Zolla non possedeva forma né architettura”. As observed by Margherita Pieracci Harwell: “pur condividendo nell’essenza e nella maggior parte dei dettagli la visione del mondo, C[ristina] e Zolla mantennero quella fedeltà di ciascuno dei due a se stesso che la Weil dichiara indispensabile all’amitié”. In the aforementioned article by Pietro Citati, a common friend of both, their relationship is described as an unicum in their all life. Cristina Campo:

“si sacrificava per lui: lo pettinava, lo profumava, metteva aromi nella sua stanza, eliminava i dolori, gli dava ogni giorno

centocinquanta grammi di carne cruda (che egli aborrisce) dissimulata nel limone, nel burro e nelle sardine. Era la prima volta, credo, che Zolla conosceva la dedizione, e pensò che vivere fosse un dono possibile e piacevole. Così cominciò la loro esistenza comune. Dapprima sulle due opposte rive del Tevere, divisi dai boati che ogni domenica prorompevano dal Foro Italico: poi in due stanze della Pensione Sant' Anselmo, dove Cristina Campo abitava una camera nitida come quella di Emily Dickinson e Zolla il covo di un gatto disordinato; infine in un bell' appartamento sulla piazza Sant' Anselmo, con finestre da cui si vedevano gli alberi dorati dall' autunno, bambini che correvano su piccole biciclette rosse, e i monaci della grande abbazia, dalla quale entrambi (anche lui, che apparteneva a tutte e a nessuna religione) si sentivano protetti, Erano molto dissimili. Mentre Cristina Campo era dominata da un nitido e crudele senso della forma, che ricordava gli artisti toscani del Quattrocento, la mente di Zolla non possedeva forma né architettura. Era uno spirito di fuga. Lei correggeva i suoi libri: lui li rifaceva, aggiungeva qui una divagazione, là un nuovo inizio, e lei scherzando si dichiarava disperata. L' amore li avvicinò a metà strada. Sebbene Cristina Campo adorasse lo strano anglo-franco-italiano dagli occhi splendidi, la sua passione più profonda andava a un terribile rivale, il Cristo. Zolla non sapeva né poteva concedersi totalmente: c' era sempre un limite, una barriera, dietro la quale si rifugiava senza saperlo e volerlo. In quegli anni entrambi combattevano la riforma liturgica del Concilio Vaticano e di Paolo VI, difendendo il Canto Gregoriano e i vecchi riti. Curavano amorosamente una grande tradizione religiosa, che rischiava di essere gettata via, nel cesto di rifiuti della storia. Monache ribelli o smonacate venivano a trovare Cristina Campo. Parlavano fittamente, forse complottavano. Ho sempre immaginato che un giorno, attraverso gallerie e cunicoli segreti, alla testa del suo piccolo esercito di suore, Cristina Campo sarebbe giunta nel cuore di San Pietro. Come una antica sacerdotessa guerriera,

avrebbe sconfitto gli svizzeri, detronizzato Paolo VI, deportandolo nei monti vicino a Subiaco. Sul soglio pontificio sarebbe salito Elémire I. Mi sarebbe piaciuto moltissimo scorgerlo affacciato alla finestra del palazzo pontificio, parlare urbi et orbi in greco e in latino, con la nobiltà di gesto che egli solo possedeva. Prima di essere rovesciato da una congiura, avrebbe imposto un cattolicesimo alchemico-taoista-buddhista: non troppo diverso dal cattolicesimo esoterico, professato nel tardo sedicesimo secolo dal cardinale Alessandro Farnese e dalla sua corte. L' amore tra Cristina Campo e Zolla era intenso e arduo. Non so chi abbia detto che Zolla fu un "mostro". Non lo fu affatto. Negli ultimi anni di vita, quando la sua ricerca mistica giunse all' estremo, grandioso disastro (Cristo non rispondeva, i riti non davano quiete), Cristina Campo raggiunse una profondità che prima non aveva toccato. Non aveva mai scritto testi belli come Sensi soprannaturali, così remoto dalla scrittura leggera e fragile dei suoi inizi fiorentini. Ma diventò una cattolica fanatica: scrisse la prefazione a un libro di Simone Weil, alla quale doveva quasi tutte le sue ispirazioni, condannandola con la violenza spietata dell' Inquisitrice. Ora, Zolla non fu mai fanatico: mentre difendeva le tradizioni cattoliche, si riservava la libertà di perdersi nel corpo vivente di tutte le religioni.”<sup>75</sup>

This vivid description *sine ira et studio* by Citati has to be integrated with some critic observations on the relationship between Zolla and Campo, like those emerging from *Cristina Campo, o l'ambiguità della Tradizione*<sup>76</sup> by Francesco Ricossa, according to which Elémire Zolla – accused of gnosticism by catholic ultratraditionalism – spread a dangerous kind of esotericism through to her friends and her many connections. Some controversial anecdotes are reported in *Belinda e il mostro* by

---

<sup>75</sup> P. Citati, *Così la sua mente senza strutture divorava il mondo intero*, Repubblica, 11 agosto, 2002.

<sup>76</sup> F. Ricossa, *Cristina Campo, o l'ambiguità della Tradizione*, Sodalitium, Verrua Savoia, 2005.

Cristina De Stefano, published in 2002 by Adelphi – a detailed intellectual biography of Cristina Campo rich of direct testimonies. Zolla “silenziosamente si rammaricò”<sup>77</sup> of the book, since it contains some words of harsh criticism against him and his behaviour towards Cristina Campo. Their involvement in the roman cultural *milieu* always remained far from politics and political parties, distant from the ideological polarization arising in the 60's since they both rejected partisanship and modern ideologies. Zolla was always careful not to get tangled within any dense and binding network, in order to preserve his own intellectual independence, always free from external constraints. In the article *Esclusi dal giro*, writer and journalist Luigi Compagnone made a sketch of this personal condition of Zolla, who was well acquainted with the roman cultural milieu but never bound to the pervasive political power that especially during those years was able to reach almost every intellectual and publisher. Compagnone describes the roman house where Zolla lived and what emerges from his vivid sketch is a shelter separated from the *saeculum*, as if it was a metaphor of his interiority freed from the tyranny of contingency and anti-transcendent modernity:

“Ma come di lì a poco fui entrato nella casa, subito m'accorsi d'essere venuto in un territorio a sé stante, in uno spazio dove qualcosa impediva alla volgarità la pur minima intrusione. Una casa di poche stanze [...] povera, sì, ma come si può dirlo della cella di un monaco [...] il tavolo e il mobile, il letto e qualche quadro alla parete, i libri sul comodino, le carte con gli appunti [...] la profonda grazia spirituale del padrone di casa aveva trasformato gli oggetti, le pareti, la casa, a sua immagine e somiglianza”.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> E. Zolla, *Il conoscitore*, op. cit., p. 57. Cfr. C. De Stefano, *Belinda e il mostro: vita segreta di Cristina Campo*, Adelphi, Milano, 2002.

<sup>78</sup> L. Compagnone, *Esclusi dal giro*, in *Il Mattino*, anno LXXII.

Grazia Marchianò pointed out the sober elegance that characterized Zolla's life and his personal and professional relationships. On one hand he never let the modern world seize him and progressively withdrew from it – especially from the mid 70's – and on the other hand he never rushed away from it because he was able to preserve his interiority while being *within* the modern world, cultivating the traditional knowledge that protected his intellectual independence from the clutches of mass society: “Gli inviti a cena in casa di letterati e amici erano stati inizialmente un'abitudine concessa a se stesso e a chi l'accompagnava, con distaccato piacere. In quegli interni romani di trasandata bellezza, una vena salottiera, il gusto tutto inglese della conversazione sotto tono spumeggiava in battute fulminee, e non c'era argomento sul quale le posizioni degli interlocutori non venissero arpionate con una consumatissima destrezza dialettica. Sapeva vincere con la noncuranza di chi avrebbe trovato sommamente triviale approfittare del disagio altrui, e i toni di una voce bellissima temprata nel sussurro e nella declamazione erano dosati come quelli di un cantore provetto. Vestito solitamente di scuro, indossava capi modesti non potendosi permettere niente di più di una bella cravatta, ma la minima trasandatezza o un minuto di ritardo agli appuntamenti erano aborriti quanto l'incostanza nelle relazioni di amicizia alle quali teneva moltissimo”.<sup>79</sup> In other words, his life was lived on a double level and the inner one was never overpowered by the worldly events, demands and temptations, as explained again by Grazia Marchianò: “Quanto più turbinosa era la ridda degli impegni quotidiani, tanto più sigillato e assorto era il tempo trascorso al tavolo di scrittura.”<sup>80</sup> During the years from 1959 to 1971 Zolla was very prolific: he wrote fourteen books and a large amount of articles for magazines and newspapers, not to mention many introductions and translations of works that were often

---

<sup>79</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 58.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 65.

little known or unpublished in Italy. *Eclisse dell'intellettuale*, published in 1959, was his first work of social critique – the first of an ideal tryptich – and its content is analyzed in the second and third chapter of this thesis. It was published by Bompiani, based in Milan, and not by Einaudi – which had published *Minuetto all'inferno* – because the latter would have hardly appreciated such an antiprogressive book. As correctly observed by Riccardo Chiaberge: “Il distacco di Zolla dall'officina Einaudi all'inizio degli anni Sessanta fu tacito ma ineluttabile. Tra lo sciamano dell'antimodernità e l'anima laico-marxista della casa editrice, crogiolo di quegli intellettuali idealisti, azionisti e gramsciani di cui Elémire aveva pronosticato l'eclisse, si era aperta un'incompatibilità radicale.”<sup>81</sup>

It should be noted that Zolla's tryptich of social critique conveys a deep analysis and a harsh sentence against modernity that is absolutely coherent with the overall meaning of Zolla's body of works. Although focused on other subjects, his works from the 70's are complementary to the previous ones and appear as a coherent evolution of his critique against modernity and mass society, which represent the starting point of a long initiatory path to a traditional and esoteric knowledge, a destination known as a *philosophia perennis* or natural mind. *Eclissi dell'intellettuale* was originally a radio broadcast produced by Rai and focused on different subjects: “Industria e letteratura”, “Erotica di massa”, “Le regressioni nella droga” e “La decadenza della persuasione”. The book, published by Bompiani, won the Crotone prize and enjoyed good fortune, being reprinted four times in a few months and translated in several languages. Zolla openly criticizes the culture industry, whose growth determined the disappearance of the humanist intellectuals as well as the metaphysics, who had been guardians of the traditional knowledge for centuries. What follows is Zolla's invitation to the reader to emancipate himself

---

<sup>81</sup> R. Chiaberge, *Ma lo struzzo non è un caimano*, Il Sole 24 ore, 30 aprile 2006;



from the evil logic of the culture industry, supreme expression of mass society that Zolla furiously attacks with strong hostility. Zolla chose as the book's incipit some words from San Nilo Abate and it reads "Colui che si disperde nella moltitudine ne torna crivellato di ferite". The books aroused an intense debate and its most negative critics were two well-known journalists as Valerio Riva (1929 – 2004) – member of the Gruppo 63 – and Beniamino Placido (1929 – 2010<sup>82</sup>. *Eclissi dell'intellettuale* and its content was seen as an open attack against the mass society and its cultural system. It was immediately clear that the work was not interpretable according to the prevailing and rigid dichotomy between conservatism and progressivism. As highlighted by Giuseppe Tedeschi, Zolla's merit was that of provoking and arousing an intense debate in the cultural *milieu* of the time, paving the way for a vast number of inquiries on subjects connected with the mass man and his relationship with society, culture and future<sup>83</sup>. A famous and influential intellectual like Eugenio Montale was able to realize the quality of Zolla's work and congratulated with him about *Eclisse dell'intellettuale* from the pages of *Corriere della Sera*. Later Zolla was involved by Montale in some cultural collaborations that we will explain in the following pages. He saw Zolla as: "uno stoico che onora la ragione umana e che sente la dignità della vita come un supremo bene. È un uomo che non si mette "al di sopra" della mischia, ma che vuol restare ad occhi aperti. E finché esisteranno uomini così fatti la partita non sarà del tutto perduta"<sup>84</sup>. Zolla denounces the evil nature of mass society, consumerism, commodification, fetishization and reification of existence, retrieving the ideas of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno expressed in *Dialettica dell'Illuminismo* (1947). There is no space left to the traditional and humanist intellectual within the modern society. He is even

---

<sup>82</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 62, nota 16.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 63, nota 18.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

dangerous since he doesn't belong to the modern *zeitgeist*: humanities and metaphysics have no reason to exist in the mass society. Many ideas asserted in *Dialettica dell'Illuminismo* can also be found in Zolla's works of social critique, as well as many similarities between Adorno's excursus and Zolla's observations on Sade and his ideas<sup>85</sup>.

Zolla's judgment on the conclusion of the Frankfurters will be shown in the following pages, but it is worth recalling that *Dialettica dell'illuminismo* conveys the idea of the totalitarianism inherent to mass society. The culture industry justifies the modern alienation and the reification of the individual. Adorno and Horkheimer assert that there has been an actual regression in the development of history, which has been moving in the opposite direction of what the Enlightenment had indicated, turning out into its contrary and giving birth to perverse and devastating effects on the individual. The two philosophers accuse the Enlightenment of having made individuals slaves of pure rationality, even if, according to the intentions, rationality was meant to free men from injustice and obscurantism. What originated from the ideas of the *philosophes* was instead the tyranny of rationality that made men victims of exploitation and manipulation by science. Technology, its main aftermath, originally intended as a means ended up becoming the purpose itself. The degeneration of the *raison raisonnante* produced a totalitarian society, dominated by an apparent kind of freedom which is false and extremely deceptive. The culture industry is the actual guardian of this society: it spreads its negative ideology – what would be defined in Marxian terms as ideological superstructure – and contributes to the functioning and the stability of its social and political institutions. As a consequence, culture becomes demeaned and massified, enslaved by a industry

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 58.

whose goal is pure profit, so that every cultural product – from books to paintings – increases in quantity. Cultural goods become status-symbols according to the laws of market and contribute to the loss of meaning of the artistic creation. The latter, according to Zolla, slowly disappears because it has its origin in metaphysics, which does no longer belong the modern cultural background. Adorno and Horkheimer pointed out on that: “L’intera *praxis* dell’industria culturale non fa che applicare la motivazione del profitto agli autonomi prodotti dello spirito... L’autonomia delle opere d’arte, che, è vero, non è quasi mai esistita in maniera pura ed è sempre stata improntata dalla ricerca dell’effetto, si vede al limite abolita dall’industria culturale. Non bisogna accusare di questo una consapevole volontà dei suoi promotori... sarebbe necessario semmai far derivare il fenomeno dall’economia, dalla ricerca di nuove possibilità di far fruttare il capitale nei paesi molto industrializzati... La cultura che, conforme al suo senso, non solo obbediva agli uomini ma continuava anche a protestare contro la condizione di sclerosi nella quale essi vivono e, in tal modo, è per la sua assimilazione totale agli uomini, faceva ad essi onore, oggi si trova invece integrata alla condizione di sclerosi; così contribuisce ad avvilitare gli uomini ancora di più. Le produzioni dello spirito nello stile dell’industria culturale non sono, ormai, *anche* delle merci, ma lo sono integralmente”<sup>86</sup>. In 1964 Zolla published an article on Elsinore which is crucial in order to understand his idea of the Frankfurters. We will deepen this aspect ahead in the thesis, but we can first read on *Adorno fra metacritica e metafisica*:

“Adorno adotta un metodo invincibile [...] non prospetta un punto di vista di contro a un altro, ma critica il porsi d’un punto di vista in genere. La sua forza sta nel non concedersi mai punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell’avversario, nell’adottare il sistema che ne promana dimostrandone o l’interna

---

<sup>86</sup> S. Guglielmino, *op. cit.*, p. I / 272.

contraddittorietà o l'inconciliabilità con la concretezza. [...] Questo metodo della negatività assoluta si potrebbe chiamare parassitismo filosofico, né il termine ha di necessità un tono deprecatorio, essendo noto che il mondo vegetale è parassita della terra, come l'animale del vegetale, come l'uomo degli altri parassiti (d'altra parte la macchina, parassita dell'uomo, sta vendicando piante e bestie"<sup>87</sup>.

Zolla agrees with their *pars destruens* - i.e. the radical critique against mass society and the Enlightenment – but objects that they show no *pars construens*, which according to him could only be a return to a Traditional and perennial knowledge. In other words, what he rejects is the Frankfurters' method of negative dialectics. They don't admit the existence of any principle or truth that is beyond rationality and pure dialectics, of anything that is immutable and metaphysical to which human life could rely on. According to Zolla, this is the perennial Tradition, the keystone of his whole thought that is source and the eternal recurrence of any entity. This idea of Tradition is already shown in *Eclissi dell'intellettuale*, the book that made Zolla emerge as a fierce critic of the dominant thought and got him the hostility of the progressive intellectuals, as well as a relevant amount of admirers. The literary success of *Minuetto all'inferno* was finally overcome by the fame as antimodern polemicist that came after the beginning of his attack against the cultural establishment, conducted through sharp and irreverent strokes. *Eclissi dell'intellettuale* was followed by *Volgarità e dolore* (1962), his second accusation against modernity whose contents and tones were still far from those of *Che cos'è la Tradizione* (1971), when he reached the peak of his critique. *Volgarità e dolore* shows continuity with the subject of his previous work and focuses his attention on the noxious consequences that derive from the eclipse of the Traditional knowledge and the choice of a

---

<sup>87</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., pp. 60-61.

fragmented and contingent knowledge. Among them – according to Zolla – there are the dissolution of authority, roles and liturgies, the disruptive force of youth’s increasing demands, the overlapping between the the roles of the olds and the youngs, and parent’s renunciation of their educational function which leaves large spaces to the pervasive power of mass society. The education – which is the first and most natural initiatory process – appears today replaced by an anomic and atomizing socialization. In *Volgarità e dolore* he finally denounces the voluntarism, the vulgar and modern idea according to which will is enough to improve the world. On the contrary, “non basta conoscere le regole per poterle immediatamente applicare attraverso la volontà. Occorre l’esercizio intellettuale.”<sup>88</sup> In 1964 *Storia del fantasticare* was published. It is less polemical than the previous works but nevertheless it is meaningful. Zolla analyzes the phenomenology of the “stato fantastico” and its outcomes in modern literatures and *avant-gardes*, especially focusing on Kafka, Pasternak and Joyce. The latter is seen as a the bad master of the *reverie*. Kafka is “colui che di fatto ci ha aiutato come nessuno a individuare i moderni travestimenti di Satana” while Joyce’s work embodies “l’apoteosi del fantasticare”<sup>89</sup>. Pasternak and his *Il dottor Zivago* are analyzed with accuracy and Zolla’s reflections appeared on *Cinque tesi sul dottor Zivago* and several other articles. It is worth mentioning that Zolla had already criticized Joyce’s work in 1952 on *Joyce e la moderna apocalisse*, when *Ulysess* had not yet been published in Italian (it appeared in 1960 thanks to Mondadori). Zolla sees the *reverie* as a danger because it has an hallucinatory effect on the human mind and therefore – as observed by Hervé Cavallera - “occorre che alle immagini che

---

<sup>88</sup> H. Cavallera, *La luce delle idee*, Le Lettere, Firenze, 2011, p. 21.

<sup>89</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 64.

vengono alla mente si imponga un movimento celere per evitare l'incartamento"<sup>90</sup>.

*Storia del fantasticare* is a long journey through the European literature – the spleen, Goethe's masterpieces, French and Russian reveries – and its centuries, going back to reveries of a universal charity belonging to the mass Christianity, willing to reach a compromise with the *saeculum*. Zolla points out that the reverie should be replaced by the good imagination, source of ideas and images that is guided by the intellect – the faculty that man obliterated and replaced with the *raison raissonante* – through that men has access to the traditional knowledge. "Si tratta di vedere con nettezza e con animo quieto" explains Cavallera "E la quiete è la bontà stessa. Mentre si corre verso la contestazione e l'individualismo, Elémire Zolla propone l'immagine del saggio che osserva e legge con animo distaccato il turbinio delle fallaci cose del mondo"<sup>91</sup>. Between *Eclissi dell'intellettuale* and *Storia del fantasticare* other important works were published, such as *I moralisti moderni* (1960), *La psicanalisi* (1960), *Le origini del trascendentalismo* (1963) and *I mistici dell'Occidente* (1963), which shows again the extraordinary prolificacy of Zolla in that period. The anthology on psychoanalysis, published by Garzanti, is made of two different parts (*La psicanalisi come scienza esatta e come critica* and *La psicanalisi come filosofia morale*) and offers a large selection of writings by K. Abraham, T.W. Adorno, J.M. Enneis, O. Fenichel, S. Ferenczi, E. Freeman Sharpe, S. Freud, C.G. Jung, H. Marcuse, J.L. Moreno, T. Reik, M.A. Séchehaye. Zolla's critique of psychoanalysis will be shown in the following pages, but it is worth anticipating that he studied both Freud and Jung in depth since his youth. Among the many reviews appeared on *Lo spettatore italiano* – on works by Auerbach, G. Lukàcs, L. Trilling, H. Steele Commager, J. Rumney, J. Maier, G.D.. Cole e C. Lévy –

---

<sup>90</sup> H. Cavallera, *op. cit.*, p. 24.

<sup>91</sup> *Ivi*, 25.

Strauss (Zolla reviewed *Tristes Tropiques*) – there are several critical interpretations of the founding father of psychoanalysis. *I moralisti moderni* (1960), edited together with Alberto Moravia, denounces the disappearance of moral knowledge. Since there isn't anymore an idea of man, then "l'umanesimo" – Moravia observes – "è il grande sconfitto di questa prima metà del secolo" together with the traditional intellectual, replaced by the expert and party leaders and intellectuals. The books tries to shed light on the great themes obliterated by the mass society and then it focuses on ego, unconsciousness, love, friendship and art, bound together by a *fil rouge* that intertwines the many writings offered to the reader. They belong to a variety of authors such as Mann, Kafka, Freud, Proust, Gide, Croce, Weil, Eliot, Adorno, Valéry, Musil, Pasternak e Hofmannsthal. Many of them have been already quoted, since they play a strong role in Zolla's education. In *Le origini del trascendentalismo* (1963), Zolla gives an account of the philosophical movement appaeared in the Us during the nineteenth century – through authors such as Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Willaim Elvery, Bronson Alcott – and that reacted against the Enlightenment and the rationalism defending man's spiritual richness, also thanks to a re-interpretation of Kant and Carlyle influenced by romanticism.

*Le origini del trascendentalismo* conveys an eternal lesson: the puritans – Zolla gives his interpretation of Colerdige, Carlyle and Emerson – gave credit to their reveries and ending up hunting witches: "L'uomo buono e bigio, per poco che nella notte della fantasticheria si allontani dalla fede, cioè dalla saggezza o Beatrice, e si volga a se stesso, avanzerà nella selva delle sue immaginazioni e dei suoi impulsi, fino a scorgere la sua stessa immagine come uomo ripiegato su se stesso, come vecchio appoggiato al serpente dell'immaginazione (che concede voli per l'aria o almeno aiuta a camminare nella selva) e così si ridurrà ad ascoltare solo la voce della sua ascendenza naturale, atavica, la voce della morte. ...] Non la libertà si trova al termine

dell'iniziazione diabolica, ma il religioso asservimento al male"<sup>92</sup>. It is worth spending some words on *I mistici dell'Occidente* (1963), an anthology about authors and works of mysticism. The proposal of writing the book came from Pietro Citati who was working at Garzanti and was friend with Zolla since the years in Turin. Cristina Campo contributed to the book with a number of translation. *I mistici* is composed by more than two hundreds description of authors and protagonists who were linked to mysticism such as Giordano Bruno and Tommaso Campanella<sup>93</sup>. Campo's contribution to *I mistici* has to be pointed out since it is not limited to some translations, because at least some contributions signed by Bernardo Trevisano are the result of a collaboration between her and Zolla. They both used this pseudonym in the articles appeared on *Il Giornale d'Italia* from

---

<sup>92</sup> E. Zolla, *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963, pp. 45-47.

<sup>93</sup> This was the original description of the book by Garzanti: "È probabile che questa antologia, nella quale Elémire Zolla ha raccolto testi religiosi di tutti i tempi e di tutte le letterature, sia unica al mondo. Dai testi orfici al biblico-platonico Filone, da Seneca a Plutarco, dai testi ermetici a Giamblico, sulla fine della civiltà classica: i Padri della Chiesa, Clemente d'Alessandria, Tertulliano, Origene, Evagrio, Agostino; il medioevo occidentale e bizantino; e la grande rinascita del pensiero religioso nel secolo XI e XX, Pier Damiani, S. Bonaventura, Gioacchino da Fiore, Hildegarde von Bingen, Mathilde von Magdeburg, S. Francesco e i Manichei. Poi, mentre si avvicina all'età moderna, le diverse tradizioni nazionali: la mistica tedesca, da Boehme fino a Lutero, Silesis e Athanasisu Kircher, i puritani inglesi, John Donne e Fludd; la quasi ignota fioritura italiana, da S. Caterina da Genoa alle correnti neoplatoniche, a S. Veronica Giuliani e Bartolomeo Cambi; Calvino, S. Francesco di Sales, Pascal, Bossuet e Pierre de Caussade; S. Ignazio, S. Teresa e S. Giovanni della Croce. Verso la metà del secolo XIII questa grande tradizione si esaurisce e si spegne: un mondo sembra morire di colpo. Taumaturghi greci e Padri della Chiesa, cabalisti e francescani, gesuiti e protestanti sono vicini e solidali nelle pagine di questa antologia. Il lettore moderno può leggerla a frammenti e brani, cercandovi la sparsa quintessenza intellettuale e morale dell'Occidente; ma può anche leggerla come un unico, immenso libro, scritto dall'umanità in un solo respiro. Accanto a testi famosissimi, pagine di grandi scrittori ignoti, neppure registrati nelle enciclopedie. Un'ampia introduzione precede la scelta: notizie e commenti agevolano la lettura."



1965 to 1967. Zolla explicitly admitted that Campo was the author of *La silenziosa isola della Trappa* and *Martyr de Saint Sébastien*, both published on *Il Giornale d'Italia* in 1966<sup>94</sup>. Bernardo Trevisano was a mystic who lived in the fifteenth century and he was a “conoscitore di segreti metallurgici, continuò ad aleggiare sugli scritti zolliani di alchimia pubblicati in seguito seppure il vero motivo dell’identificazione con l’alchimista del Quattrocento non venne mai esplicitato”<sup>95</sup>. When the work was finished, Cristian Campo was very happy with it and wrote to Mita: “L’antologia di Mistici di Elémire è una meraviglia. Saranno due grandi volumi nei quali si potrà leggere tutta la vita” and “Questa raccolta per cui E[lémire] ha saccheggiato biblioteche, copiato codici, fotografato manoscritti unici, messo a sacco e a soqqadro tutta l’Italia, ricuperato testi sconosciuti persino ai bibliotecari più esperti, per non parlare di storici, teologi e filosofi” is the “luogo segreto dove si [è] affermata nei millenni l’uniformità permanente di una metafisica immutevole, negazione radicale del mondo in quanto tale, ancor prima che esso assumesse l’aspetto moderno”<sup>96</sup>. *I mistici* defends the idea that the normal condition of man is the mystic one and this men were actually so before the eclipse of Tradition. Grazia Marchianò observes that in the complex anthropology developed by Zolla: “Lo stato mistico come norma dell’uomo è riconosciuto come la pietra di volta di un sistema che d’ora in poi si richiamerà ai valori perenni della tradizione; prescriverà la liberazione dal sonnambulismo coatto dell’industria culturale e della società di massa; definirà l’anatomia spirituale dell’uomo nell’insieme delle civiltà religiose della terra.”<sup>97</sup> Mysticism and contemplation – this is message conveyed by *I Mistici dell’Occidente* – are the only way to reach the perennial and traditional knowledge:

---

<sup>94</sup> E. Zolla, *La verità in uno stile*, in *Corriere della Sera*, 15 novembre 1987.

<sup>95</sup> E. Zolla, *Il conoscitore*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>96</sup> C. Campo, *Lettere a Mita*, Adelphi. Milano, 1999;

<sup>97</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 65.

“Conosce attraverso un’intensificazione che porta a concentrarsi sui fatti fondanti e non sui fatti variamente fondati. Cosa significa questo? Significa che mi astraggo dalle circostanze generali dalle quali sono impegnato per ritrovare i punti diciamo eterni, non modificabili, che sono alla radice di ogni evento. Se io mi trasporto a questo punto con tutto il mio essere ho quello che si suol dire una visione mistica. Poi la mistica non è legata necessariamente alla teologia, tutta la mistica buddista per dire non è legata al concetto di Dio, anzi è espressamente e volutamente atea.”<sup>98</sup>

The mystical condition is the normal state of man, contrarily to what is generally believed as true by modern people. *I mistici dell’Occidente* is apparently a plain work but it also shows crucial aspects of a complex anthropology that completely overturns the foundation of modernity. Grazia Marchianò observes on that: “Se per ipotesi *I mistici dell’Occidente* fosse stata l’ultima opera curata dallo scrittore sopraffatto dalla tisi a trentasei anni, non c’è dubbio che nelle pagine di avvio dell’antologia è racchiusa *in nuce* la circolarità di un pensiero completo fin dall’inizio...”<sup>99</sup>. *I mistici* showed again that Zolla was able to disrupt the modern culture thanks to a forgotten kind of knowledge, the Tradition. He replaced the supremacy of praxis with that of contemplation, the dimension of the Becoming with that of the Being and finally brings back the rational faculty within its instrumental function. As observed in 1971 by Guido Ceronetti after *Che cos’è la Tradizione* came out, Zolla was no longer an eccentric author but actually “un satana, l’Avversario” considered as an enemy by the intellectual establishment of his time and even by the most fundamentalist catholic culture, which denounced his non confessional traditionalism as a modern form of gnosticism: “Zolla si manifesta sempre più orientato a esprimere la sua

---

<sup>98</sup> Interview, *La mistica di Zolla*, op. cit..

<sup>99</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., pp. 68 – 69.

convinzione alternativa alle mode del presente” Cavallera points out “a essere esplicitamente lontano ai cedimenti, alle lusinghe del presente e alla antiritualità, che col Concilio Vaticano II (1962 – 65) influenzeranno, per tanti aspetti, anche la Chiesa.”<sup>100</sup> Zolla was in fact among the intellectuals who criticized the *Novus Ordo Missae* that started under Paulus VI. The reform of the liturgy – drawn among the many by cardinal Giacomo Lercaro (1891 – 1976) and his counsellor Giuseppe Dossetti (1913 – 1996) – led to the abolition of the Latin, to the turning of the priest towards the people and not to altar anymore and finally to the abandoning of the Gregorian chants in order to favour a larger popular participation. The archbishop Annibale Bugnini (1912 – 1982) was among the fathers of the reform. He was an expert on liturgy, nominated by Paulus VI as general secretary of the *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (1964) – of which Lercaro was first president – *i.e.* the executive assembly composed by forty clergymen with the aim of shaping the new liturgy. During the work - constantly supervised by Paulus VI – the members of the assembly were assisted by more than two hundreds advisors from many catholic nations, including six protestant theologians. According to Zolla and many traditionalist intellectuals – including Urs von Balthasar (1905 – 1988), one of the greatest theologians of the twentieth century, who warned the Church from coming to compromises with the saeculum – that was the victory of the spirit of modernity over the last remnants of Tradition. Zolla openly adversed this tendence to coming to compromises, warning the Church that it was causing its own extinction. According to him, the Church should have fought against the modern massification and the modernization of the liturgy, saving its deep symbolic value of esoteric truth. Cristina Campo was even more critic, defending what she believed to have the utmost importance: the celebration

---

<sup>100</sup> H. Cavallera, *op. cit.*, p. 22.

of the mystery of faith that – through the liturgy – eternally renews the cosmic and human sacrifice of Christ as a “ombra stampata sulla terra della liturgia celeste”<sup>101</sup>. Since 1961 her correspondence shows this strong aversion against the reform, as in the twenty-two letters to the Spanish writer and philosopher Maria Zambrano (1904-1991), whom he had met through Elena Croce. The bond between Zambrano, Zolla and Campo grew very quickly and according to Maria Pertile it appeared as “una relazione a due che dialoga con un terzo”, to the point that Cristina and Elémire often wrote common letters to Zambrano<sup>102</sup>. Cristina Campo also promoted a manifesto signed by great intellectuals with the aim of having the old liturgy restored by Paulus VI, or, at least, that the ancient liturgy was celebrated in monasteries. Two writings in favour of the traditional mass – in 1966 and 1971 – were sent to the Pope and the signs of many famous intellectuals were put on it, such as those of Jorge L. Borges, Pablo Casals, Elena Croce, Giorgio De Chirico, Augusto Del Noce, Salvador de Madariaga, Jacques Maritain, François Mauriac, Eugenio Montale, Goffredo Petrassi, Salvatore Quasimodo, Philip Toynbee, Evelyn Waugh, Maria Zambrano, Agatha Christie, Mario Luzi, Guido Piovene, Gianfranco Contini, Giacomo Devoto, Giovanni Macchia, Massimo Pallottino, Ettore Paratore, Giorgio Bassani, Andrei Segovia, Gabriel Marcel, Graham Greene, Elemire Zolla and even the director of the *Times*, William Rees-Mogg.

At the same time, Campo was one of the key figures of the traditionalist association *Una voce*, based in Rome in via Bocca di Leone where the Istituto Accademico di Roma had also his head offices. The duke Don Filippo Caffarelli – delegate of the

---

<sup>101</sup> C. Campo: [Bernardo Trevisano] *Note sopra la Liturgia*, da Cappella Sistina, luglio- settembre 1966, pp. 99-102. Ripubblicato in C. Campo, *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 129-135

<sup>102</sup> C. Campo, *Se tu fossi qui. Lettere a Maria Zambrano, 1961-1975*, a cura di Maria Pertile, Archinto, Milano, 2009.

Sovereign Military Order of Malta - was president of the Association, while vice presidents were Luigi Alfonsi, Giovanni Macchia and Eugenio Montale; Cristina Campo and Gaspare Barbiellini – Amidei were members of the directive board, while Vittore Branca (1913 – 2004) – distinguished philologist and professor, catholic, one of the key figures of the Fondazione Cini since 1953 – Augusto Del Noce and Ettore Paratore – well-known Latinist – had their seat in the Honorary board. This confirms the existence of a traditionalist *milieu* populated by recurring names and whose centre was Rome. More or less directly – through Cristina Campo – Zolla was part of this network, as it will be shown in the following pages. In the only issue of *Una voce* during 1966 – 1967, the association introduces itself to the readers as follows: “è nata [...] in vari Paesi d’Europa [...] un’Associazione che ha lo scopo di preservare il patrimonio latino-gregoriano della Chiesa cattolica [...] Essa ha nome UNA VOCE, espressione latina tratta dalla Praefatio della messa e che significa appunto “ad una voce, con una sola voce”; quella diffusa su tutta la terra, da una lingua e da una musica universali. [...] Le varie associazioni si sono costituite in una Federazione internazionale con sede centrale in Svizzera [...] e ad essa Sua Santità il Regnante Pontefice ha voluto inviare la sua Apostolica Benedizione. [...] Associazione di laici, UNA VOCE non ha che il mandato che le viene dalle convinzioni e dai propositi che animano i suoi membri” and adding that even according to San Pio X the sacred music has to respect a holy and true liturgy “non essendo possibile altrimenti che essa abbia sull’animo di chi l’ascolta quell’efficacia che la Chiesa intende ottenere accogliendo nella sua liturgia l’arte dei suoni.”<sup>103</sup> The same writing hosts a letter addressed to the Conferenza Episcopale Italiana in which the controversy over the liturgical reform is well shown. We choose to quote some parts of it since they highlight

---

<sup>103</sup> *Una voce*, numero unico dicembre 1966 – gennaio 1967, Roma.

the idea – shared by Zolla – that the religious institution doesn't have to follow the *saeculum* – *i.e.* the ideological, progressive and egalitarian demands of the 60's and the 70's – because metaphysical truths are not negotiable and their dimension stands out of the Becoming:

“Da ogni parte d'Italia e da ogni ceto della società cattolica, dal più elevato al più umile, si levano sempre più numerose e insistenti le espressioni di scontento e apprensione per la progressiva disparizione della lingua latina e del canto tradizionale della sacra liturgia della Chiesa Romana. [...] La stessa comprensione delle verità della fede si attua spesso su un piano distinto e diverso da quello del raziocinio, sia di tipo scientifico sia di tipo dialettico; ed è il piano contemplativo, dove, secondo il pensiero lapidario di San Tommaso, se anche non si comprendono tutte le parole con le quali si prega, si comprende tuttavia perché si prega, cioè a lode del Signore: e questo basta ad accendere la devozione [...] “Non in dialectica – dice Sant' Ambrogio – complacuit Deo salvum facere populum suum” (*De fide*, I, 5, 2). Le parole del Santo Sacrificio, inoltre, il cui divino significato è noto a tutti, sono di tale complessa e trascendente natura da risultare assai ardue persino a chi il latino conosca perfettamente o faccia uso di un Messale bilingue. E' quindi del tutto improbabile che, anche nella migliore traduzione, esse risultino razionalmente comprensibili a persone che non siano nemmeno in grado di usare un Messale. Persone che tuttavia, conoscendo per tradizione, da innumerevoli generazioni e fin dalla prima infanzia, il significato preciso di moltissime preghiere e in generale delle sacre parole su cui ruota l'intera azione liturgica, sono in grado di partecipare con piena coscienza ad un rito di cui afferrano tutta la portata. Per l'uomo semplice, infine, la sacra Liturgia è il solo modo d'incontro con le verità delle sue fede, è la sua vera teologia vivente; e alterare così profondamente, nella struttura, nel ritmo dell'azione, nella durata, nelle musiche, questo incontro consacrato da duemila anni di pietà collettiva e di

unione spirituale con i trapassati nel segno di quella fede, è un pericoloso giocare con la stabilità della fede stessa, che ha già dato un po' dovunque frutti amari di indifferenza e diserzione. [...] Si chiede perciò rispettosamente a questa Venerabile Conferenza Episcopale di voler disporre opportune e tempestive misure affinché a tutti i fedeli sia consentito di scegliere liberamente – secondo le loro disposizioni spirituali – tra liturgia latina e lingua volgare, tra Messe comunitarie, Messe cantate tradizionali e semplici messe lette interamente latine, durante le quali il raccoglimento profondo dell'orazione mentale possa accompagnarsi indisturbato allo svolgersi dei Divini Misteri; [...] Chi volendo edificare chiese moderne, intendesse demolire per questo tutte le cattedrali romaniche e gotiche, ne sarebbe impedito non soltanto dall'autorità religiosa ma da quella civile e dalla opinione pubblica del mondo intero. La liturgia latino-gregoriana, che corrisponde perfettamente a quelle sublimi costruzioni tanto venerate dal popolo, è patrimonio dei fedeli tutti, oltre che della Autorità Ecclesiastica. Vegli questa con amore al dovere della sua preservazione."<sup>104</sup>

Those critics went unheard and Campo got acquainted with the archbishop Lefebvre (1905 – 1991) – founder of the *Fraternità Sacerdotale San Pio X* also aimed at saving the old liturgy – and with his catholic fundamentalism, but never really followed him into open apostasy. She finally attended the *Russicum* where the old liturgy was still performed since she actually felt that it was able to arouse auras and spiritual rapture in herself. This was of the causes of the growing disagreement with Zolla, whose positions against the reform didn't go so far and were never that radical, also because unlike her he had no faith (§ 1.3) The reform made by the Concilio Vaticano II, on the other hand, was largely appreciated by the progressive élites, who realized that the Church was willing to come to a compromise with mass society

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

and the egalitarian demands. The Concilio targeted Communism only indirectly, subsuming it within the accusation against totalitarianism, even though Pio XI had already excommunicated the Communist doctrine. The hostility of the traditionalist *milieu* against the reformist action of the Concilio Vaticano II turned out to be useless, but recalling its protagonists and contents contributes to show the existence of a cultural elsewhere in a country dominated after WWII by a neomarxist cultural hegemony that reached its peak in the 60's and 70's. Zolla and many traditionalist and conservative intellectuals – especially those not aligned with the catholic position of the Church – experienced an actual *convention ad excludendum* against their non-conformist ideas. Gianni Baget Bozzo (1925 – 2009) – who was part of that cultural elsewhere – commented with harsh criticism the reform of the liturgy and the alignment of the Church to the progressive cultural hegemony and the Modernity, as if the mass was a one of the many goods on sale: “Il “partito rivoluzionario” – he wrote – “cioè il partito intellettuale si è impadronito della gestione della liturgia...la rivoluzione moderna non nasce dal popolo, è sempre il colpo di Stato di una minoranza...la riforma liturgica fu applicata in modo autoritario e violento... Nessuna obiezione venne ascoltata. Tutto sembrava così innovatore, intelligente, comprensibile... e il risultato è che la liturgia della Chiesa postconciliare è una liturgia morente, priva del sacro, del canto, priva di bellezza, di grandezza. Quando si celebra la Messa tradizionale, si sente in essa la Chiesa vibrare. La riforma liturgica fu un colpo di mano del partito intellettuale... ed è fallita... Dio non ha benedetto questa riforma”<sup>105</sup>. Joseph Ratzinger shared the same criticism, recalling that he reacted with strong disappointment “per il divieto del messale antico, dal momento che una cosa del genere non si era mai verificata nella storia della liturgia. Si diede l'impressione che questo fosse del

---

<sup>105</sup> A. Socci, *L'inquisizione progressista contro il Latino*, Il Giornale, 18 settembre 2005.



tutto normale. Il messale precedente era stato realizzato da Pio V nel 1570, facendo seguito al Concilio di Trento; era quindi normale che dopo 400 anni e un nuovo Concilio, un nuovo papa pubblicasse un nuovo messale. Ma la verità storica è un'altra. Pio V si era limitato a far rielaborare il messale romano allora in uso, come nel corso vivo della storia era sempre avvenuto lungo tutti i secoli [...] senza mai contrapporre un messale a un altro. Si è sempre trattato di un processo continuativo di crescita e di purificazione, in cui però la continuità non veniva mai distrutta [...]. Ciò che è avvenuto dopo il Concilio significa tutt'altro: al posto di una liturgia frutto di uno sviluppo continuo, è stata messa una liturgia fabbricata. Si è usciti dal processo vivente di crescita e di divenire per entrare nella fabbricazione. Non si è più voluto proseguire il divenire e la maturazione organici del vivente attraverso i secoli, e li si è rimpiazzati – come fosse una produzione tecnica – con una fabbricazione, prodotto banale del momento.”<sup>106</sup> We previously quoted Vittore Branca, who had been directing since 1959 the Corsi Internazionali di Alta Cultura, organized by the Fondazione Cini on the isle of san Giorgio, in the Venetian lagoon. Many scholars and students of heterogeneous background attended the courses<sup>107</sup>. International renowned intellectuals and distinguished humanists such as Theodor W. Adorno, Sergio Bettini, Ernst Bloch, Carlo Bo, Francesco Carnelutti, André Chastel, Jean Danielou, Giorgio Diaz de Santillana, Carlo Dionisotti, René Etiemble, Max Horkheimer, Roman Jakobson, Arturo Carlo Jemolo, Bertrand de Jouvenel, Arthur Koestler, Roberto Longhi, Gino Luzzatto, Gian Francesco Malipiero, José Antonio Maravall, Henri Marrou, Marshall McLuhan, Arnaldo Momigliano, Eugenio Montale, Andrea Zanzotto made the courses a high-profile cultural meeting. In 1965 Zolla gave a course titled “Arte e cultura nella civiltà

---

<sup>106</sup> J. Ratzinger, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, pp. 113 – 115.

<sup>107</sup> La Fondazione Giorgio Cini was founded on April, 20 1951 in memory of Count Giorgio Cini and it is located on Isola di San Giorgio Maggiore.

contemporanea". His first lesson was focused on the content of an article appeared a year before on Elsinore and titled *Per un nuovo illuminismo, Arte e cultura nella civiltà contemporanea*. He harshly criticized scientism, boosting one of the most controversial accusations against modernity and mass society:

"Esiste un assurdo alla radice della scienza moderna: come può lo spirito umano porsi a giudice di un processo cosmico di cui si ritiene il prodotto? Si spezzò con Cartesio la possibilità d'una educazione simbolica diretta dell'uomo: dopo di lui toccò prima criticare l'imperio delle scienze moderne, quantitative, cioè ridurle ai loro limiti se ci si vuole disporre a riacquistare le nozioni tradizionali. La scienza moderna è fondata su un sacrificio che la religione tradizionale non può non giudicare satanico: l'ablazione della spiritualità, cioè della capacità di leggere come simboli di verità trascendenti tutte le figure storicamente visibili o udibili. Oggi è stato impiantato in tutti il riflesso condizionato onde ci si domanda, dinanzi ad ogni problema, se esso abbia un aspetto sociale, divulgativo [...], ovvero se esso non sia "condannabile" in quanto riservato a pochi e solerti, se non sia "d'élite", e vengono in malafede confusi i giusti e i dotti con i satrapi o con i liberti ambiziosi di distinzioni sociali."<sup>108</sup>.

The students who attended the course reacted with puzzlement and some of them showed resentment for the accusation that Zolla was making against them too when he highlighted the horrors of mass society. Anyway, he had in mind to gather some traditional intellectuals – in Venice he had invited the ethnomusicologist Marius Schneider (1903 – 1982) and the historian and epistemologist De Santillana who was "agli antipodi di Bertrand Russell e, in genere, dell'epistemologia moderna" – and begin a more systematic discourse on Tradition.

---

<sup>108</sup> E. Zolla, *Per un nuovo illuminismo, Arte e cultura nella civiltà contemporanea*, Quaderni di San Giorgio, 29, Firenze, Sansoni, 1966.

Grazia Marchianò points out: ““C’erano altri” a sostenere “una rieducazione simbolica dell’uomo moderno, una scienza capace di metaforeggiare”? Così “s’era domandato lo scrittore guardandosi attorno. Perché non radunarli? Scoccava il 1966 e l’incarico conferito a Zolla da un istituto di cultura romano gli offrì l’occasione per tentare l’impresa”<sup>109</sup>. Meanwhile, his academic career was on the rise: in 1966 he became full professor and one year later he started teaching Anglo-American literature at the University of Catania. In 1968 he accepted the proposal of the Ministero per gli Affari Esteri and became member of the Commissione per gli scambi culturali fra l’Italia e gli Stati Uniti. In those years that preceded the Sessantotto, Zolla achieved many personal and professional goals. He became general secretary of the Istituto Accademico di Roma, whose office was in via Bocca di Leone, 78 and which had been created on 30 October 1964 in Campidoglio by Pietro Campilli (1891 – 1974), former minister and president of Cnel. Its name was originally conceived as Centro Italiano di Arte e Cultura and later changed in Istituto Accademico di Roma, whose aim was ““contribuire allo sviluppo della vita culturale in Italia” e di mettere “un patrimonio ideale e morale a disposizione di tutti i componenti la comunità” (art. 2 of the statute). It was organized as follows: an executive committee – composed by the financiers - was in charge of the administration, while the cultural programming was made by an academic council whose members were chosen among distinguished intellectuals and artists sharing anti-modern and anti-marxist ideas. This academic council originally had eleven members: Eugenio Montale, Carlo Carrà, Carlo Cassola, Sergio Cotta, Diego Fabbri, Marino Marini Giuseppe Moruzzi, Pier Luigi Nervi, Ildebrando Pizzetti, Carlo Bo, Vincenzo Caglioti. As said, Elémire Zolla was nominated general secretary of the Istituto and other intellectuals joined it later, such as the physicist Gilberto

---

<sup>109</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 73.

Bernardini, Vittore Branca – with whom Zolla had worked at the Fondazione Cini, Augusto Del Noce, Rosario Romeo and Vittorio Mathieu. Many others were informally involved in the activities of the Istituto, as in the case of Elena Croce. During the summer of 1966 Zolla was often in contact with the daughter of Benedetto Croce and on 9 July he wrote her about the possibilities of suggesting some candidates for a prize announced by the Association Albert Schweitzer:

“Cara Elena, Le ricordo che alla commissione italiana per il Premio Schweitzer fu data facoltà di designare entro il 15 settembre 1966 un candidato al prossimo Premio per la classe di medicina e i candidati ai premi (per l’opera cristiana e/o umanitaria e per la medicina) del 1968 entro il maggio 1967. Se non giungeranno proposte entro il 10 settembre dovremmo rispondere negativamente alla fondazione. In caso contrario potremo convocare una riunione per discutere della designazione. L’avvocato Vittorino Veronese suggerisce, in mancanza di risultati personali di interpellare l’Ordine dei medici, il Valor Civile, enti come Motta e simili. Se Lei è d’accordo La prego di farmelo sapere. Suo devotamente, Elémire”.

Other intellectuals frequently involved in the activity of the Istituto were Giovanni Macchia, Italo de Feo and Pietro Citati, who was one of the oldest friends of Zolla. The financial support was provided by several private entrepreneurs, urged and gathered by the Demochristian political class. Politicians and high profile officials and dignitaries like Pietro Campilli, Giuseppe Petrilli (1913 – 1999), Vittorino Veronese (1910 – 1986), Guido Gonella (1905 – 1982) e Silvio Golzio (1909 – 1994) who supported the creation of this non-aligned cultural hub that could counterpart the progressive and neomarxist hegemony. Professor Vincenzo Cappelletti – scientific director of the Istituto dell’Enciclopedia Italiana since 1970 – participated to the activities of the Istituto and had personal and professional

relationships with many aforementioned intellectuals. He told us that: “La proposta di partecipare mi giunse da Marcello Rodinò, già amministratore della Rai, azienda che fu tra gli enti sostenitori dell’iniziativa, di cui si era fatto promotore anche Carlo Azeglio Ciampi. L’Istituto Accademico di Roma fu un progetto molto ambizioso, costruito a tavolino con il preciso scopo di edificare un’alternativa tradizionalista e cattolica al dominio culturale neomarxista e più in generale di sinistra, che all’epoca era largamente egemonica.”. The financial support was initially conspicuous and amounted to 10 millions, followed a further payment of 2 millions by each sponsor. Among them there were Fiat – namely Susanna Agnelli – publishing houses such as Mondadori and Rizzoli, public authorities such as Rai and Siae, but also bankers like Antigono Donati and Gaetano Stammati. Unfortunately, the great expectations were partially disappointed. Also due to stagnation and inflation, the economic commitment progressively decreased and the Istituto had to shelve some of its plans, such as the purchase of villa Doria Pamphilj for 600 millions and its renovation. Both the financiers and the intellectuals involved were very heterogeneous, as well as their respective interests and this led to a decreasing commitment to the Istituto. The experiment wanted by Pietro Campilli – that according to Vittorio Mathieu was meant to be a new Accademia d’Italia<sup>110</sup> appeared destined to a premature end. In those years Zolla was also interested in the creation of a Dizionario dei simboli of traditional knowledge that had never appeared before in Italy. Zolla actually borrowed the idea from some previous attempts, such as the *Diccionario de símbolos tradicionales* by J. E. Cirlot, *l’Introduction au monde monde des Symboles* by G. de Champeaux and D. S. Sterckx, *Die Welt der Symbole* by D. Forstner and *Inbild des Kosmos* by P. Rech, which were still unpublished in Italy.<sup>111</sup> He thought of some preparatory works to be developed at

---

<sup>110</sup> V. Mathieu, *Quando i cattolici facevano cultura*, in *Ideazione*, 4/2003, luglio-agosto.

<sup>111</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 74., nota 41.

the Istituto Accademico di Roma. As recalled by Alfredo Cattabiani (1973 – 2003) there were a huge number of “convegni che organizzò alla fine degli anni '60 presso l'Istituto Accademico di Roma, scoprendo scrittori e studiosi italiani, allora sconosciuti, da Guido Ceronetti a Giuseppe Sermonetti [...]: ricorderò fra tanti altri Mircea Eliade, René Guénon, J.R.R. Tolkien, lo storico dell'arte Hans Sedlmayr, il lama tibetano Chögyam Trungpa, il rabbino Abraham Heschel, Pavel Florenskij o Giorgio de Santillana”<sup>112</sup>. This meetings ended up in an International conference held in October 1968 and titled *Sui valori permanenti nel divenire storico*. The idea behind this prestigious conference was that of creating a traditionalist counterpart against modernity and mass society. The intellectuals of the Istituto adversed the historicist, evolutionist and scientist knowledge of the West, wondering about the existence of eternal values standing outside the Becoming and over the contingency. This outstanding occasion actually represented a cultural elsewhere compared to the dominant progressive choir of the time. The words of Sergio Cotta (1920 – 2007) can help grasping the nature and the aim of the Istituto and of this conference: “la presenza nell'uomo di caratteri e di strutture costanti sotto il variare delle forme e dei simboli. Da questo fervore di studi emerge una rappresentazione dell'uomo che non è né tutto realizzato dall'origine, né tutto costruito (e costruibile) dalla storia, ma un uomo che è *initium creaturae* nel pieno e ricco senso di questa espressione scritturale”<sup>113</sup>.

The conference was opened by Eugenio Montale - who was also the chairman of the session – on 3 september 1968. In his introductory speech Luigi Pareyson denunce the obliteration of overhistorical and traditional values and the reduction of

---

<sup>112</sup> A. Lombardo, *Elémire Zolla e la scomparsa dell'intellettuale vero*, La Padania, 6 giugno 2002.

<sup>113</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 76.

everything at the dimension of contingency: “Il problema” so he began “è di distinguere [...] fra ciò la cui natura e il cui valore si esauriscono nella storicità, e ciò la cui storicità è apertura e tramite all'essere, e quindi sua sede e apparizione<sup>114</sup>”. “La tradizione” – he continued in his extraordinary speech - “[è] l'opposto del rivoluzione perché la rigenerazione ch'essa richiede è di tutt'altra natura di quella propugnata dalla rivoluzione, avendo un carattere originario e ontologico, mentre quest'ultima ha solo un carattere secondario e temporale”, pointing out the necessity of discerning what is eternal and overhistorical from what his mere contingency, the Being from the Becoming, unlike modern men do. The reduction of the Being to the mere contingency is the result of modernity and historicism and it's also one of the premises of Zolla's critique against modernity. Man has built his antitranscendent and antimetaphysical cage because he has obliterate the notion of a perennial knowledge that transcends each life. From 3 to 5 October 1966 a lot of distinguished intellectuals were invited to express their opinions and among them there were Henri Baruk, John Epes Brown, Herta von Dechend, Giorgio Diaz de Santillana, Germaine Dieterlen, Gilbert Durand, Carl Philip Hentze, Marie E.P. Konig, Padre Cyrill von Korvin Krasinski, Thomas Molnar, Hector Alvarez Murena, Seyyed Hossein Nasr, Marius Schneider, Christian Norbert Schulz, Hans Sedlmayr, Jean Servier, Théophile Spoerri, Eric Voegelin, Wladimir Weidlé, Dominique Zahan. De Santillana, Hossein Nasr, Schneider, Sedlmayr and Voegelin were surely the closest one to Zolla both on a personal and professional level. It was Voegelin, in fact, who - in his speech titled *Equivalenze di esperienze e simboli nella storia* - highlighted the syncretic nature of the Tradition, which unveils its eternal truths through history and at different latitudes. We will show some similarities between Voegelin and Zolla's thought in the

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

following pages – namely their controversy against the utopian myth and the revolution – but let's just say that the German philosopher was quite aware of that. In his letter of 27 April 1970, judging *Eclissi dell'intellettuale* as a great work, he foretold that the book would shock the overseas readers ("I wonder how successful your book will be in America, as it must make rather painful reading to a lot of people") and admitted that his enthusiasm could even be too much because of his great admiration for Zolla: "Let me congratulate you on your excellent book. Of course, I may be prejudiced in being as enthusiastic about it as I am, because I find so much agreement between us. Still, I think I can say objectively that such studies [...] cast a new light on the critiques of ideologies a sold as the middle of the last century. The whole of the second part "Vulgarity and pain" is a brilliant type of study of the vulgarity that we all find in our daily experiences."<sup>115</sup> In a letter wrote many years later to Arno Baruzzi, a German professor, Voegelin reviewed as excellent *Gli usi dell'immaginazione e il declino dell'Occidente* and defined Zolla as "one of the finest philosophical minds among the living. I highly recommend reading it". Among the other intellectuals who had their say during the conference, there were Michele F. Sciacca (*Storicismo o storicità dei valori?*), Sergio Cotta (*L'esperienza giuridica e i valori permanenti*) e Augusto Del Noce (*Contestazione e valori*), Giuseppe Moruzzi e Paolo Brezzi (*Percezione visiva e simbologia e I valori religiosi nel divenire storico*) Carlo Cassola (*Cultura e poesia*) and Diego Fabbri (*Spirito creativo e simboli*). The conference proceedings were published in two separate editions: the first, edited by the Istituto Accademico – *I valori permanenti nel divenire storico* (1969) – offers the speeches in their original language and also their translation in Italian, when needed. The second edition, titled *Eternità e storia*, was published in 1970 by Vallecchi, a

---

<sup>115</sup> T. A. Hollweck, *The collected works of Eric Voegelin. Volume 30 Selected correspondence, 1950 – 1984*, University of Missouri Press, Columbia, 2007, pp. 651 e 838.



famous publishing house based in Florence, founded in 1919 and purchased in 1961 by Italy's largest chemical group, Montecatini Edison later renamed Montedison. The editorial board of Vallecchi allowed the publication of such a work probably because it was composed by important members of the Demochristian political party – since 1965 the aforementioned Stammati was counsellor at the Iri – who were also involved with the activities of the Istituto. As it will be shown in the following pages, many aforementioned intellectuals had their works published by Borla, Rusconi and La Nuova Italia thanks to Zolla. He promoted nonconformist publications of great importance, such as in the case of de Santillana and Pavel Florenskij (1882 – 1937), whose book *La colonna e il fondamento della verità* was published by Rusconi in 1974.

Anyway, although that extraordinary conference, the life of the Istituto disappointed the expectations and this was due to several causes, as explained by professor Vincenzo Cappelletti: “Le sue attività apparvero sin da subito tanto nobili sul piano puramente intellettuale quanto avulse dal contesto culturale dell’epoca. Non si riuscì, in altre parole, a divulgare all’esterno le attività dell’Istituto né a coinvolgere un pubblico più vasto rispetto a quello, inevitabilmente ristretto, degli intellettuali anti-progressisti, emarginati rispetto all’egemonia culturale progressista. Gli stessi accademici non si sentirono mai veramente coinvolti dalla missione dell’Istituto, di cui nessuno capì la fisionomia né gli obiettivi concreti, ossia in che modo esso potesse agire da contraltare al progressismo dilagante. I convegni evidentemente non bastavano. A tal proposito Zolla non fu secondo me la figura più adatta per rivestire il ruolo di segretario e penso che sia stato lui il primo a rendersene conto. Era un uomo di lettere e di pensiero nel senso più puro ma anche ingenuo del termine, inadatto a svolgere un ruolo che avrebbe richiesto di “sporcarsi le mani” con il mondo, tessere incessantemente

rapporti e relazioni con il mondo politico, culturale ed economico e consentire così all'Istituto di guadagnare spazio in Italia."

Many of the intellectuals who spoke at the conference *I valori permanenti nel divenire storico* were active in a cultural cenacle of which Zolla was one of the most active members. Their works were often hosted on the pages of *Conoscenza religiosa*, a journal created by Zolla in 1969 and published by La Nuova Italia. The role of general secretary at via Bocca di Leone contributed to make him even more well-known, especially in the Roman cultural *milieu*. In 1968 – the annus horribilis – it was published *Le potenze dell'anima*, which appears as anticipation of Zolla's exodus towards the East in search for the signs of the traditional knowledge. In the book, Zolla "gettava le basi dell'antropologia culturale cementata nell'insieme degli scritti avvenire"<sup>116</sup> and "offre in questo libro una "anatomia spirituale" dell'uomo: egli mostra cioè come le diverse culture e religioni hanno risposto alla domanda: quali sono le facoltà spirituali dell'uomo? Ma poiché il suo interesse non è puramente storico bensì metafisico le varie civiltà (classica, ebraica, egiziana, indiana, buddhista, oltre al cristianesimo) vengono esaminate con metodo morfologico, extrastorico, giungendo a riconoscere una fondamentale unità del genere umano, dai primitivi al cristianesimo. Da questa indagine dipendono però anche conseguenze di ordine più immediato e quasi pratico: infatti la consapevolezza della complessità umana, delle "potenze dell'anima", è condizione per definire ciò che costituisce l'unità degli uomini, è possibilità di parlare in senso rigoroso di concetti come "spirito" o "destino", ed è infine avviamento a una vita felice"<sup>117</sup>. *Le potenze dell'anima* appears as the work that truly reflects Zolla's anthropology in a systematic way and explains the causes of modern man's spiritual ailment. His spiritual pain is caused by his renunciation to the traditional

---

<sup>116</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 77.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

knowledge, to which man can only have access through the intellect – the so called “intuizione intellettuale” described by Dante ““Lume non è, se non vien dal sereno / che non si turba mai” (Paradiso XIX, 64-65) – and that Zolla defines as the fourth part of man. The intellect makes possible the contemplation of archetypes that reveal eternal truths (§ 2):

“Al di sopra della ragione si trova dunque il suo lume, l’intelletto, chiamato anche Sapienza, perché come assaporando (sapere) coglie in modo immediato il suo oggetto; oppure Spirito, cioè atto di respirare, perché sta alla ragione come il respiro agli esseri viventi, commisurato a ciascuno a seconda del suo grado di vitalità. Lo si paragona anche ai raggi del sole che comunicano luce e calore senza però confondersi con gli oggetti che lambiscono, perché analogamente proviene dall’essere assoluto e si comunica agli uomini, esseri relativi”<sup>118</sup>

Since the Enlightenment man has reduced itself to three part or faculties: mind, body and soul. Each of these has become object of a separate worship and respectively scientism, materialism and irrationalism. The rational faculty of the mind prevailed over the other two, elevating science as its best tool and revealing its totalitarian nature. Rationality has become the sovereign faculty and it denies any dignity to whatever it is not able to explain, such as the metaphysics and the mysticism. As a consequence, everything that transcends rationality has been obliterated by modern men’s cultural horizon. The intellect is the suprarational fourth faculty of man that allows him to have access to metaphors, symbols and anagoges that convey the traditional knowledge. As commentend by Hervé Cavallera, after the publication of *Le potenze dell’anima*, to the “occhi di laici e cattolici sempre più secolarizzati, di una società edonistica (ossia diabolica), Zolla è ormai un autore da ignorare, se non proprio da

---

<sup>118</sup> E. Zolla, *Le potenze dell’anima*, Bompiani, Milano, 1968, p. 11-12.

respingere".<sup>119</sup> In the same year, after a journey to the Usa, Zolla wrote *I letterati e lo sciamano*, published by Bompiani. It was the first explicit step into a new path that would have led him – from the mid 70's – on a search for symbols, auras and archetypes of Tradition outside the West. *I letterati e lo sciamano*, soon translated in English and French, became quite popular in North-America, also because of its topic, which focuses on dark pages of the American history. It was even studied in several Northamerican universities<sup>120</sup>. Zolla analyzes the relationship between white immigrants and the indigenous people, "tra il bianco e l'indigeno", in the American history and in its history during the last three centuries. His conclusions are that:

"Con gli indiani, infatti, i falsi progressisti «bianchi» mostravano di aver sterminato la parte migliore di se stessi [...] L'idea del progresso ha giustificato, promosso (e rimosso dalla coscienza) l'eccidio, che fu ora fisico ora spirituale, a seconda dell'occasione. Ha anche riatteggiato come le conveniva l'immagine dell'Indiano, quando non ne ha inibito la visione<sup>121</sup>".

The prose is distant from an academic style because Zolla wants to show the cultural tragedy occurred to the native Americans and the atrocity of their genocide. He condemns the so called *white man's burden* and the eurocentrism that still produces a large process of mystification and trivialization of the other civilizations, according to the motto described by Zolla as "Ridicoli quando amici, detestabili quando ostili". On *Il calumet*, published the 18 April 1966 on *Il Giornale d'Italia* as Bernardo

---

<sup>119</sup> H. Cavallera, *op. cit.*, p. 28.

<sup>120</sup> Among the most relevant reviews, Grazia Marchianò mentions: V.V. Deloria jr, in *Boston Sunday herad advertiser*, 2 marzo 1974; A.H. De Rosier, in *Annual of american academy*, July 1974; G. Davenport, in *The geography of imagination*, 1981; V. Nabokov, in *New york review of books*, September, 27 1984.

<sup>121</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 107.

Trevisano, Zolla had already noted that “La civiltà europea, nelle sue forme sia dinamiche che statiche è invece fondamentalemente sedentaria e cittadina, sta ancorata nello spazio e vi si stende quantitativamente, laddove l'Indiano d'America rappresenta un Abele ucciso dal Caino europeo fabbricatore di città” and, after quoting Benjamin Franklin, he continued:

“Li chiamiamo selvaggi perché i loro costumi divergono dai nostri che ci illudiamo essere la perfezione della civiltà, ed essi pensano altrettanto dei loro [...]. Avendo pochi bisogni artificiali, hanno molto agio di coltivar l'anima in vista della conversazione. Il nostro modo di vivere laborioso essi lo stimano basso e servile al paragone, e l'istruzione in base alla quale noi ci valutiamo essi la considerano frivola e vana<sup>122</sup>”.

The indigenous civilization was massacred, but this rejection of the otherness has damaged the West as well, depriving it of any access to the great cultural richness of those who had been defeated on the battlefield. Modern scientific ethnology was not able to break this sacrilege and replaced racism with “benevolenza” and “fraternità sentimentale” that are equally offensive and continue to prevent any understanding of the traditional knowledge of the native Americans. While Zolla was focusing his attention on that, the turmoil of Sessantotto was about to saturate the Italian and the Western cultural debate. At the beginning of that very year, the *Corriere della Sera* invited two of his journalists, Elémire Zolla and Giorgio Vigolo (1894 – 1983) – who collaborated with *La Voce* and had been included by Zolla in anthology of essays published by Bompiani in 1959 and edited together with Alberto Moravia – to express their opinion on what was going on and, more in general, on the contemporary society. The intention was that of exposing eccentric positions which were beyond the dichotomy between progressivism and conservatorism. *Disprezzare il nostro tempo? Rispondono Elémire*

---

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 111 and nota 11.

*Zolla e Giorgio Vigolo* appeared on 25 February and the dialogue between the two is worth some attention, because it shows a different way of confronting the controversy over mass society within the same frame of reference, that of anti-progressivist intellectuals. It is also more evident why Umberto Eco thought of Zolla when writing about the *Apocalittici*, in his famous *Apocalittici e integrati* (§ 1.4)<sup>123</sup>. Vigolo defended the idea that being part of the society helps the understanding of it and the denunciation of its faults: “Si deve accettare il nostro tempo” argomentava “se non altro per viverci, e meglio ancora, per capirlo, per esprimerlo in ciò che ha di più segretamente sofferto e soffocato [...] ci vuole un coraggioso anticonformismo o diciamo anche una scintilla prometeica di ribellione per contrapporre alla stasi del tempo attuale soluzioni inattuali, oggi appena intraviste, forse ancora impensabili distintamente, come sono impensabili i fiori in una notte polare”. On the contrary, Zolla suggested to refuse any compromise with the *civitas diaboli*:

“Caro Vigolo, accettare non è approvare. Accettare il proprio tempo (ma il proprio destino, non il tempo di tutti e di nessuno) è un ovvio dovere; approvare consuetudini, ideologie, istituzioni, soltanto perché del proprio tempo, è del narcisista (“se ci vivo io!”) o dell’atterrito (“forse se lo approvo non mi farà troppo male”) e comunque dello stolto (non si comprende perché l’essere nostre contemporanee le nobiliti). L’avvenire “buono” sarà imprevedibile? La tua metafora del fiore inconcepibili tra i ghiacci è certamente bella ma parzialmente veritiera, poiché le stesse norme che reggono i cristalli delle nevi dispongono i petali attorno alla corolla [...], dunque anche su una banchisa si possono conoscere le uniche forme possibili che qualunque realtà futura dovrà assumere [...] L’assolutamente nuovo, staccato dall’idea permanente della perfezione, quale tutti i tempi hanno coltivato o represso, è il puro inferno. Ed è anche una premessa di

---

<sup>123</sup> U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano, 1964.

molte truffe “Signori il futuro non è forse una cambiale in bianco? Eccovela, firmate” è il discorso di tutte le avanguardie e dei progressisti. I “tempi”, il “progresso” non sono concetti chiaramente definibili nella misura della loro incertezza, se ne appropriano proclamandosene i rappresentanti, le canaglie. Rammenti Goethe? A proposito di ciò che chiamava “quello schifoso fantasma, lo spirito dei tempi”, scrisse: “Ciò che per lo più si chiama spirito dei tempi, il più delle volte non è che lo spirito di lorsignori. Chi come te conosce i diletti reali e tradizionali non fantasticherà certo di ipotetici futuri ma accetterà il suo individuato destino senza esitare a disprezzare il suo tempo.”<sup>124</sup>

Zolla’s critique against modernity was about to reach its peak, also due to the increasing ideological contrast and the social upheaval of the Sessantotto. With the following words, in 1998, he recalled his sensations and ideas in front of that turmoil:

“Il momento storico che seguì il 1968 è abbastanza singolare. I momenti deleteri della Rivoluzione ebbero tutti quanti una giustificazione bene o male argomentata, mentre nel 1968 la stoltezza fu totale senza ideologia. Fu peraltro uno sconvolgimento ordito con impeccabile cura e dilagò di botto nell’universo. Sua avvisaglia raccapricciante fu la rivoluzione culturale in Cina. Mao Tse-Tung scatenò in bande compatte la massa studentesca contro tutto ciò che il comunismo aveva risparmiato, residui della vita felice, gerarchia universitaria, professionale, familiare. A poverelli scelti a caso fu appesa una tabella d’ingiurie e fra ghigni e urla li si torturò in piazza. I giovani che avevano partecipato alle sevizie furono quindi cacciati a vivere come potessero nelle misere campagne. Sopravvissero a caso. L’arte cinese si falciò, quella tibetana quasi si estinse. Le abitudini più innocue furono soppresse. In

---

<sup>124</sup> *Disprezzare il nostro tempo? Rispondono Elémire Zolla e Giorgio Vigolo, in Corriere della Sera, 25 febbraio 1968.*

breve, s'instaurò l'inferno. Lo narrano Jung Chang in *Cigni selvatici*, Acheng in *Il re degli scacchi*, *Il re degli alberi*. L'eco comunque risultò ancora più vile dello scoppio. In Occidente la rivoluzione culturale fu ammirata. Paolo VI, il presidente Ford si ricordano tra i più ossequiosi. Rampollarono partitini di ammiratori delle guardie rosse. La cupa atmosfera che si diffuse era opera di gente d'ogni partito. L'America raccolse la rivoluzione culturale; si scatenò una ferocia metodica in tutte le università, giovanotti programmati alla dissipazione si sparsero in tutti gli Stati. Questa furia fu esportata con il suo repertorio di luoghi comuni stralunati, di balorde invettive, e perfino con le ricette per esplosivi gravemente tradotte dall'inglese nelle università giapponesi, africane, sudamericane, europee. Il mondo sovietico rimase esente. Si reagì soltanto a Città del Messico, dove fu risposto con la mitraglia. Talvolta si è mentito: si è affermato che in America i tumulti fossero volti contro la guerra nel Vietnam, la quale non riguardava gli altri paesi; si è detto che ci si ribellava all'amministrazione universitaria che era così diversa di paese in paese. Mi restano confitti nella memoria tre volti, raccontano tutto. Il vecchietto di Albuquerque narra sottovoce alla gente seduta accanto a lui sull'autobus come il suo sceriffo ha osato cacciare gli hippy. Un anziano cittadino di Amsterdam vede sfrecciare come un rombo le motociclette dei ribelli lungo una stradina vietata al traffico e stringe i pugni, la moglie gli posa la mano sulla spalla. Il contadino venuto a vendere verdure in Catania passa a fianco dell'università occupata e sibila: "A faticari!". Non fu permessa resistenza Salvo che ad Amsterdam calarono sulla stazione ferroviaria occupata dai ribelli i cadetti di marina armati di cinghie e ricevettero l'indomani dolcine dalle donne di città. Confesso, non so discernere nella foschia i responsabili, anche se vedo chiaramente, lo scossone al gaullismo giovò agli Stati Uniti e riuscì tutto conforme ai desideri dei satanisti in crociera sul Mediterraneo. Ma non so menzionare i colpevoli dell'ordine impartito e dell'assetto dato all'impresa.



Pagai un prezzo, oggi me ne dispiace: l'orrore fu maggiore della volontà di ignorare i dualismi. Scaturì questo libro."<sup>125</sup>

Zolla is referring to *Che cos'è la Tradizione*, published in 1971. It virtually closes the tryptich of social critique started with *Eclissi dell'intellettuale* and continued with *Volgarità e dolore* and "parla di una possibilità etica, d'una divaricazione artefatta tra male e bene. È un sortilegio, contrario a come penso oggi."<sup>126</sup> *Che cos'è la Tradizione* is Zolla's most explicit and harsh critique against modernity and mass society and, at the same time, it offers a pars construens in a return to the Tradition. Zolla's words help understanding the meaning and the aim of that work:

"Ero a quel tempo sfiorato, impensierito dalla depravazione circostante, tanto da volerla fuggire; raccattai ciò che nella storia dell'Occidente poteva apparire limpido e fermo e ne feci il centro d'un mandala, nel quale tutto si rischiarasse e il disordine allentasse la presa."<sup>127</sup>

Together with *Volgarità e dolore* and *Eclissi dell'intellettuale*, *Che cos'è la Tradizione* has the utmost importance for this thesis because it offers pages that are very meaningful and whose content is quite explicit. In the book, Zolla exposes his theory of a cyclical alternation of two forms of civilization, *civiltà della critica* and *civiltà del commento*, that vary according the role played by Tradition in them. Zolla does not speak of one tradition among the many. What he has in mind is *the* Tradition, a perennial and syncretic knowledge that binds together all traditions, the Christian and the Jewish revelation, induism and Islamism, because "il piano comune a ogni tradizione, universale, è l'eguale idea dell'uomo come essere che si completa soltanto, di là dal proprio corpo e dalla propria psiche, nell'intelletto attivo, nella beatitudine". The Tradition has a universal source which is the

---

<sup>125</sup> E. Zolla, Introduction to *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano, 1998.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

Being its purest and absolute form and it manifest itself through the different traditions that have a historical and contingent dimension. *Che cos'è la Tradizione* can be seen as the epilogue and the climax of a discourse began with *Eclissi dell'intellettuale*. The ideas expressed in the book, as well as the tones in the writing, reach a *vis polemica* which is unprecedented in Zolla's work. *Che cos'è la Tradizione* definitively gave rise to the *trenchant* judgements against him and this was quite inevitable in a context of progressivist cultural hegemony: his words were unacceptable even for the Church, since they were completely unrelated to any side of the intense political and ideological conflict of the time. *Che cos'è la Tradizione* appeared during the long wave of the Sessantotto, which in Italy lasted approximately a decade - unlike the *mai 68* in France - and degenerated in political terrorism. We have already mentioned Zolla's negative opinion of the Sessantotto, but it's worth adding that he didn't see in that upheaval an attack against modernity or mass society, despite what the protesters believed. On the contrary, he thought that the Sessantotto was just the radicalization of the negative ideology - *i.e.* the negative dialectics - that pervades the mass society. He was especially worried by the sunset of the authority - cornerstone of Tradition - which was almost disappearing, echoing what Augusto Del Noce (§2 §3) and other antimodern intellectuals had already denounced. The negation of authority was especially visible in the educational system and in the university, where the protests were radical and persistent. On this matter, Zolla remembered a conference held in 1968 in Trieste on Satanism and its modern manifestations:

“Venni a Trieste nel 1968 per tenere quella conferenza. È un anno d'una importanza straordinaria nella storia, perché nel Sessantotto è iniziata l'aggressione a un fatto elementare della vita sociale, come l'insegnamento, che c'è quasi sempre stato. L'università nasce a Bisanzio, e senza l'università non si sarebbero creati gli stati europei, non ci sarebbe stata la possibilità di

organizzare minimamente l'esistenza. Si è arrivati a affidare il pensiero europeo a dei poveri dementi. Si è riverito una serie di personaggi crimosi e incolti come non s'era mai fatto prima. Per me, quello, fu un momento di sgomento, di orrore. Forse avrei dovuto guardare con occhio indifferente anche queste manifestazioni disgustose. Però, in quel momento, ebbi il desiderio di trovare i punti di riferimento della storia europea che consentissero di distinguere la tradizione chiamiamola satanica dalla tradizione più chiara, luminosa. E quindi venni a Trieste per tenere quella conferenza. Ovviamente, il satanismo in sé è una costruzione mentale che noi applichiamo alla vita. In quel momento ce n'era un'illustrazione travolgente"<sup>128</sup>

A catholic intellectual as Augusto Del Noce, whose traditionalism and antimodernism are based on different premises, was among the few authors who showed an equal independence and enjoyed the same freedom of thought. When in 1970 he published *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*<sup>129</sup> together with Ugo Spirito, his professional and intellectual partnership with Zolla was quite firm. Del Noce was equally ostracized by the progressive cultural hegemony and it should be noted that, although having eulogized him after his passing, the Italian intelligenzia accused him of being nothing but a reactionary author and the *maître à penser* of the far right, regardless that Del Noce stayed away from politics and coteries, defining himself as a solitary<sup>130</sup>. It is significative that – as reported by Nicola Matteucci in his introduction to *Il problema dell'ateismo* – according to Bobbio, Del Noce was the Italian De Maistre. We will deepen the professional relationship between Zolla and Del Noce at Borla and Rusconi in the following pages and let's make a step behind.

---

<sup>128</sup> A. Mezzena Lona, *Elémire Zolla parole di luce ritrovate*, op. cit..

<sup>129</sup> A. Del Noce, U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano, 1970.

<sup>130</sup> G. Ceci, L. Cedroni, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma, 1993, p. 223.

In 1968 some intellectuals and editors decided to underline their distance from that upheaval and Federico Codignola, son of Tristano, former senator and liberal socialist, owner of La Nuova Italia, proposed to Zolla – who was general secretary of Istituto Accademico di Roma – to create and direct a journal on his own. This led to the birth of a long and unique editorial project which was very important for Zolla and accompanied his transition from the social critique to his exodus in the otherness, searching for the signs of Tradition outside the West. As Grazia Marchianò recalls: “Nei suoi 68 fascicoli ordinari e 15 monografici speciali “Conoscenza religiosa”, il trimestrale che sotto la direzione di Zolla fu pubblicato dalle edizioni La Nuova Italia tra il 1969 e il 1983, ricapitola l’idea di *conoscenza completa*, oggi diremmo olistica e trans-storica, che ispirò l’opera di Zolla umanista, pensatore sincretista e scrittore all’incrocio di più mondi e culture. In uno dei periodi più tormentati del secondo Novecento, “Conoscenza religiosa” fu il magnete che attrasse gli ingegni intellettuali più fertili e indipendenti rispetto ai diktat della cultura dominante: simbolgi, etnomusicologi, orientalisti, esperti di linguistica, alchimia e archeologia, scrittori e poeti ripristinarono assieme a Zolla *in una sola voce* i lembi di una sapienza inabissata e in gran parte negata ai moderni, una sapienza in cui l’umano e il divino, il pensiero mitico e il pensiero dialettico, l’Oriente e l’Occidente, l’essoterico e l’esoterico s’incontrassero senza confliggere. Feci parte io stessa del gruppo dal 1975, e assistetti al prodigio di veder materializzare sulla carta di fascicolo in fascicolo, il vasto piano culturale, ardito e trasgressivo in quegli anni, che Zolla enunciava in modo nitido nell’editoriale del n. 1, 1969.”<sup>131</sup> The introduction to the first issue has the value of an actual manifesto. It appears as a spiritual reaction against modernity and expresses the need for a traditional and metaphysical knowledge:

---

<sup>131</sup> D. Fasoli, *Intervista a Grazia Marchianò*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

“E se si dice essenza religiosa non si parla di qualcosa che spentamente tenti di stare al gioco della società tecnocratica. Né di ciò che pose le premesse allo sviluppo storico che alla tecnocrazia ha portato. E tanto meno si parla di ciò che potrebbe fornire l’alibi ideologico per cristallizzare entro questa o quella fase di sviluppo la tecnocrazia. Si parla di qualcosa di nuovo, e non di buono perché nuovo, poiché questo sarebbe uno dei ricatti della mentalità tecnocratica che vive del nuovo nella misura in cui non concepisce di poter dar spazio a qualcosa di diverso da se stessa. È qualcosa di nuovo in quanto a principi dal Novecento in punti disparati del globo emergono voci che tramandano una Tradizione che era stata obliata, che viene tuttora repressa con un sistema di alibi e ricatti. La rivista che si presenta si propone di offrire i testi che aiutino a uscire da una cultura che non osa nemmeno affrontare la dialettica dell’illuminismo. Gli strumenti stessi della cultura dominante, di qualsiasi posizione od obbedienza essa sia, sono virtualmente distrutti: le alme madri sono diventate le “vecchie da segare”, le lugubri Befane dei carnevali tecnocratici. Indubbiamente alle loro funzioni materne esse non accudivano più da almeno mezzo secolo, o da un secolo o da più tempo ancora. È certo che i loro figli avevano appreso soprattutto il disprezzo della conoscenza sapienziale che pure era custodita sotto il logoro mantello dei selvaggi. E verso quei selvaggi tutt’al più guardavano con l’occhio del libertino settecentesco. E come sempre chi reprime si reprime. Chi ferisce sta amputando la propria sensibilità. Chi rifiuta di vedere si sta accecando. L’Occidentale potrà ritrovare nella nozione dell’Essere che egli ha represso, il momento di stupore, di estasi intellettuale, di libertà e di conoscenza col quale qualcuno come lui udì una frase come “sono chi sono” in un passato che la repressione ha reso leggendario? Forse si è spiegato perché sarebbe buffo dire che questa rivista è dedicata all’etnologia, anche se pubblicherà testi etnologici; che è dedicata alla teologica, visto che non avrà motivo di pubblicare pagine teologiche che siano disgiunte

dall'esperienza del divino e rispondano al puro e degno bisogno di ordine razionale entro un sistema; dire che è dedicata all'ecumenismo, essendo i suoi fini distinti da un'amabile amministrazione dei rapporti di buon vicinato tra le confessioni"<sup>132</sup>

*Conoscenza religiosa* was printed until 1983, when its subscribers decreased and the its publication wasn't financially viable anymore, also because Zolla couldn't count on support by private sponsor. These were Zolla's words of thanksgiving to the readers:

"Il primo numero uscì nel 1969, questo è l'ultimo. Qualche centinaio di abbonati furono sufficienti per quattordici anni a non gravare sul bilancio d'una casa editrice ospitale; sul mercato odierno questo margine di agio scompare e senza una sovvenzione o un aggancio istituzionale, che difficilmente si immaginano disinteressati, una rivista come la presente deve ritirarsi nel mondo delle idee, che per un platonico può anche apparire una promozione. Nel momento in cui risparmi di bilancio sottraggono alle più importanti Università d'Europa gl'insegnamenti più rari dunque necessari, non ci dovrebbe essere molto spazio per notare questo congedo. Agli abbonati che sono via via cresciuti di numero, ma che non potrebbero mai infoltirsi tanto da consentirci di durare pacificamente, un grato saluto."<sup>133</sup>

In less than fifteen years, *Conoscenza religiosa* was printed in more than seven thousands pages and seventy-seven issues – fifteen of them were monographic – hosting a great variety of subjects, all related to a traditional, syncretic and metaphysical knowledge. Zolla agreed to publish many writings dealing with religion even though he didn't have any religious faith, as we briefly outlined. The eternal Traditions is the source of many different traditions and, in the same way, many religions share

---

<sup>132</sup> E. Zolla, *Editoriale*, in *Conoscenza religiosa*, 1/1969, La Nuova Italia, Firenze.

<sup>133</sup> E. Zolla, *Editoriale di congedo*, in *Conoscenza religiosa*, 4/1983, La Nuova Italia, Firenze.

the same origin in the metaphysical element of Tradition. It could therefore be stated that Zolla was a layman “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>134</sup>. The long experience of *Conoscenza religiosa* shows the final destination of Zolla’s intellectual journey, i.e. the full possession of a syncretic and unitary knowledge through which man can free himself from antinomies and dichotomies imposed on him by modern rationalism. He emancipates himself “dalla fascinazione delle novità” and learns “a non farsi né ipnotizzare né turbare ma anzi a tenere lo sguardo al valore massimo: la qualità spirituale della vita”. There are two main characteristics that define the identity of *Conoscenza Religiosa*, which had an elevated intellectual dignity because of the variety and complexity of its topics and the international stature of many of its authors. Just as Borla and Rusconi, *Conoscenza religiosa* was actually a cultural elsewhere, compared to what was being published in Italy at the time. Many of the authors hosted on its pages were unknown in Italy and their works required a translation, in addition to a bibliographic record to help the readers getting acquainted with new names. Some of the of them have already been mentioned because they had already took part in the activities of the Istituto Accademico, of Borla and Rusconi, which confirms the existence of a western traditionalist thought. Zolla helped spreading in Italy these ideas, as in the case of Abraham J. Heschel (1907 – 1972), hosted in the first issue of the journal. He was a rabbi and a Polish philosopher - close to Martin Buber (1878 – 1965) – who established a deep and long philosophical tie with Zolla. In the middle of January, 1969, Heschel left the Usa and, invited by

---

<sup>134</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 85.

Zolla, he reached Italy for some conferences. To him, that man from Turin was a great intellectual, free from the dichotomy between leftist progressivism and catholic conservatism. They first met almost by chance at the Tenenbaum's restaurant on via Cavour – the first kosher restaurant of the *Urbe* – where the rabbi used to have dinner, just as Zolla, who spoke with an old and well-educated man who used to dine there too. One evening, while he was dining with Cristina Campo, his old friend pointed at Heschel and described him as a distinguished intellectual who had an impressive knowledge of esoterism and Jewish mysticism, by stating: "Stasera non le parlerò. C'è qui colui di fronte al quale devo tacere"<sup>135</sup>. Heschel was having a drink with Zacharian Shuster of the American Jewish Committee. The two were introduced to each other and they shared some words, as documented by Edward Kaplan: "Heschel asked: "Why are you interested in the Kabbalah?", Zolla answered: "It is the Kabbalah that is interested in me.". Heschel responded: "Fine, that's something like the title of one of my books". Thus began many conversations and a long-lasting friendship. The two men shared identical perceptions of art; Zolla was attuned to Heschel's intuitive personality and felt "a flow of sympathy that made conversation intoxicating...The same idea would arise at the same time in both of us, we often understood one another without having to complete a phrase, or even without having to utter it." They appreciate similar thinkers, such as Henry Corbin, the French scholar of Islamic mysticism whom Heschel first met in prewar Berlin. Heschel and Zolla even appeared together on an Italian television program about prayer."<sup>136</sup> In a more recent interview, Zolla recalled that episode as one of the most magic meeting of his own life:

---

<sup>135</sup> *Atlante orientale*, Panorama, 8 dicembre 1985.

<sup>136</sup> E. Kaplan, *Spiritual radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940 – 1972*, Yale University Press – New Haven, London, 2007, p. 330.



“Abraham Heschel che era discendente di una famiglia chassidin polacchi molto illustri, riconosciuto generalmente nel mondo chassidico e lo incontrai per caso, perché frequentavo un ristorante che esisteva a Roma tempo fa e dove andava un cabalista e mi facevo istruire da lui e una sera mi disse: no guardi io stasera sto zitto, ho l’obbligo di stare zitto, non le dirò mezza parola...io gli domandai perché e lui mi disse perché qui c’è l’uomo di fronte al quale io ho l’obbligo del silenzio e m’indicò un uomo che sembrava proprio uscire da una vignetta colata dell’ottocento, con la barba bianca, con un fare maestoso e che mangiava in modo rituale, in modo straordinario, da osservare, e questo mi dice è Abram Heschel, lo avevo sentito nominare vagamente e c’incontrammo a questa maniera, fummo presentati e da lì nacque un’avventura per me fondamentale e accanto a lui per anni e anni venni a conoscere per esperienza diretta, per osservazione immediata la vita dei chassidin polacchi, qualcosa a cui mi ero avvicinato attraverso mille letture, però senza mai toccarlo, senza amai averne l’esperienza piena.”<sup>137</sup>

On the pages of *Conoscenza religiosa* there was space for many authors close to Zolla’s intellectual journey and members of a virtual and traditionalist milieu, such as: Cristina Campo, Marius Schneider, Guido Ceronetti, Armando Plebe, Gianfranco Morra, di Rodolfo Quadrelli, Quirino Principe, Pietro Citati, Eugenio Montale, Margarete Riemschneider, Sergio Quinzio, Jean Servier, Hans Sedlmayr, Giuseppe Sermonti, Attilio Bertolucci, Henry Corbin, Pavel Florenskij and Grazia Marchianò, who became Zolla’s third wife. The journal has an interdisciplinary identity and hosted essays but also poetry, *i.e.* the “regno dove non vigono le leggi tediose del mondo comune” and in which “ogni esistenza è eterna, riassume in sé passato e futuro, è frutto della storia e fuori della storia, ognuna è perfetta, poiché nell’arte vige la legge che regola i numeri transfiniti: la parte non è minore del

---

<sup>137</sup> E. Giordano, *La mistica di Elémire Zolla*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

tutto.”<sup>138</sup> Zolla had never really written lyrics and he always preferred prose, since he believed that the human nature could be better described through novel characters, fictitious yet likely figures, able to reflect the sleepwalking condition of mass men. Because of this and although he had abandoned literary writing many years before, he always cultivated an intense interest for literature, as it is shown by the huge number of literary reviews that were constantly published on many journals. Seferis, Kavafis, Borges, Pessoa, Zambrano, Luzi and many other great poets’ lyrics were published on *Conoscenza Religiosa*. Grazia Marchianò describes the large number and variety of authors who wrote on the journal as “un crocevia di uomini e donne di conoscenza allenati a depositare con metodo, ingegno, autodisciplina e tenacia nei loro scritti i risultati di ricerche, indagini, esplorazioni in gran misura eccedenti gli steccati convenzionali delle scienze umane – giacché l’impulso cognitivo conferito da Zolla alla sua creatura di carta fu quello di rendere riconoscibile negli studi umanistici, orientalistica, religiosi e antropologici una planimetria simbolica, mistica e spirituale unitaria, propria della costituzione umana e dunque universale.”<sup>139</sup>

His editorial choices as director of *Conoscenza religiosa* reveal the intellectual journey of Elémire Zolla during almost fifteen years. The subjects hosted on its pages – literature, law, ethnology, symbology, orientalism and many others – shed a powerful light on a forgotten knowledge and open new perspectives for sleepwalking mass men who had forgotten the existence of metaphysics. *Conoscenza religiosa* appears as an extraordinary editorial enterprise and it was one of a kind among non-academic Italian reviews, because of its international and interdisciplinary identity and its traditionalist and syncretic contents. Similar

---

<sup>138</sup> E. Zolla, *L'intruso*, in *Corriere della Sera*, 29 agosto 1961.

<sup>139</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa: scritti 1969 – 1983*, a cura di G. Marchianò, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006, p. X.

journals were only published abroad, as in the case of *Antaios* or *Diogenes*. Furthermore, although the topics and the theories were often complex, the articles published on *Conoscenza religiosa* were approachable since they were far from the academic style of writing. They also dealt with subjects that never get obsolete since traditional knowledge doesn't belong to the Becoming and transcends the contingent dimension, unlike many journals that were more *à la page* and focused on social and political current affairs. In fact, while from the end of the 50's to the mid 60's the humanities journals were focused on literature and philosophy, regardless of current affairs – as in the case of *Botteghe Oscure* and *Giorgio Bassani, La Palatina, Lingua e Stile* – with the approach of the turmoil that preceded the Sessantotto, the scenario changed. Topics that weren't directly tied to the political, sociological and ideological turmoil were progressively disregarded, for the sake of the panpoliticism fiercely adversed by Zolla. *La Palatina* wasn't published anymore after 1966 while a lot of new journals were on the rise. Focused on the political and sociological topics related to the debate of the Sessantotto, those new issues appear obsolete today. Meanwhile, Zolla had left Catania and moved to the University of Genova, when in 1970 he started teaching Anglo-American literature and German philology and also obtained the direction of the *Istituto di Lingue e Letterature straniere*. He only stayed in Genoa four years, but it was a fruitful working experience for him. As already shown in *I letterati e lo sciamano* and *Conoscenza religiosa* – works that anticipated today's growing interest for postcolonial and subaltern studies – Zolla continued his search for the otherness and created a school of comparative literature and cultural studies at the University of Genoa. Many young scholars and fine researchers had the chance to work with him, like Gianna Chiara Isnardi, whose articles also appeared on *Conoscenza religiosa*. He promoted unusual studies such as a work on the *ubermensch* and its symbols in modern literature, titled *Il*

*superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*,<sup>140</sup> published by La Nuova Italia in six volumes from 1971 and 1979.

From 1966 to 1970 Zolla also worked as editor together with Augusto Del Noce at the Borla publishing house, under the direction of Alfredo Cattabiani. Zolla and Del Noce were put in charge of a book series called *Documenti di cultura moderna*. Cattabiani had graduated in 1962 with a thesis on De Maistre, with Luigi Firpo<sup>141</sup> as advisor. He later met Augusto Del Noce, who was a teacher in Trieste before Ugo Spirito helped him to become university professor in Rome. Although much younger,

---

<sup>140</sup> AA. VV., *Il superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, 6 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1971. Zolla also summarized the anthology in a short article, *L'equivocazione deliberata e l'idea di superuomo*, in *Settanta*, anno V, settembre-dicembre 1974. On Zolla's work at the University of Genoa cfr. A. Palumbo, *Elémire Zolla: l'iniziazione della ricerca*, in *Studi Europei, Annali del Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo "Michele Federico Sciacca"*, Università di Genova, Firenze, Leo S. Olschki, x, 2002; P.P. Ottonello, *Ontologia e mistica*, Marsilio, Venezia, 2002.

<sup>141</sup> Cattabiani shared an anecdote on his final dissertation at University: "La discussi a Torino, relatore Luigi Firpo e controrelatore Norberto Bobbio. Il quale, quando fu il suo turno, prese le seicento pagine del mio lavoro e le lasciò platealmente cadere per terra, dichiarando che si rifiutava di discutere una tesi su uno dei teorici della schiavitù moderna". Cfr. A. Zaccuri, *Cestinate Cattabiani*, in *Avvenire*, 2000. Ne scrive Roberto Pertici: "L'episodio è noto ed è stato più volte raccontato: nella prima estate del 1962, all'Università di Torino, si discuteva una tesi di laurea sul pensiero politico di Joseph de Maistre. Relatore era Luigi Firpo, controrelatore (come allora si diceva) Norberto Bobbio. Al culmine della discussione, il mite Bobbio gettò per terra quella tesi, chiedendo se fosse il caso di continuare a "discutere su un teorico della schiavitù". Al che Alessandro Passerin d'Entreves, grande filosofo liberale, intervenne rilevando che non si stava discutendo di Maistre, ma di una tesi di laurea su Maistre: bisognava solo dire se era scientificamente buona o no". R. Pertici, *L'altro Sessantotto*, in B. Coccia, *40 anni dopo, il Sessantotto in Italia fra storia, società e cultura*, Roma, Apes, 2008, p. 216. On the figure of Cattabiani see: Cfr. A. Cattabiani, *Io dissidente nella Torino di Bobbio & Co.*, in *Il Giornale*, 30 gennaio 2001; *L'ultimo simbolo è un addio*, *ivi*, 19 maggio 2003; F. Gianfranceschi, *Addio al re dell'immaginazione*, in *Il Tempo*, 19 maggio 2003; G. De Turrís, *Alfredo Cattabiani, il non-conformista*, in *Ideazione*, X/2003; M. Veneziani, *Alfredo Cattabiani, la cultura di un indipendente*, in *Il Giornale*, 21 maggio 2003.

Cattabiani was invited by Del Noce at his house together with other scholars and intellectuals and was spurred by the catholic professor: "Dobbiamo rivisitare le culture di ogni Paese cercando di mettere in luce quei filoni che sono stati dimenticati in Italia. E fonderemo una casa editrice"<sup>142</sup>. In 1962 the small publishing house *Edizioni dell'Albero* was founded and it soon started publishing authors and books that were unavailable in Italy, such as those of George Bernanos. Cattabiani selected authors and works of French literature, rediscovering not only Bernanos but also a even more controversial author like De Maistre, deeply despised by the progressive intelligentsia. Some of the most relevant works published by Edizioni dell'Albero were *Il Cristianesimo nell'età post-moderna* by Gianni Baget Bozzo, *Il profeta della Chiesa proletaria: Emmanuel Mounier* by Primo Siena, *Rivoluzione e Controrivoluzione* by Plinio Correa de Olivera and especially Bernanos' *La grande paura dei benpensanti*, whose introduction was written by Carlo Bo (1911 – 2001), a catholic philosopher who had no reactionary sympathies. The good job done by Cattabiani was noticed by the catholic publishing house Borla, which offered him to continue his work as director in Turin. Cattabiani accepted and created a new book series with the aim of spreading metaphysical and traditionalist ideas and he first deepened the work of an antimodern French intellectual such as Drieu La Rochelle. Cattabiani offered the role of editor to Del Noce, but the latter "non riteneva di saperne abbastanza e mi rispose che avrebbe accettato se avessimo chiamato anche Elémire Zolla". Zolla accepted and "aprì un po' le frontiere di quella tradizione sapienziale che avevo cominciato a leggere sulla scia di Guénon e di Evola, facendomi conoscere autori più moderni, come Marius Schneider, il più grande etnomusicologo vivente, Hans Sedlmayr, che è stato uno dei massimi storici

---

<sup>142</sup> B. Coccia (a cura di), *40 anni dopo: il Sessantotto in Italia fra storia, società e cultura*, Roma, Apes, 2008, p. 217.

dell'arte, Mircea Eliade e altri.”<sup>143</sup> Documenti di cultura moderna hosted traditionalist and antimodern authors, such as the catholic historian of philosophy Étienne Gilson (1884 – 1978) - who had met Del Noce in Venice during the meetings at Fondazione Cini – the historian and ethnologist Hean Servier (1918 – 2000), the Swiss philosopher Frithjof Schuon (1907 – 1988), the philosopher Titus Burckhardt (1908 – 1984) – nephew of the great historian Jacob – the art historian Hans Sedlmayr (1896 – 1984), but also Simone Weil, who had a crucial importance not only for Cristina Campo, but also for Zolla and Del Noce. The aforementioned authors had found little or no space in Italy until then, mainly because of the neomarxist cultural hegemony that Nicola Matteucci would have explicitly denounced only during the 80's. In 1968 Borla published a work that was probably the most effective response against the myth of revolution, reappearing in Europe for the third time after 1789 and 1917. Eric Voegelin's *La Nuova Scienza Politica* (with an introduction by Del Noce) – together with *Il mito del mondo nuovo* by the same author – is a fundamental book to interpret and understand the spirit of the revolution. Borla's experiment was challenging but its results were limited because the publishing house was small and didn't have enough means to promote its works in a market that was sceptical towards authors who didn't belong to the dominant progressive culture.

“Nell'esperienza della Borla” Cattabiani recalls “c'era già la volontà di affrontare i temi spirituali su un doppio registro: quello, per così dire, de vera religione (e cioè la fede cattolica), e quello de religione, vale a dire una riflessione sulla perdurante permanenza di una dimensione religiosa naturale nell'uomo. Ed era proprio questo che risultava inaccettabile da parte della cultura dominante di quegli anni. Non c'era scampo: o un autore, un libro, un'idea potevano essere ricondotti all'ortodossia neo-

---

<sup>143</sup> G. Marconi, *In nome del mito*, in *Area*. [www.centrostudilaruna.it](http://www.centrostudilaruna.it)

illuminista, marxista-leninista e neo-positivista, oppure venivano del tutto ignorati".<sup>144</sup> Gaspare Barbiellini-Amidei points out that Del Noce and Zolla "già alla fine degli anni Sessanta avevano, con venti anni di anticipo, proposto con l'editore Borla alcuni testi indispensabili per sottrarsi alla slavina delle mode. La grandezza di entrambi sfuggiva alle manie catalogatorie di una lunga e sgradevole stagione".<sup>145</sup>

The experiment was later replicated at the Rusconi publishing house. Cattabiani – who had moved from Turin to Rome – was invited by Edilio Rusconi (1916 – 1996) to direct its publishing house and to continue doing the same job that he had brilliantly done for Borla. Cattabiani invited again Del Noce and Zolla to be consultant editors and the team was *back in business*. This is how the distinguished musicologist Quirino Principe – one of the most influential authors and collaborators of Rusconi during those years – recalls those figures: "Cattabiani rappresentava una risorsa importante nella raccolta delle munizioni, sapeva fare squadra, parlava di "scuderia della Rusconi" mentre Rusconi, dal canto suo, proveniva da una cultura risorgimentale – patriottica ed era fiero anticomunista e, compatibilmente con una formazione solida ma approssimativa, era un tradizionalista cattolico". Edilio Rusconi had "un'armatura intellettuale fragile. Aveva i suoi settimanali generalisti con cui si rivolgeva alla maggioranza silenziosa" and he had no chance but delegating the direction of a new traditionalist book series to some fine intellectuals and so he appointed Alfredo Cattabiani as director. The latter "scelse in principio un numero ristrettissimo di collaboratori. Si trattava per lo più di consulenti: fra essi, i più attivi erano Elémire Zolla, Augusto Del Noce, Rodolfo Quadrelli, io stesso. Ma soltanto io, nei primi due anni di vita della Rusconi, lavorai sia pure part time in sede. Nell'edificio di via Vitruvio 43

---

<sup>144</sup> A. Zaccuri, *Cestinate Cattabiani*, in *Avvenire*, Gennaio 2000.

<sup>145</sup> L. Lanna, *Il fascista libertario*, *op.cit.*, p. 17 – 18.

eravamo in quattro: Cattabiani, la segretaria tuttofare Maura Bastiglia (i visitatori, vedendola, rimanevano a bocca aperta per qualche minuto, tanto era bella), l'indimenticabile Lorenzo Fenoglio, leggendario e onnisciente editor e correttore di bozze e tante altre cose insieme, e io.. Poca brigata, vita beata."<sup>146</sup> Cattabiani revealed that Edilio Rusconi "Voleva una casa editrice che puntasse sui valori della qualità e della libertà, e che fosse capace di valorizzare libri altrimenti emarginati. Un progetto che mi entusiasmò subito e attorno al quale si creò un gruppo di lavoro che comprendeva, tra gli altri, Rodolfo Quadrelli e Quirino Principe, Cristina Campo e Zolla, e poi autori come Carlo Alianello, Giuseppe Sermonti, Fausto Gianfranceschi, Mario Pomilio, il primo Ceronetti. Collaborava con noi anche Emanuele Samek Lodovici, al quale si deve l'impostazione della collana dei "Classici del pensiero", che nacque da un'intuizione dello stesso Rusconi"<sup>147</sup>. Rusconi had much greater means than Borla and this was reflected in terms of printing capacity, marketing and distributions of books. What was only a wishful thinking for Edizioni dell'Albero finally became reality thanks to Rusconi. The

---

<sup>146</sup> Q. Principe, *Note sulla vicenda editoriale di Tolkien in Italia*, [www.endore.it](http://www.endore.it). Principe described the role of Cattabiani as follows "Fu Cattabiani, uomo di altissima qualità intellettuale, colui che fondò di fatto la "Rusconi Editore", più tardi denominata "Rusconi Libri"; colui che la organizzò e articolò, facendone una protagonista della cultura italiana per almeno quindici anni, prima che una decadenza tutt'altro che inevitabile, dovuta esclusivamente all'avversione che essa suscitava in Alberto Rusconi figlio di Edilio, la conducesse alla morte. Ad essere precisi, si trattava almeno formalmente di una "rifondazione": era esistita negli anni Sessanta la Rusconi & Paolazzi, che aveva pubblicato un numero esiguo di buoni libri, ma senza una linea riconoscibile, e poi si era arenata. Ad essere meno ufficialmente precisi e più veritieri, l'editrice messa in piedi e governata con mano ferma da Cattabiani era tutt'altra cosa: una cosa nuova, e in quel momento storico inattesa e a giudizio di alcuni scandalosa, poiché politicamente e culturalmente scorrettissima, tale da scontentare la "sinistra" ma anche (e forse più) la "destra". Pongo sempre tra virgolette questi termini sciocchi e banali che rispondono a metafore puramente segnaletiche e sono assolutamente privi di qualsiasi significato."

<sup>147</sup> A. Zaccuri, *Cestinate Cattabiani*, in *Avvenire*, Gennaio 2000.



publishing house from Milan became the actual hub for a whole traditionalist milieu of intellectuals who weren't part of the culture industry, as underlined by Roberto Pertici: "la Rusconi di Cattabiani propose una "cultura di opposizione", secondo il programma del suo direttore. Basta fermarsi un attimo sulla collana economica *Problemi attuali* per comprendere il valore di questo progetto: vengono riproposti gli autori che Cattabiani si "portava dietro" fin dagli inizi della sua attività"<sup>148</sup>. Cattabiani shares the merit of this success with Del Noce and Zolla, who had like him a great intellectual courage and autonomy. Furthermore, the two philosophers worked as talent scouts thanks to their impressive erudition. The two shared some common ideas, like a strong interest in metaphysics and the critique against the *civitas diaboli*, although there were some differences between them. As specified by Quirino Principe "Zolla era il vero talent-scout di Cattabiani", while Del Noce "era più schivo, più defilato, più filosofo e più ingessato, né a differenza di Zolla, era un poligrafo."

The talent-scouting activity led Zolla and Principe to the 1970 Frankfurt book Fair. The musicologist remembers Zolla as an elegant man who was not very talkative. The two had lunch and dinner together and spent most of their time in Frankfurt searching for good literary works to translate and publish on the Rusconi book series<sup>149</sup>. The work at Rusconi had a much greater

---

<sup>148</sup> R. Pertici, *L'altro Sessantotto italiano*, in B. Coccia, *40 anni dopo, op. cit.*, p. 247.

<sup>149</sup> The collaboration between Principe and Zolla was interrupted after a misunderstanding about *The Lord of the Rings*, as Principe recalls: "Nacque una controversia interna alla Rusconi. Lo zelante e un po' interventista Fenoglio aveva trasformato gli "Elfi" in "Gnomi", restaurando la soluzione della Alliatà, da me modificata in "Elfi" sin dalla prima fase del mio lavoro, e male interpretando un'osservazione di Cattabiani. A me non era stato detto nulla. Quando lo seppi andai su tutte le furie e volli intervenire, ma era troppo tardi poiché si era già alle cianografiche. Quel che è peggio, Fenoglio, che venerava il dogma della "uniformazione", modificò anche l'introduzione di Elémire Zolla, in cui giustamente si parlava di "Elfi". Questa volta fu Zolla ad andare in collera, e

resonance than that of Borla, its sales were high and so the publishing house from Milan soon became victim of open ostracism by the progressive *milieu*. Cattabiani was the main target of a harsh hostility, but also his collaborators and consultants were inevitably involved in the controversy. In *La parabola del buon reazionario*, appeared on November, 1970 on *L'Espresso*, Umberto Eco mocked Sergio Quinzio and Guido Ceronetti and accused them of having embraced the reactionary mission of Rusconi, described as a Trojan horse who was trying to penetrate in the Italian intellectual *milieu*, disguised as a well educated and peace-loving far right. Eco pointed out that the publisher had a cunning strategy, that of increasing its appeal through the publication of works such as Tolkien's *The lord of the rings* and generalist magazines, in order to soften its reactionary image. Tito Perlini (1913 – 2013), leftist professor and intellectual, echoed Eco's words, pointing out that Rusconi aimed at increasing its credibility and the number of its readers through that precise strategy. *Il Signore degli Anelli*, translated by Vicki Alliaata and with an introduction written by Zolla (§ 2 § 3), wasn't published because of pure marketing reasons – it only became a best - seller after the recent film adaption – but because Principe and Zolla thought "che si trattava della riapparizione del grande poema epico - cavalleresco rinascimentale di Boiardo o Ariosto"<sup>150</sup> and were convinced of its extraordinary traditional and symbolic value. On July, 1971 Valerio Riva published an article on *L'Espresso* which was titled *Libro e moschetto*, with a poor *calembour*. That was an aggressive writing and its author

---

ritenendomi responsabile se la prese con me. Non mi fu possibile spiegarmi, dato il carattere dell'illustre saggista, e così Zolla e io non ci parlammo più vita natural durante. Peccato! L'inconveniente trovò presto rimedio: la prima tiratura rusconiana del Signore degli Anelli andò a ruba, e bastò poco tempo per stamparne un'altra con l'opportuna correzione di "Gnomi" in "Elfi". See *Note sulla vicenda editoriale di Tolkien in Italia*, [www.endore.it](http://www.endore.it)

<sup>150</sup> Q. Principe *Odio me stesso e odio ubbidire, coltivo l'arte luciferina di dire no*, La Repubblica, 27 luglio 2015.

denounced the mix of heavy reactionary titles and more politically correct ones, such as those on environmental issues like *Manuale di ecologia* by Alfredo Todisco. There are many other proofs of this hostility, such as an article appeared on *Rinascita* on 16 december, 1971 by Walter Pedullà, who very explicitly accused: “Quanto bisognava dire contro la Biennale cinematografica di Venezia (la dirigeva allora Rondi), contro la concentrazione di testate di giornali e contro De Feo è stato scritto, così come contro l’editoria i cui piani sono più provocatoriamente reazionari, ad esempio, onore al merito, quelli di Rusconi, che ha fatto presto a farsi riconoscere per l’alfiere di un’operazione di destra” and invited the centrist and leftist intellectuals to isolate Rusconi and attack its publications. Meanwhile other causes contributed to the controversy about the publishing house directed by Cattabiani. In 1972 Armando Plebe (1927 – 2017) – a fine and eccentric intellectual whose works had been published by Rusconi – joined Msi and becoming its cultural leader. This increased the accusations of neofascism and the suspects that Rusconi had a reactionary and even subversive nature. Because of his ideological closeness to Rusconi and to many of its key figures, Guido Ceronetti was fired by *L’Espresso*. Also Pier Paolo Pasolini (1922 – 1975) had his say on the “Rusconi case” and, although defending Rusconi’s workers and writers “Non solo perché penso, per esempio, che lavorare per la Televisione sia molto peggio, ma anche perché, per partito preso, non intendo condannare nessuno per ragioni formali. Lo facciano i giovani, il cui oltranzismo è semplicistico e biologicamente crudele” he accused the publishing house with the following words “Io penso che essa sia molto avanzata (dal punto di vista dell’evoluzione capitalistica), e già tutta dentro il più totale cinismo noetico (presupponente una filosofia neo-edonistica, che sostituisca TUTTO: Chiesa, nazione, famiglia, morale); e che tuttavia combatta ancora come la situazione oggettiva vuole (per l’Italia e per il Cile) delle battaglie ritardate (che presuppongono

forme di fascismo tradizionale)” and so “nella lotta contro Rusconi, Monti e la CIA – alleati nella fondazione di una grande destra culturale – sfoderare l’antifascismo classico” would have been “anacronistico, misero e anche un po’ ridicolo”. It would have rather been necessary “riuscire là dove il gauchismo è fallito” and fighting against “il nemico là dove si trova e non nelle posizioni che esso ha abbandonato avanzando per la sua strada”.<sup>151</sup>

The hostility against Rusconi also targeted its key figures and, in this perspective, Zolla’s moving from Genova to University La Sapienza, in Rome, wasn’t easy at all. His job as “titolare della seconda cattedra di Letteratura angloamericana” was got on “30 ottobre 1974. Le opposizioni più accanite vennero da ordinari sia laici sia cattolici alleati nell’impedire la chiamata di un accademico le cui idee notoriamente anti-moderne ne facevano il “nemico” per una volta comune. Il francesista Giovanni Macchia fu nel novero di risicata maggioranza che votò a favore”<sup>152</sup>. Edilio Rusconi was increasingly worried by this harsh hostility and in 1975 he appointed Ugo Braga as general manager and Raffaele Covi as editorial director, with the precise instruction to stop the publication of the most controversial authors, such as De Maistre and Donòso Cortes. Quirino Principe explained to us that the separation between the publishing house and Cattabiani was preceded by a bitter letter by Rusconi himself, who accused the director of being responsible for the hostile isolation that his company was plunged into. His desire was only that of spreading a liberal and antimarxist culture through Rusconi’s publications and not making his publishing house falling under siege. “L’arrivo del nuovo direttore generale che aveva rilasciato alla stampa dichiarazioni gradite alla sinistra” Cattabiani recalls

---

<sup>151</sup> P. P. Pasolini, *Per l’editore Rusconi*, in Id. *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975, pp. 192- 193. See also P. Battista, *Il partito degli intellettuali. Cultura e ideologie nell’Italia contemporanea*, op.cit., pp. 93 – 95.

<sup>152</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., 27.

“produsse un effetto positivo sulle pagine letterarie dei quotidiani che cominciarono a considerare benevolmente i nuovi titoli incolori.”<sup>153</sup> In addition to that, the publishing house’s sales fell and it was finally put into liquidation by Alberto Rusconi, son of Edilio who had founded it in 1957 and had just passed away. Among Zolla’s professional activities during the 70’s, there was another meaningful adventure. He was among the founders and the key figures of the Istituto Ticinese di Alti Studi, whose importance is equal to its uniqueness in the Italian cultural *milieu*. Just like that of the Istituto Accademico di Roma, the life of the Istituto Ticinese was short (1970 – 1973) and equally forgotten by critics and researchers<sup>154</sup>. As already mentioned, during his job as general secretary of the Istituto Accademico di Roma (1966 – 1968) Zolla was interested in the creation of a dictionary of symbols and he was inspired by *Diccionario de simbolos tradicionales*<sup>155</sup>, written in 1958 by Juan Eduardo Cirlot (1916 – 1973), polyhedric artist and Spanish intellectual whose work was nevertheless influenced by surrealism. Moreover, Zolla’s project was broader: writing together with other traditional authors an actual glossary of Tradition, of its archetypes and esoteric signs. The main international traditional reviews that Zolla used to read during the 60’s were *Antaios* - directed by Mircea Eliade and Ernst Junger, and the old *Eranos – Jahrbucher* published since 1933. Both journals published writings of distinguished international authors and pursued a metaphysical and esoteric path - that had its roots in the Tradition - through an interdisciplinary and apolitical perspective. Some of the authors who wrote on these journals - Mircea Eliade, Durand, Jean Servier, George de Santillana, Eric Voegelin, Nasr, Marius Schneider and others -

---

<sup>153</sup> Io, Alfredo Cattabiani, *vi spiego l’intolleranza progressista verso i tradizionalisti*, Il Tempo, 26 agosto 1994.

<sup>154</sup> See: F. Frigerio, *Un ricordo degli anni dell’Istituto Ticinese di Alti Studi*, in *Viator, Elémire Zolla. Dalla morte alla vita*, anno IX n. I; N. D’Anna, *Aure*, *ibidem*.

<sup>155</sup> J.E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, Milano, SIAD, 1985;

were also the most recurrent international traditionalist intellectuals who collaborated with Zolla at Istituto Accademico di Roma, Istituto Ticinese dei Alti Studi, *Conoscenza religiosa* and that have appeared on Borla and Rusconi's book series. The ambitious project of a dictionary of symbols was never put into effect, but the preparatory work highlighted a *cathédrale engloutie* – as described by de Santillana<sup>156</sup> - of esoteric and traditional knowledge. Some of the preparatory studies were used for the article on Symbology written by Zolla for the Enciclopedia Italiana Treccani in 1982 and for the conference "Numeri e figure geometriche come base della simbologia", held by Consiglio Nazionale delle Ricerche in June, 1978<sup>157</sup>. It is necessary to take a step behind.

We already showed that *I valori permanenti nel divenire storico* - organizzato by Elémire Zolla in October, 1968 at the Istituto Accademico di Roma - was an event of great importance and quality. The meeting had been extraordinary at least for two reasons. The speakers were international and prestigious intellectuals who all shared a great interest in Tradition and metaphysics. Moreover, Zolla's merit was even greater, because holding such a conference in Italy during 1968 was an actual act of courage and intellectual autonomy. Also because of this qualified presence and activity within the Italian traditionalist *milieu*, the association Alleanza Cattolica – founded in 1960 by a young Giovanni Cantoni (1938) – proposed him to organize another conference on traditional values. Cantoni, philosopher and journalist, had collaborated with *Rivista di Studi Tradizionali*<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> G. de Santillana, H. von Dechend, *Hamlet's Mill, An Essay on myth and the Frame of Time*, Boston, Gambit Inc., 1969, p. 65.

<sup>157</sup> I lavori del convegno sono documentati in *Conoscenza religiosa*, n. 1-2/1979.

<sup>158</sup> *Rivista di Studi Tradizionali* was founded in Turin and published from 1961 to 2003.

and *Ordine Civile*<sup>159</sup>, together with Augusto Del Noce e Gianni Baget Bozzo, so it was easy for him to get in touch with Elémire Zolla. During the same years, in Lugano there was a traditionalist philosopher and catholic theologian whose name was Romano Amerio (1905 – 1977), who shared Zolla’s critique against the reform of the liturgy and was considered by him “il più dotto fra tutti i pensatori di quella cattolicità passata”.<sup>160</sup> Among his project, Amerio wanted to create a University or at least an institute of high education for the canton Ticino, which had no such institutions<sup>161</sup>. Zolla involved Amerio in the proposal received by Alleanza Cattolica and the idea of a new conference on Tradition and that of a dictionary of traditional symbols became one single larger project. Together with Amerio, Zolla was supported by the prince Boris de Rachewiltz - (1926 – 1977), duke of Bavaria, Lorraine and Tuscany, member of masonry and fine esoterist, founder and director of Foundation *Ludwig Keimer*<sup>162</sup> *fur vergleichende in Archaeologie und Ethnologie* of Basel. Thanks to the financial support of the Foundation and of canton Ticino, the Istituto Ticinese di Alti Studi was finally created and its offices were in the beautiful Villa Heleneum, immersed in the greenery around the lake of Lugano. This was happening at the end of the 60’s, during the peak of the Sessantotto’s upheaval, in a moment of extreme uncertainty for the West and the Western culture. Screaming “*Vogliamo tutto!*” and “*Vietato vietare!*”, anarchist and subjectivist demands violently pervaded the mass society. Students and youngsters rejected the idea of authority – as Del Noce pointed out – and the educational system was about to collapse. (§ 2 § 3). The university was attacked by thousands of

---

<sup>159</sup> *Ordine Civile* was a traditionalist and catholic journal founded by Gianni Baget Bozzo in 1959 also thanks to *Azione Cattolica*.

<sup>160</sup> E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Venezia, Marsilio, 2012, p. 352.

<sup>161</sup> L’Università della Svizzera Italiana (USI) nacque infatti solo nel 1996.

<sup>162</sup> The foundation *Ludwig Keimer*<sup>162</sup> *fur vergleichende in Archaeologie und Ethnologie*, based in Basel, Elisabethenstrasse n. 15, was created in 1969 by Boris de Rachewiltz.

students who perceived the academic world and the intellectual élite as classist and obscurantist, far from the masses and adverse to their emancipation. Within this kind of social and ideological context, a group of traditionalist intellectuals set up an informal intellectual network that became evident in Zolla's activities at Borla, Rusconi, Istituto Accademico di Roma and Istituto Ticinese di Alti Studi. The aim of the latter was that of postgraduate education in the field of ethnology and archeology, through lessons "volti a perfezionare i partecipanti nelle teoriche e nelle tecniche dell'Etnologia e Archeologia comparate, nella Filologia comparata e nella Fenomenologia del sacro" to be taught according to the researching method of the *Stiftung Ludwig Keimer fur vergleichende in Archaeologie und Ethnologie* of Basel. This method consisted in mixing together notions and criteria of ethnology with those of archaeology, analyzing the indigenous civilizations living in situ together with the archeological finds<sup>163</sup>. Prince De Rachewiltz – who had founded the Keimer Foundation in 1969 – was a distinguished professor of ethno-archeology at the Pontificia Università Urbaniana in Roma and at the University of Jordan in Amman, well-known Egyptologist as his mentor Ludwig Keimer. He had studied esoterism and the works of Giuliano Kremmerz (1861 – 1930), Neapolitan intellectual and founder of the still existing *Schola Philosophica Ermetica Classica*

---

<sup>163</sup> See *Fondazione Ludwig Keimer per le ricerche comparate in archeologia e etnologia in Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, anno 24, n. 2/3 (giugno – settembre 1969), pp. 251 – 253: "Questo metodo si basa sull'individuazione dei motivi comuni che possono emergere nell'ambito di varie civiltà, siano esse parallele sul piano cronologico o distanziate nel tempo e nello spazio, indagando sulle possibili influenze reciproche ed estendendo la ricerca oltre il campo archeologico sino a quello propriamente etnologico, con lo studio delle sopravvivenze delle antiche tradizioni, dei riti e dei costumi di popolazioni in qualche modo collegate agli antichi cicli di cultura. In tal modo si sviluppa un metodo di ricerca comparata sia tra un reperto archeologico pertinente ad una civiltà con quello di un'altra civiltà, sia tra il reperto archeologico e il reperto etnologico: quest'ultimo potendo, in alcuni casi, agevolare l'interpretazione dei dati archeologici."



*Italica*. De Rachewiltz, who was son-in-law of Ezra Pound (1885 – 1972),<sup>164</sup> became President of the Istituto, the famous orientalist Pio Filippini-Ronconi (1920 – 2010) was appointed vice-president, while Zolla was scientific director. Pio Filippini Ronconi was invited to participate by Zolla and De Rachewiltz who held him in high esteem. Orientalist and historian of religions, Filippini Ronconi had an impressive eruditions and was able to communicate in dozens of languages, he was full professor of Religions and philosophies of India at Università Orientale di Napoli and an internationally renowned intellectual. He was nevertheless a controversial figure, since he had been a member of the SS during the Italian Social Republic and also because of his ties with the Italian secret service during the Cold War.

The lessons held at the Istituto Ticinese were focused on the meaning and the symbols of Tradition – they had to be conducted according to “un’ottica tradizionale” as provided by the Statute - cornerstone of a syncretic knowledge that was the founding idea of the courses. The researching method was interdisciplinary, distant from the modern over-specialization and from the contemporary epistemological paradigm. The gnoseological premise of the courses held at the Istituto was that only metaphysics is able to give account of the apparent antinomies and oppositions of reality and show the common nature of all entities belonging to the Being in its primordial, purest and highest form. According to these antihistoricist and antiprogressive ideas, the dimension of the primordial and over-historical Being had to be regained, as it had emerged from the conference *Valori permanenti del divenire storico*, held in Rome. Art. 3 of the Statute pointed out that the intellectual research had to “lumeggiare assiomi sovrastorici atti a perfezionare lo spirito dell’uomo, in modo indipendente dalla sequenza storica”. The

---

<sup>164</sup> Boris De Rachewiltz met Mary Pound in 1943 and married her after the end of the war.

aim of the courses held in 1970 was that of “esplorare le possibilità di un centro di studi fedele all’idea originaria dell’Università non asservita al tecnologismo utilitaristico e non vincolata dal relativismo storico”, according to what was written on the programme. Thanks to the Ticino’s financial support, it was possible to provide scholarships for the students. The Istituto announced the courses on the main cultural journals of the time that weren’t sided with the progressive and neomarxist ideology. It read “Sotto gli auspici della Fondazione Keimer, un’associazione che organizza missioni archeologiche e etnologiche (ancora quest’anno ha in programma spedizioni in Marocco, nel Sudan, in Egitto e nello Yucatan) verrà organizzato a Lugano un ciclo di corsi post-universitari che si svolgeranno presso l’aula magna del liceo cantonale. Gli orari e i temi di questi seminari potranno subire variazioni. La frequenza al ciclo di lezioni e il superamento di un colloquio su argomenti tecnici saranno accertati dalla fondazione e costituiranno un titolo preferenziale, per gli elementi qualificati, alla partecipazione di missioni archeologiche e etnologiche. La direzione dei corsi è stata affidata al prof. Zolla dell’Università di Genova. Presso la segretaria dr. Cristina Castelli di Lugano è possibile ottenere ulteriori informazioni circa le modalità d’iscrizione al ciclo di lezioni”. The courses were held from 1970 to 1973 and the lessons were focused on many different subjects: philosophy, historiography, archeology, esoterism, history, literature, musicology and theology. The speakers were all international figures and, although they weren’t always well-known by the masses, they were undoubtedly distinguished intellectuals in their own fields, all belonging to metaphysics and *humaniora*. The choice of international authors had a precise reason, *i.e.* that different latitudes aren’t a limit if a traditional discourse has to be held, because Tradition transcends both temporal and spatial dimensions. The Enlightenment cosmopolitanism – which was also accused of Eurocentrism – gets replaced by a universal

knowledge that overcomes antinomies and oppositions between nations and civilizations, because all the different traditions are actually concordant version of a unitary and primordial Tradition. This syncretic idea of knowledge led the Istituto to organize journeys to the Middle – East and to Asia. The first courses started during the summer of 1970 and lasted from 22 to 28 August, preceded by an introductory lesson at the canto Ticino high school and followed by a conclusive session, held at the room Carlo Cattaneo of the Italian consulate. Among the speakers there were Titus Burckhardt, Augusto Del Noce, Gilbert Durand, Pio Filippini Ronconi, Jean-Louis Michon, Marius Schneider, Michele Federico Sciacca e Hans Sedlmayr<sup>165</sup>. This is how Cristina

---

<sup>165</sup> The following intellectuals were the speaker of editions 1970/72. \* is attributed to those appeared on *Cultura nuova*, while italics show those whose works were published on *Conoscenza Religiosa*. 1. Luigi Alfonsi - Latinista 2. Concezio Alicandri Ciuffelli († 2010) - Storico della medicina antica 3. *Romano Amerio* (1905-1997) - Teologo e filosofo 4. Titus Burckhardt (1908-1984) - Esperto di studi tradizionali (\*) 5. Mario Bussagli - Storico dell'arte orientale (\*) 6. Alfredo Cattabiani (1937-2003) - Scrittore e saggista 7. *Henry Corbin* (1903-1978) - Iranista e filosofo 8. Augusto Del Noce (1910-1989) - Politologo e filosofo 9. Boris de Rachewiltz (1926-1997) - Egittologo 10. Germaine Dieterlen (1903-1999) - Antropologa 11. Gilbert Durand (n. 1921) - Antropologo 12. Pio Filippini-Ronconi (1920-2010) - Orientalista e storico delle religioni 13. p. Filiberto Giorgetti - Africanista ed etnomusicologo 14. Lionello Lanciotti (n. 1925) - Sinologo 15. Richard E. Lington (1936-1984) - Ingegnere e archeologo 16. *Jean-Louis Michon* (n. 1924) - Esperto di studi tradizionali 17. *Gianfranco Morra* - Sociologo e saggista 18. *Héctor Alberto Murena* (1923-1975) - Scrittore, poeta e saggista 19. Albero Pazzini - Storico della medicina 20. Mario Petrocchi - Storico della medicina 21. *Armando Plebe* (n. 1927) - Filosofo 22. Giovanni Rinaldi - Ebraista 23. Antonio Priori (n. 1930) - Storico 24. *Lea Scazzocchio Sestieri* - Ebraista 25. Michele Schiavone - Filosofo ed esperto di bioetica 26. *Marius Schneider* (1903-1982) - Etnomusicologo (\*) 27. Michele Federico Sciacca - (1908-1975) - Filosofo 28. *Hans Sedlmayr* (1896-1884) - Storico dell'arte (\*) 8 29. *Jean Servier* (1918-2000) - Etnologo Pur senza esporre proprie relazioni, parteciparono a vario titolo ai lavori dell'Istituto anche: 30. Vincenzo Cappelletti (n. 1930) - Filosofo e storico della scienza 31. *Guido Ceronetti* (n. 1927) - Poeta (\*) 32. *Enrique de Rivas* (n. 1931) - Poeta e storico della cultura 33. Károlyi Kerényi (1897-1973) - Filologo e storico delle religioni 34. *Seyyed Hossein Nasr* (n. 1933) - Filosofo e storico delle religioni (\*) 35. *Margarete Riemschneider* - Storica e storica delle religioni (\*)

Campo recalled the atmosphere of those days on the lake: "Lugano, 26 agosto 1970 - Carissima, questa è la cosa più bella di Lugano, città sinistra -a parte, com'è chiaro, il Congresso che, come tutte le cose ideate lungamente da El.[émire Zolla], è inimmaginabilmente bello. Sapianti umili e generosi che ogni giorno ci schiudono un mondo."<sup>166</sup> During this first edition Zolla invited the old conservative Giuseppe Prezzolini (1882 – 1982) – founder of *La Voce* – whose participation as speaker added importance to the event. Zolla also introduced to the press his creation *Conoscenza religiosa* during a meeting set up by the publishing house La Nuova Italia and the bookshop Melisa on 27 August at 6 p.m. at the hall of Albergo Dante in Lugano. Professor Nuccio D'Anna - who was one of the students of the Istituto – wrote about those days on *Viator*:

"Uno dei momenti più significativi di questo primo incontro di Lugano fu la presentazione alla stampa e al pubblico della neonata rivista fondata e diretta da Zolla, «Conoscenza Religiosa». Testimone d'eccezione di quell'incontro fu l'ormai ultraottantenne Giuseppe Prezzolini, fondatore della celeberrima «Voce» e animatore di una infinità di iniziative culturali nei primi anni del Novecento. Con l'autorità riconosciutagli da tutto il mondo, la sua presenza trasformava quello che poteva sembrare un mero annuncio editoriale in un avvenimento culturale quale non si era visto da molti anni. Credo che nessuna rivista italiana del tempo potesse vantare un apprezzamento di questo livello. Nella sua presentazione Zolla mise in evidenza non solo la vastità e la varietà di collaborazioni cui la rivista intendeva dare ospitalità, ma anche la possibilità che si potesse determinare un interesse per discipline che se in Europa ed in America trovavano attenta accoglienza, in Italia erano usualmente considerate con molto distacco. Fu una boccata di ossigeno per la cultura e per la nostra editoria la volontà della Rusconi Libri di affidarsi al

---

<sup>166</sup> C. Campo, *Lettere a Mita*, op. cit., 1999, p. 243, letter n. 202.

giovane e brillante suo direttore editoriale, Alfredo Cattabiani, un buon amico di Zolla che era venuto a Lugano per seguire anche lui i lavori del Convegno. Cattabiani poté così approfittare dell'amicizia di Zolla e dare vita alla famosa «Collana bianca» che ospitò per la prima volta, fra i molti altri, libri importanti di Ananda K. Coomaraswamy, S. H. Nasr, Mircea Eliade, R. Guénon, C. Korvin Krasinsky, Titus Burckhardt, Leo Shaya. Se si pensa che in altre collane si dava ospitalità ai libri sul revisionismo antievoluzionistico di Giuseppe Sermonti, ai saggi di A. J. Heschel sulla spiritualità ebraica, di Coomaraswamy sull'India, di M. Schneider sui simboli musicali e di tanti studiosi del medesimo calibro, spesso amici di Zolla, si capirà che le energie suscitate dal lavoro e spesso dalle sue indicazioni concrete, tenevano volutamente ad innescare un vasto movimento culturale capace di incidere sugli orientamenti oggettivamente «conservatori» della cultura ufficiale del tempo.”<sup>167</sup>

The first session of courses was a success: a lot of students attended the lessons – also thanks to the scholarships – and the press and the media didn't disregard the event. Thanks to Zolla, Ronconi and De Rachewiltz, at least for some days Lugano became the capital city of the traditional and metaphysical thought. An actual cultural elsewhere suddenly appeared on a lake on the Alps, distant from the progressive hegemony that dominated the West. *Lugano non si addice a Marcuse* was the ironic title of *Avvenire d'Europa*, *In Lugano: Eine neue provokative Universität für Europa* was the comment made by *Schwäbische Zeitung*, while on *La Nuova Sardegna* it was published *Gioventù d'Europa fra Lugano e l'Isola di Wight*, which pointed out the enormous distance between the small group of students of the Istituto Ticinese and the half a million youngsters who gathered on the English island between 26 and 30 August, 1970 for a

---

<sup>167</sup> N. D'Anna, *op. cit.*.

concert that would have made history, becoming one of the most memorable events of the protests of the Sessantotto and of its spirit.

The same comparison was made by Dino Satolli in a long article appeared on *L'Ordine*, a conservative newspaper published in Como: "Il convegno di Lugano si è svolto contemporaneamente all'invasione dell'Isola di Wight da parte di un'orda di giovani che hanno smarrito (o forse non hanno mai avuto) il concetto di individualità, nonché il rispetto umano e giuridico della persona [...]. Lugano si è posta come l'«opposizione» non soltanto possibile, ma fortunatamente già in atto e validissima all'Isola di Wight. E quanto più nell'Isola britannica si sono registrati confusione ed equivoci, tanto più sono emerse a Lugano comprensione e chiarezza. [...] Non si può negare che quello di Wight sia un fenomeno antropologicamente interessante anche, anzi soprattutto, per i pericoli e le minacce che racchiude. A Lugano, invece, l'antroposofia si è rivelata quale elemento di garanzia e di sicurezza per l'individuo e per la società". During the summer of 1971, the Istituto created its own definitive organizational chart and moved to villa Heleneum, where it is hosted today the Museo dell Culture founded in 1989, which has maintained an ethno-archeological methodology and a traditional inspiration. From 31 August to 10 September 1971 a second session of courses was held, titled *I principi della lingua sacra e della musica sacra*. Many of the speakers who had participated the previous here returned to Lugano and some new intellectuals took part for the first time, such as Jean Servier, Luigi Alfonsi, Lionello Lanciotti e Germaine Dieterlen. Before the opening class, Pio Filippini Ronconi held a speech at the library of the canton Ticino to celebrate the anniversary of the foundation of the Achaemenid empire, at the presence of a delegation sent to Lugano by the Shah. This is how Gabriele Burrini remembers that morning: "Un mattino di sole, in una biblioteca di Lugano, di fronte a un pubblico folto e alla presenza dell'ambasciatore persiano - "il

professore" era reduce dall'invito dello Shâh in Iran per i festeggiamenti in occasione del 2500° anniversario della fondazione dell'impero achemenide - concluse la sua allocuzione recitando una formula in avestico: era la promessa pronunciata dalle *fravashi*, le anime angeliche dei giusti secondo la religione mazdaica, prima di prendere corpo su questa terra. La lesse in tono aulico, poi la tradusse: "Possiamo essere noi di coloro che questa vita rinnoveranno". La sala gremita esplose in un lungo applauso."<sup>168</sup> Professor Beniamino Melasecchi, who was one of the students, recalls that: "Zolla usava un linguaggio immaginifico, accademico, mistico, sacerdotale" while Ronconi was "più guerriero, non solo erudito ma maggiormente sperimentatore" and that one of the most memorable lessons was held by the orientalist Lionello Lanciotti (1925 – 2015), famous sinologist and one of the key figures of the Istituto. The teaching style was purposely free from strict rules and the lessons were usually held in the native language of the speaker - if he was not Italian – or in English. There was often occasion of informal dialogue between the speakers and the students, even outside the courses, during the breaks spent in the beautiful park of Villa Heleneum and having sometimes meals together.

Nuccio D'Anna recalls: "Negli intervalli, quando era possibile, continuavo a tempestare Zolla di tutta una serie di domande alle quali egli non si sottraeva e rispondeva con la consueta ricchezza tematica. Ricordo che un giorno la discussione si fermò anche su Mircea Eliade (che egli conosceva personalmente molto bene) e sulle riviste italiane di orientamento tradizionale che nell'anteguerra l'allora giovane studioso rumeno aveva seguito, Zolla mi diede tutta una serie di chiarimenti e di riferimenti che nessuno di noi poteva sperare di leggere in una qualsiasi rassegna che avesse voluto ripercorrere la «preistoria» formativa di questo

---

<sup>168</sup> G. Burrini, *L'abile traghettatore*, in *L'Orientalista Guerriero, Omaggio a Pio Filippini-Ronconi*, a cura di Angelo Iacovella, Il Cerchio, Rimini, 2011, p. 27.

famoso storico delle religioni. Mi colpiva e in certo qual modo mi disorientava, lo spazio culturale nel quale si muoveva Zolla, ampio, dal respiro universale, con un costante riferimento a scrittori autorevoli che nelle diverse aree del mondo avevano affrontato con gran-de dottrina i temi che mi stavano tanto a cuore. Poiché alcuni degli insegnanti risiedevano nella stessa casa che ospitava noi giovani, convenire ad ogni pranzo o cena si trasformava nell'occasione ghiotta di parlare con loro e approfondire tutto quello che aveva attinenza con i valori spirituali che essi difendevano con una preparazione specialistica senza pari. Non è possibile dimenticare le cose dette da Hans Sedlmayr e Marius Schneider, oppure l'immensa erudizione di Pio Filippini-Ronconi. Venivano regolarmente assediati da tutti noi e «costretti» a parlare, parlare, parlare, cosa alla quale non si sottraevano e sottostavano volentieri.”<sup>169</sup> That was a way to establish a direct method of teaching, thus allowing a closer contact between the speaker and the student and making possible to perceive auras, as Zolla would have explained in a work to come. Traditional knowledge, in fact, cannot be grasped through simple reason. It is conveyed by allegory and anagogy, as shown by prophets of every tradition. The following year the courses were held from 30 August to 8 September 1972 and their title was *Musica e religione nella storia della medicina*. The lessons were focused on *etnoatria*, whose subject is the study of medicine in ancient and exotic civilizations. Although being a minor discipline, etnoatria was on the rise during the 60's also thanks to the publication of a specialized journal edited by Antonio Scarpa and created by the Istituto Italiano di Etnoatria<sup>170</sup>. Léopold Sédar Senghor (1906 – 2001) - who was president of Senegal, poet and

---

<sup>169</sup> N. D'Anna, *Un ricordo degli Anni dell'Istituto Ticinese di Alti Studi (1970- 1973)*, in *Viátor, Elémire Zolla. Dalla morte alla vita*, a cura di Grazia Marchianò, nuova serie, anno IX, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>170</sup> *Etnoatria: rivista di etnomedicina*, diretta da Antonio Scarpa, Istituto Italiano di Etnoatria, Varese, 1967.



ideologist of the *négritude*, member of the Académie Française and Latinist – participated to the session of 1972. Each year, at the end of the courses, a classic concert was performed by the Locarno's Coro Palestrina under the direction of orchestra conductor Walter Rusch (1906 – 1983) at the church Santa Maria degli Angeli, located in Lugano. At the end of each course, every student was required to write down an essay about one of the subjects studied during the lessons. Nuccio D'Anna shares some other memories:

“Ogni relatore accettava volentieri richieste di chiarimenti che spesso andavano molto oltre quello che il programma aveva delineato [...]. La ricca lezione di J.-L. Michon sulla sacralità della lingua araba prevedeva in via eccezionale anche l'ascolto di canti sacri recitati da ben mille Sufi. Durante la discussione che ne seguì, una dotta monaca intervenuta con una sua consorella elencò tutta una serie di metodologie e di preghiere in uso nel suo convento che documentavano la persistenza di rituali antichi e che lasciarono tutti stupefatti. Le spiegazioni dell'ospite furono lunghe e andarono a formare quasi una piccola relazione che si inserì autorevolmente fra le altre. Ammirato, Zolla chiese che si applaudisse alla maniera tradizionale, quando il battito rituale delle mani copriva le grida dell'agnello sacrificato.”<sup>171</sup>

The Istituto stopped his activity at the end of 1973 also because of the disengagement by Pio Filippini Ronconi, whose professional relationship with Zolla was worsening, according to what Vincenzo Centorame, Nuccio D'Anna and Beniamino Melassechi recall. Several factors caused the sunset of the Istituto and among them there was probably the heterogeneity of the intellectuals who participated to its activities. The common denominator of Tradition was too generic to bind together such a great variety of interests and disciplines and to give each of them enough space within the courses and the activities of the Istituto. Professor

---

<sup>171</sup> N. D'Anna, *op. cit.*, p. 161.

Vincenzo Cappelletti explains shares his thoughts on that: “Il mio referente anche in quel caso fu Marcello Rodinò, o almeno così ricordo. Ritengo che per l’Itas si possa dire, grosso modo, ciò che ho già detto dell’Istituto Accademico di Roma. L’esperienza di Lugano, animata dalla stessa idea di creare un *altrove* culturale rispetto al panorama dominante, fu tanto visionaria e suggestiva nelle intenzioni quanto fallimentare nell’esito. La sua dimensione operativa limitata a dei seminari estivi fu inoltre decisamente minore rispetto a quella dell’Istituto Accademico di Roma, che poteva contare su fondi ben maggiori. A mio avviso, dunque, l’Itas durò appena tre stagioni per motivi analoghi, ovvero per una sostanziale mancanza di concretezza nei suoi obiettivi. Ciò impedì a convegnisti e intellettuali, spesso individualisti di per sé, di guardarvi come punto di riferimento. Alla qualità di seminari di altissimo profilo non si accompagnò mai una strategia di visibilità e diffusione dei contenuti e delle attività, né, che io ricordi, fu tentata la costruzione di un network nazionale o internazionale. Credo che né a Zolla né a Filippini Ronconi la cosa interessasse davvero. Zolla in particolare non fu mai un uomo di prassi e non ci si poteva aspettare da lui che conducesse una crociata culturale, se non all’interno delle sue opere e con i mezzi nel cui uso eccelle, cioè il pensiero e la parola.” In addition to this lack of a strong identity, there was at least another main problem, as it emerges from the records of the board of directors. The Istituto wasn’t actually part of the territory and, although it had received financial and political support from canton Ticino, it didn’t give that much in return. The local community soon started to see the Istituto as an expensive institution, unrelated to Lugano, its inhabitants and its interests, given also the fact that Romano Amerio had been the only speaker coming from the Ticino and most of the students weren’t from Lugano. Distinguished intellectuals gathered for a few days around the lake and after a week they left Lugano without leaving anything to the town, which showed little

interest in the activities of the Istituto. The fourth year of courses was supposed to be focused on the sacral origins of justice and on the source of the law, but it remained only a draft. Pio Filippini Ronconi and the other key figures chose to do other things and disengaged from the Istituto. Although its life was brief, the Istituto still stands a courageous attempt to create a postgraduate high profile institution and a cultural hub for those who weren't part of the progressive intellectual *milieu*. As pointed out by Claudio Bonvecchio, Zolla was the *dux ex machina* of the Istituto, working as a true *spiritus rector e magister ludi* of villa Heleneum<sup>172</sup>. Grazia Marchianò confirms the great importance of the Istituto Ticinese di Alti Studi within the traditionalist *milieu* of that time and the crucial role played by Zolla in it:

“Una operazione culturale di assoluta avanguardia in quegli anni, la cui breve vita non impedì a coloro che ne beneficiarono di riconoscere in Zolla non solo un erudito e un accademico di assoluto prestigio, ma un esploratore di orienti mentali che è qualcosa di diverso da un orientalista nel senso corrente del termine. Un uomo che fin da giovanissimo si era proposto di costruire se stesso secondo l'ideale rinascimentale dell'*uomo completo*, versato in ogni ramo del sapere, intento a esplorare le vie di una riforma interiore attingendo ai tesori di ogni tradizione senza barriere etniche, ideologiche o religiose di sorta.”<sup>173</sup>

The activity at the Istituto Ticinese probably contributed to Zolla's approach towards the Eastern civilizations, thanks to the intellectuals and the orientalist who participated as speakers to the courses at villa Heleneum, such as Pio Filippini Ronconi.

---

<sup>172</sup> C. Bonvecchio, *Zolla l'esoterico*, relazione presentata al convegno *Elémire Zolla a Lugano: un'esperienza cosmopolita. A quarant'anni dall'Istituto Ticinese di Alti Studi. 30 giugno 2011*, promoted by Museo delle Culture di Lugano and TEC-Lab of Università della Svizzera Italiana.

<sup>173</sup> G. Marchianò, “L'orma di Elémire Zolla oltre il Novecento”, in *Elémire Zolla a Lugano: un'esperienza cosmopolita. A quarant'anni dall'Istituto Ticinese di Alti Studi. 30 giugno 2011*.

During the journeys to Persia, Zolla had the chance to learn much and he visited archaeological sites and finds that he had only studied on books until then. Among the speakers who participated to the courses of the Istituto there were also Augusto Del Noce and Alfredo Cattabiani – who were working with him at Rusconi – and also other intellectuals that we have frequently mentioned, such as Titus Burckhardt, Michele F. Sciacca, Hans Sedlmayr, Marius Schneider e Seyyed Hossein Nasr, but also the poet Guido Ceronetti and Karoly Kerényi, an illustrious historian of religions. The recurring presence of these names shows once again that Zolla was actually able to create an intellectual cenacle made of intense relationships, a network of traditional authors who shared their critique against modernity and mass society and whose interest was that of searching for the signs of a syncretic Tradition in remote epochs and places. This cenacle never produced any ideological manifesto and it was possible for any of its virtual members to pursue his own path in an independent way and, even when there was some private financial support – as in the case of Istituto Accademico di Roma and Istituto Ticinese di Alti Studi – this never prejudiced the intellectual independence. Zolla, in fact, was always uncompromising and never accepted to be manipulated by anybody and always stayed away from politics. This was probably another reason for the briefness of some of his intellectual adventures, such as those we have just analyzed. One of the main characteristic of the Istituto Ticinese was in fact the non-political nature of its courses, as confirmed to us by one of the students, Piero Fenili:

“Delle conferenze tenute presso l'Istituto Ticinese e a cui partecipai, non senza emozione, conservo un ottimo ricordo. L'atmosfera che si respirava, anche dovuta in parte all'amenità del luogo, era di una sorta di incanto intellettuale, forse dovuto anche al fatto che l'insegnamento impartito era libero da ogni appesantimento ideologico.”

The political content of Zolla's thought and especially his idea of Tradition, history and society, doesn't consist of an affiliation to any political party. Furthermore, after his disengagement from the Istituto Ticinese di Alti Studi, his intellectual path was going to move away from the critique against modernity and mass society. He realized that there wasn't much else to say or to do about the Western degeneration and so he shifted to the East and focused on eastern civilizations, looking for living signs of Tradition that were impossible to find in today's western society. From the mid 70's Zolla started this exodus from the West and, although he had been cultivating a deep interest in the esoteric civilizations since his youth, the syncretic approach of the Istituto probably played a role in it.

### 1.3 The exodus from the West

*"Poiché l'Europeo non conosce il proprio inconscio,  
non capisce l'Oriente e vi proietta tutto ciò che teme e disprezza in se  
stesso"*

Carl Gustav Jung

Zolla's shift towards the East in search for signs and archetypes of Traditions can't be described as a sudden and unpredictable turn. His disengagement from the West was in fact the natural continuation of an intellectual path that had its centre in the

Tradition and had reached the limits of the western knowledge, caged behind the bars of Modernity. *Che cos'è la Tradizione*, published in 1971, was the last work of social critique and the most controversial one, even if Zolla's disengagement from the controversy over mass society was visible since the Sessantotto. A proof of that lies within the pages of *Conoscenza Religiosa*, which are full of articles on literature, orientalism and esoterism, disregarding social subjects connected with mass society. Since his childhood Zolla had been showing an intense interest towards the eastern civilisations and from the end of the 60's this fascination had been growing considerably. In a complementary way, this shift became definitive and complete when he disengaged from the social critique, feeling that there wasn't much left to say or to do. The beginning of his relationship with Grazia Marchianò probably had some influence too: "Fu Armando Plebe, il mio relatore di laurea, che disse a Zolla di una ragazza che essendo stata in India voleva conoscerlo. Si incuriosì" revealed Marchianò "Incontrai Zolla nel 1969-70 al tempo in cui era segretario dell'Istituto Accademico di Roma. Avevo scritto un saggio rimasto inedito sulla presenza del diabolico nella narrativa piemontese del dopoguerra esaminando questa vena nei romanzi di vari scrittori: Calvino, Citati, Soldati, Arpino, e lo Zolla autore di *Minuetto all'inferno*, che vinse il Premio Strega per l'opera prima 1956. Alcuni di loro mi risposero: Calvino e Zolla, che mostrò di apprezzare l'intuizione sul diabolico. Poi lo invitai a tenere una conferenza all'università della Calabria dove, appena tornata dall'India, avevo ottenuto il mio primo incarico."<sup>174</sup>.

Marchianò became his wife in 1980 and the two had a very close and intimate relationship, that was also based on common interests such as that for the eastern civilisations but, as she confirmed, Zolla's interest for esoteric culture traces back to his

---

<sup>174</sup> Grazia Marchianò: *per Zolla ho lasciato famiglia e amici, ma alla fine si percorre la propria strada da soli*, Repubblica, 20 novembre 2016.

youth: “Prima di incontrarmi Zolla era arrivato fino alla Persia. Con me scopri l’India e l’Asia orientale.”<sup>175</sup>. The passing of Cristina Campo – Pietro Citati shared his memories – “fu per Zolla, un dolore grandissimo. Mi telefonò all’alba del 10 gennaio 1977. Accorsi a Piazza Sant’ Anselmo. Cristina aveva il viso contratto e sconvolto dai dolori dell’ agonia. Lui era impietrito.”. Actually, their relationship had already been deteriorating, as well as their intellectual intimacy, because Zolla didn’t agree with her fideistic *forma mentis* and her fervent religious belief, as Citati explains: “Cristina Campo raggiunse una profondità che prima non aveva toccato. Non aveva mai scritto testi belli come Sensi soprannaturali, così remoto dalla scrittura leggera e fragile dei suoi inizi fiorentini. Ma diventò una cattolica fanatica: scrisse la prefazione a un libro di Simone Weil, alla quale doveva quasi tutte le sue ispirazioni, condannandola con la violenza spietata dell’Inquisitrice. Ora, Zolla non fu mai fanatico: mentre difendeva le tradizioni cattoliche, si riservava la libertà di perdersi nel corpo vivente di tutte le religioni.”<sup>176</sup> “In lui” – says Marchianò – “esisteva solo l’insofferenza intransigente verso il fanatismo e il fideismo. Di qui il rifiuto della fase fanatica di Vittoria Guerrini [...] Le messe, le genuflessioni al Russicum, la cerchia di beghine attorno a Vittoria erano viste con un distacco ironico, che lo portò a isolarsi da lei.”<sup>177</sup>

Campo herself admitted that she began to feel a “profonda, profondissima ferita tra El. e me. Egli non vuole più saperne delle cose che per me sono la vita; ciò che accade all’esterno lo allontana sempre più da esse e lei può immaginare che cosa sia la disparità di culto tra due persone unite solo nello Spirito...”<sup>178</sup>. The deteriorating physical conditions of Cristina Campo were also followed by the explosion of a mystical crisis of large

---

<sup>175</sup> S. Ronchey, *Il vero Elémire Zolla ve lo racconto io*, Sette, s.d..

<sup>176</sup> P. Citati, *Così la sua mente senza strutture divorava il mondo intero*, op. cit.

<sup>177</sup> S. Ronchey, *Il vero Elémire Zolla ve lo racconto io*, op. cit..

<sup>178</sup> S. Petriagnani, *Addio a Roma*, op.cit..

proportions, as it is well shown by her letters to Margherita Pieracci Harwell and Maria Zambrano – whose main literary success *Chiari del bosco*<sup>179</sup> hadn't been published yet – that have the value of a true literary work. Her words of the late years clearly show a condition of spiritual and physical ailment, worsened by a loneliness that Campo has long searched and finally gained, to his despair. She found herself exhausted, tortured by obsessive thoughts and spiritual pain and finally she almost lost control over his mind. Years before she had revealed her spiritual malaise and despair: “E io piango e tremo ed è come se nella stanza quieta, dove tanto vorrei studiare e scrivere, giacesse nell'angolo una tigre battendo la coda, ritmicamente”<sup>180</sup> proving that her father was right when stating that Vittoria was “eccessiva per natura, lei vive d'ardenti entusiasmi e di cupe disperazioni”. Cristina De Stefano, her biographer, wrote some meaningful pages on Campo's most lonely and sad days and Zolla isn't portrayed as innocent at all. On the contrary, De Stefano asserts that Zolla spent most of his time in Genoa, staying away from Rome and from Campo more than it was necessary for his teaching activity at University: “Si scontrano anche su cose minime” she writes “Si fanno dispetti puerili. Pietro Citati ricorda che l'uno toglieva dal registratore le musiche preferito dell'altro e viceversa: così per infastidirsi. Anni prima hanno fatto testamento insieme, uno a favore dell'altro. Ma lei, un giorno, distrugge il suo senza dirgli niente. Atto di sfiducia estrema che avrà conseguenze irreparabili sulla sorte delle sue carte.”<sup>181</sup>. Zolla suffered a lot, but his inner peacefulness remained firm also because their relationship was mature and mainly based on a deep spiritual and intellectual intimacy – cultivated through shared readings – and not on an emotional addiction for each other. When this happened, during the 70's, Zolla was not a very

---

<sup>179</sup> M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano, 1991.

<sup>180</sup> E. Trevi, *La passione della bellezza*, in *Poesia*, Crocetti, Milano, n. 49, marzo 1992.

<sup>181</sup> S. Petriagnani, *Addio a Roma*, op. cit..



prolific writer, at least in comparison with his past. This was probably due to his shift towards esoteric and eastern cultures and to the fact that it required some time of adjustment. Furthermore, his strong commitment to *Conoscenza religiosa*, his journeys – begun in 1968 with his travel to the Us to visit the Southwest Indian Reservations that inspired him *I letterati e lo sciamano* – and his work at University didn't leave him much time to write. During his frequent journeys abroad he also improved his knowledge of esoteric languages, such as Sanskrit and Persian, to the point that he had no difficulties in 1978 to speak independently while in Iran. In a recent interview, he confessed with some nostalgia for those journeys: "Il persiano lo sapevo bene perché andavo sovente in Persia, prima di Khomeini, amavo letteratura, lingua, pittura finissima, è stato tutto cancellato. L'Egitto mi piaceva e conoscevo l'egiziano. Il cinese pensavo di saperlo, ora fatico, l'indiano pure, mi interessava il Tamil. Sul lungo mare di madras c'erano i nomi dei grandi mistici, fra i quali due italiani, gesuiti, uno era di Montepulciano, ma se ne dimenticano tutti. Finché sono stato bene, viaggiavo, volevo entrare in un paese e afferrare tutto, ora no. Il Giappone è interessante, ma l'India è la base di tutto."<sup>182</sup>.

Two years before the passing of Cristina Campo Zolla wrote *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia* which remained the only monograph of the 70's published after *Che cos'è la Tradizione*. The work proves that Zolla's path had shifted away from the social critique and the historical contingency, pursuing the traditional knowledge through its archetypes and symbols – music, numbers, colors – outside the mass society. The alchemical knowledge that is revealed in every traditional holy book – including the Gospels – shows that there is a total correspondence between body and soul. *Le meraviglie della natura* describes the alchemical process and its stages according to the philosophical

---

<sup>182</sup> F. Minervino, *Zolla il bambino che sapeva volare*, La Stampa, 22 luglio 2001.

zodiac, thus revealing Zolla's interest in astrology. It aroused when Zolla got acquainted with the works of dr. Ernst Bernhard (1896 – 1965), who treated Cristina Campo and her neurosis and suggested to them both to spare their nervous energy and follow a golden rule: "isolamento terapeutico e scelta rigorosa degli amici"<sup>183</sup>. The German psychoanalyst had been one of Jung's apprentices and had learnt from him that traditional archetypes can be expressed through astrological combinations. Zolla asserted on this: "Il metodo di Bernhard ricalcava puntualmente quello junghiano. Non serviva a stabilire dei fatti, ma a individuare una conformazione del destino e che cosa è più consona al destino del variare di stagioni in cielo da un capo all'altro dell'anno? Se poi alle 12 costellazioni si combinano i 7 pianeti, si riesce a definire con precisione ogni sorte. Almeno, così pareva a Bernhard e ai suoi clienti<sup>184</sup>". Zolla was already interested in astrology before it became part of the mass culture, because of its esoteric meaning and its esoteric roots. Some of Zolla's most famous essays are in fact deeply influenced by astrology, such as *Melville e l'abbandono dello zodiaco*, focused on *Moby Dick*<sup>185</sup>, *Il destino e la fortuna* (27 marzo 1962) and *Il destino* (16 aprile 1963), respectively published on *Gazzetta del Popolo* and on *Corriere della Sera* or the essay *Le rune e lo zodiaco* (1969) appeared on *Conoscenza religiosa*. In the new edition of *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia* published in 1991, Zolla added a third part and titled it *Pensieri alchemici fra il 1975 e il 1990*. It's worth quoting some of its lines, as suggested by Hervé Cavallera:

"Dovrebbe bastare porre attenzione alla più cruda e banale realtà che ci circonda, ai farmaci ad azione paradossa, alle droghe, agli inebrianti più comuni e ai placebo. Sono materie che non si

---

<sup>183</sup> S. Petrigiani, *Addio a Roma*, op. cit.

<sup>184</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 119.

<sup>185</sup> E. Zolla, *Melville e l'abbandono dello zodiaco*, in *Paragone*, 11/1960, pp. 3 – 41.

risolvono nella loro descrizione chimica e merceologica, hanno come una loro personalità, dipendono da come si posa su di esse il nostro sguardo. Lo sguardo dell'antico metallurgista alchemico greco era del tutto particolare, soltanto in esso i metalli si svelavano: era oxyderkes come è detto di Linceo e di Calcante, ovvero, a dirla in sanscrito, aveva il "fulgore della vista" (shuskavidarshana) operava come diranno i sufi iranici con "il gioco magico dello sguardo" (Kirishmain jadu)<sup>186</sup>.

"Il percorso iniziatico" Cavallera comments "è quindi chiaro": alchemy is a fundamental element of a knowledge that is traditional, unitary, syncretic and overhistorical. The exodus towards the cultural elsewhere led Zolla to pursue different paths and the alchemical process was just one of them, together with astrology, virtual reality and many others. *Archetypes* - published in English in 1981 and translated in Spanish three years later - is the monograph that more than others shows Zolla's change in perspective and his shift towards an esoteric and purely esoteric knowledge. As the majority of Zolla's works, *Archetypes* reveals an impressive erudition "che rende scoraggiante l'incontro con l'opera" even for a well-educated reader and nevertheless the book enjoyed good sales. It contains a description of the metaphysical experience, which takes place "quando la psiche che percepisce e le cose percepite, soggetto e oggetto, si fondono e assorbono a vicenda" as in *Infinito* by Leopardi, where the poet gets gently shipwrecked, unifying the perceiving subject and the perceived object into the superior unity of the Being. There isn't any need for antinomies and oppositions anymore, since the single entities reveal their common ontological root and their belonging to the superior Being. The single entity can thus simply state "Sono" since the metaphysical knowledge shows the existence of the archetype of the Unity, or the One. "Archetipo"

---

<sup>186</sup> E. Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, nuova ed., Marsilio, Venezia, 1991, p. 29.

said Zolla after a conference held for the *Associazione Culturale Italiana* nel 1990 “è la forma impressa sulla materia dalle cose come un sigillo” and belongs “al mondo delle figure incancellabili che l’uomo ritroverà nei sogni”<sup>187</sup>. A large part of *Archetipi* is focused on the degeneration of archetypes into political archetypes that have been often used as *instrumentum regni*. The political history appears then as the swinging between the political archetypes that Zolla has already explained in *Che cos’è la Tradizione*, the cyclic alternation of civiltà della critica and civiltà del commento, between the utopian dream of a society of equals and that of a universal empire:

“Tra Lo-Stato-scaturito-da-un-Fratricidio-Eroico e l’Impero-Ecumenico-per-Volontà-Divina, fra l’Adunata degli Uguali e l’Imperatore-icona-di Dio l’Europa oscilla dalla caduta di Troia all’accordo di Yal’ta. I miti nei quali i due archetipi si sono via via espressi, si sono succeduti come in una fuga musicale: le aspre dissonanze del tema di Romolo fratricida si capovolsero nella maestà del tema auguste; ambedue nacquero a Roma, dove sorse quindi il motivo ecumenico della teocrazia cattolica. Bisanzio generò i miti dell’Imperatore cristiano e dell’Imperatore filosofo. Nell’ordine di successione storica si avvicendano, dopo Romolo fratricida: Augusto imperatore, l’Imperatore cristiano, la Teocrazia cattolica, l’imperatore filosofo: quattro variazioni tematiche del motivo imperiale, cinque trionfi nel mazzo di carte con cui l’immaginazione politica europea ha protrato l’immutevole solitario, il trimillenario consulto cartomantico con se stessa”<sup>188</sup>.

*L’androgino. L’umana nostalgia dell’interezza* was published a year after *Archetipi*. Zolla focuses again on the archetype of unity, tracing it back to Plato’s *Simposio* and finding its traces in a

---

<sup>187</sup> Tacchini preparatori ad *Archetipi*, Marsilio, Venezia, 1988.

<sup>188</sup> E. Zolla, *Archetipi*, trad. dall’inglese di G. Marchianò, Marsilio, Venezia, 1988, p. 82.

variety of religions and myths, finally learning that the "fusione perfetta era simboleggiata dall'amore fra Hermes e Afrodite, dal quale nacque Ermafrodito"<sup>189</sup>. The alchemic knowledge, in fact, teaches that:

"la materia visibile sia preceduta da una fermentazione invisibile, nel corso della quale il principio maschile della luce e del tempo ruota come una "spada fiammeggiante" entro il velo di neve e ghiaccio del principio femminile, che rappresenta l'essenza dello spazio" e ancora "L'incontro con due serpenti accoppiati è presso molti popoli il più favorevole degli auguri. Nel mito di Tiresia un tale incontro segna l'inizio del destino di androgino e veggente del protagonista. Nello yoga e nel tantrismo il motivo dei serpenti allacciati rappresenta il perfetto equilibrio delle energie interne."<sup>190</sup>

The archetype of unity is the source of Zolla's syncretism that shows the chance of a "apertura del pensiero senza pregiudizio sull'unità profonda tra sistemi di pensiero e fedi storicamente e culturalmente separati ma non inconciliabili".<sup>191</sup> It is possible to overcome the antinomies and the oppositions of modern man acknowledging that they all originate from a common source. This is not a form of mere ecumenism nor the idea of a melting pot, but just the proof that all entities share the same ontological root and they are therefore all bound together. With the publication of *Aure* (1985), Zolla explores in depth the *otherness*, comparing its vastity to the narrow rationalism of modernity the he has definitely abandoned. In fact, the first chapter of the book is titled *Addio all'Occidente*. "In tutti gli Orienti, in metà del mondo, nell'emisfero delle letterature" wrote Guido Ceronetti "Elémire Zolla ha inseguito, percepito, annotato aure". Just like

---

<sup>189</sup> E. Zolla, *The Androgyne reconciliation of male and female*, New York, Crossroad, Thames and Hudson Ltd, London 1981.

<sup>190</sup> *Ivi*.

<sup>191</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti, op. cit.*, p. 114.

charm and charisma, auras are perceived on a suprarational level, through the contact with people, items and places, just like the villages of Canavese and Tuscia that frightened the travellers of the Grand Tour, or like the old custom of the *serpari* from the small village of Cocullo, on the Abruzzo mountains. Auras can more easily be found in esoteric and eastern civilizations, through Induism, Taoism and Shamanism, because all these traditions still preserve the concept aura, unlike the Western modernity. In the work, Zolla draws a virtual map of assonances and analogies among different traditions that revealed him the existence of auras, which is “è un'esperienza che tutti hanno avuto, almeno una volta nella loro vita. [...]” he explained in an interview “...è suscitata dalla rispondenza della realtà esterna a un segreto interiore. E' l'ora eletta in cui il senso della vita sta lì davanti a noi quasi percepibile coi sensi. L'aura è anche il sentimento della meraviglia, la capacità di meravigliarsi. Buona parte delle metafisiche ha avuto la meraviglia come atteggiamento di partenza”<sup>192</sup>. What Zolla shows to the modern reader is an initiatory path to a whole otherness which has different appearances according to latitudes and epochs. In 1986 Zolla published *L'amante invisibile*, focusing on heterogeneous cults and literary traditions, showing that men from all times and latitudes share an idealized figure for love, that he defines as “dama celeste”. He recalls that in 1924, during an international conference at Goteborg, the Soviet ethnographer Leo Sternberg (1861 – 1927) held a speech on the Shamanism, telling the story of a marriage between a shaman and a divinity.

The worldly perspective is not enough for man and so he needs to believe in a pure and otherworldly idea of love, as Zolla had already asserted in *Archetypes*: “L'uomo ha bisogno di assiomi per la mente, e di estasi per la psiche come ha bisogno di cibo per il corpo.” *L'Amante invisibile* is a hymn to supranatural love which

---

<sup>192</sup> G. Caramore, *Atlante orientale*, Panorama, 8 dicembre 1985.

helps men to transcend the mere contingency without indulging in dangerous reverse. This idea of a superior love also protects him from the fear of being abandoned that lies with any human relationship. The two following works, *Il sincretismo* (1986) and *L'esotismo nelle letterature moderne* (1987) were both published by Neapolitan editors, respectively Guida and Liguori and no longer by Marsilio. Both the works show Zolla's exodus into the *otherness* and especially *Il sincretismo* appears as a small and dense book about one of the specific characteristics of Zolla's anthropology. Syncretism is also deeply analyzed in a large work of 1990 by Marsilio and titled *Verità segrete esposte in evidenza*. The title itself is self-evident and shows that – as revealed by the Greek etymon – truth is what is subtracted to the oblivion (§ 2) and can only be grasped by he who contemplates it in quietness and through the intellect. The wise man is therefore a connoisseur of secrets, the guardian of an esoteric knowledge that he unveils to those who are able to understand it. The first chapter of the book focuses on syncretism, a word that “Non è neutra” and “Ha una risonanza sgradevole, evoca diffidenza, perfino disprezzo”<sup>193</sup> and also a notion which is preparatory to the knowledge of mysticism, showing the chance of an embrace between different cultures and religions. *Verità segrete esposte in evidenza* appears as the conclusion of a discourse started more than twenty years before. The book index itself shows all the crucial topics of his anthropology, such as syncretism, esoterism, contemplation and also philosophical reflections preparatory to the social critique, such as those on Enlightenment, Romanticism, Avant-garde. As Hervé Cavallera pointed out, *Verità segrete esposte in evidenza* “conclude, per così dire, il ciclo espansivo della riflessione di Zolla. Il fatto che egli lasci l'insegnamento universitario e si ritirò a Montepulciano implica chiaramente una svolta. Le opere successive saranno degli approfondimenti ai temi

---

<sup>193</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza. Sincretismo e fantasia. Contemplazione ed esotericità*, Marsilio, Venezia.

già enunciati.”<sup>194</sup>. After retirement, Zolla moved from Rome to the lovely hills of Montepulciano, Tuscany. His articles on newspaper and journals decreased in number but he kept on writing, especially on *Corriere della Sera* and on the Sunday edition of *Sole 24 ore*. Even his late writings are filled with his search for otherness and they are often reports of its many journeys or references to them and its findings, trying to highlight the existence of “una planimetria simbolica e spirituale unitaria, propria della costituzione umana e dunque universale”<sup>195</sup>, a common meaning which is “unitivo ineffabile”<sup>196</sup>.

A huge number of writings was focused on cultural diversity and otherness: during those years Zolla visited U.s.a., Iran, India, Bali, Indonesia, Egypt, Israel, Sri Lanka, Corea, Burma, Taiwan, Japan and Hawaii. After retirement, anyway, he still kept on writing several monographs, such as *Uscite dal mondo*, published by Adelphi in 1992, the publishing house created and directed by Roberto Calasso who had been among Zolla’s students at the University of Rome. *Uscite dal mondo* epitomizes Zolla’s anthropology and also appears as the epilogue of his overall body of works, so that Cavallera defines it as a “consuntivo intellettuale”. Grazia Marchianò highlights that after Zolla’s conceptualization of Tradition and metaphysical experience, the late works convey the crucial idea of the *natural mind*. An interview of 1991 with Giorgio Israel gave him the chance to shed some additional light on his studies on esoteric knowledge. They showed him the true meaning of the liberation from his own subjectivity and the consequent natural mind “imperturbabile e serena”:

“Ho passato la vita a esplorare le credenze radicate nelle più svariate culture e civiltà, ed è stato inevitabile che le concezioni

---

<sup>194</sup> H. Cavallera, *La luce delle idee*, op. cit., p. 50.

<sup>195</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 149.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 149.



che ho sentito più affini e convincenti siano state quelle, come le indiane, che aprono la mente a interrogarsi sulle proprie dinamiche e suscitano la coscienza a rispecchiarsi in se stessa. Gli effetti di una ininterrotta pratica mentale di questo genere sono grandiosi: si cessa di essere gli ostaggi dei nostri pensieri, credenze e sentimenti, la nostra automatica identificazione è cessata, siamo saltati al di là del credere e del non credere, liberi, imperturbabili e sereni. Questa per me è l'unica esperienza di libertà in vita che ci venga accordata dal sistema che ci regge".<sup>197</sup>

The brief introduction to *Verità segrete esposte in evidenza* reveals the true meaning of *Uscite dal mondo*:

"Uscire dallo spazio che su di noi hanno incurvato secoli e secoli è l'atto più bello che si possa compiere [...]. Per mantenersi in questo stato occorre non avere interessi da difendere, paure da sedare, bisogni da soddisfare; si raccolgono i dati, si dispongono nell'ordine opportuno e, al di là dei recinti dove si sta rinchiusi, si spalanca l'immensa distesa del possibile"<sup>198</sup>.

Zolla explained to Dorian Fasoli that the title of the book:

"Non è un'esortazione. Non mi andrebbe di farla; per convincere ci sono modi più avveduti. È un sostantivo quieto quieto: uscite, cui non si può applicare un articolo perché non va determinato. Ha valore esemplificativo. Indica di che tratta il libro: le possibilità che ho annotato di come si possa uscire dal mondo consueto e comune che ci circonda per entrare in quella che posso chiamare la quarta dimensione"<sup>199</sup>.

Zolla's entire body work hasn't any prescriptive intention, but only shows hidden truths and symbols, unveiling the existence of a unitary Tradition that belongs to all entities. It is rather an

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 146-147.

<sup>198</sup> E. Zolla, *Uscite dal mondo*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>199</sup> E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante*, *op. cit.*, p. 81.

invitation to break free from the modern totalitarianism of mass society and embrace that over-historical knowledge, as he explained to Dorian Fasoli:

“Io non prescrivo in senso moralistico di non andare al cinema. Alcuni seguaci di Khomeini facevano saltare le sale cinematografiche di Qom per impedire la profanazione della città. Avvero soltanto che, se si vuole una cosa, occorre evitare ciò che è incompatibile con essa. [...] Chi vuole fare certi usi della sua fantasia, trasformarla nel senso indicato da certe tradizioni, deve evitare di alterare i processi fantastici naturali. Tutto qui.”<sup>200</sup>

In 1994 Zolla wrote a book on Joan Petru Culianu (1950 – 1991), a rumanian historian of religions murdered at the age of forty. The latter had written a review of *I letterati e lo sciamano* on *History of religion*, a journal founded by Mircea Eliade at the University of Chicago. Culianu – recalls Grazia Marchianò – saw in Zolla “un approccio illuminato dal cuore: in inglese intelligence out of love”, un’espressione del tutto equivalente a quello che la Scolastica cristiana definisce “intelletto d’amore”<sup>201</sup>. Zolla and Culianu became friends and, as highlighted by Grazia Marchianò, it is perhaps no coincidence that the last work of the rumanian scholar *Out of this world* a similar title to *Uscite dal mondo*<sup>202</sup>. Culianu thought that religions are on the verge of extinction and that the only remaning “religion” will be scientism and “la tecnologia straordinaria dei mondi virtuali”. Yet, Zolla commented that “le strane flora e fauna religiose create dai nostri antenati vanno studiate a fondo, essendo le religioni i più semplici programmi globali per capire il funzionamento sociale

---

<sup>200</sup> G. Caramore, *Atlante orientale*, op. cit..

<sup>201</sup> G. Marchianò, *Il conoscitore di segreti*, op. cit. p. 108. I. P. Culianu, *The construction of the Other*, in *History of Religions*, vol. 30, n. 30, 1991.

delle menti.”<sup>203</sup>. In *Lo stupore infantile* (1994) Zolla deals with the *tòpos* of childhood. On one hand he highlights its nature of betrayed illusion, while on the other he argues that the child is as close as possible to the mystical condition of Unity. The *raison raisonnante* hasn't yet started to exercise its dominion over the child and, as a consequence, wonder and spiritual rapture are still possible. Child's knowledge is therefore greater than that of the adult man, because the first hasn't lost the mystical ability of grasping the actual truth of life, that can only be understood from a suprarational perspective, discerning the eternal and traditional elements of existence from what is merely contingent. Zolla doesn't suggest any irrational path, but he advises to put rationality back to its place among the other human faculties, according to what is told by Tradition.

This very aspect is deepened in *La nube del telaio* (1996), whose subtitle is *Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente*, in which Zolla warns against that the simplistic dichotomy between rationality and irrationality: “L'opposizione fra ragione e irrazionalità si atteggia in più modi, suscitando nelle diverse epoche versioni disparate”<sup>204</sup>. The book is full of scholarly references, in constant search for some “fili colorati” through which Zolla shows the path of that dichotomy that – at least before the advent of Enlightenment – was solved by Saint Augustine's teaching, according to which rationality is that crucial faculty that leads man to contemplation. In other words, rationality is a merely instrumental faculty that serves the intellect, which is the actual doorway to metaphysics and *philosophia perennis*, i.e. Tradition. Traditional knowledge reveals that the dichotomy between rationality and irrationality is not an antinomy but that the two faculties are rather complementary

---

<sup>203</sup> E. Zolla, *Joan Petru Culiuanu 1950 – 1991*, Tallone, Alpignano, 1994, p. 58.

<sup>204</sup> E. Zolla, *La nube del telaio. Ragione e irrazionalità fra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano, 1996, p. 3.

and so their balanced co-existence leads to the Unity. “Infine” Zolla explains “essa si risolve nell’Uno, e lì si estingue il dualismo di ragione e irrazionalità. Ormai questa coppia non offre nessun profitto, il fine cui poteva tendere, in quiete o in estasi che sia, è stato raggiunto.”<sup>205</sup> His exodus towards the East allows him to verify the previous intuitions that he had developed while living and criticizing the mass society. *Le tre vie* (1995) is a book on Indian philosophy that once again invites mass man to free himself from the invisible tyranny of modernity and its reveries. He later confessed that when in India “mi sento a casa, specie al Sud, nel Tamil Nadu, dove si è conservata una razza intatta la cui pelle violetta mi incanta. Si tratta di un cultura molto raffinata, complessa. [...]”<sup>206</sup>. Zolla defended the value of his choice towards the East and pointed out the internal coherence of his metaphysical inquiry:

“La liberazione è una trasformazione totale dell’uomo, che si scioglie non soltanto dai doveri – quello sarebbe molto semplice, lo fa anche il criminale – ma si libera da qualunque istinto, da qualunque forza dell’inconscio che possa minacciarlo [...] E’ il presupposto di una concezione perfettamente razionale della realtà. E anche il presupposto di una vita sensata.” La filosofia indiana nata dal buddhismo e dall’induismo “è la coerenza assoluta. Non c’è una maglia di questa dimostrazione che non tenga pienamente, quando si sia accettata la premessa. Ora questo è un esame logico che non tiene per nessun sistema diverso. In tutti c’è il punto di cui si smaglia la costruzione, persino nella meravigliosa logica di un sistema come quello di Leibniz”<sup>207</sup>

In India Zolla lived some of the most meaningful moments of his life, as he wrote in *Il dio dell’ebbrezza* (1998), which is an anthology of writings by Nietzsche, D’Annunzio, Tolstoj, Freud, Bulgakov,

---

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>206</sup> D. Belloni, *L’Occidente non conosce la vera fede*, *Il Giornale*, 26 agosto 1999.

<sup>207</sup> L. Manera, *Più liberi grazie all’India*, *La Stampa*, 10 dicembre 1995.

Benjamin and many other authors, introduced by an essay titled *La figura mitica di Dioniso dall'antichità a oggi*. "Nelle prime pagine del saggio introduttivo" he told during an interview "ho elencato alcuni episodi di dionisismi indiani. Un'attraversata della foresta accanto a Cochín, nel cuore della notte, quando mi si pararono accanto nel buio più fitto alcuni squarci fulminati di luce: mercatini dove si sciorinavano sui banchetti le erbe più odorose, le immagini più seducenti di dei, e i venditori scivolavano di banchetto in banchetto scintillando con la pelle sudata. La vista dei templi nei dintorni di Madras, dove i sacerdoti offrirono lo spettacolo della loro devozione di pulitori di lingam nel pieno della loro ubriachezza."<sup>208</sup> The presence of Dionysus in the whole history of civilization is the proof that shamanism has lived throughout history and has shown itself through the ecstasy and the spiritual rapture that lie with this ancient traditional and esoteric myth. He explained to *La Stampa* that Dionysus:

"incarna l'immagine dello sconvolgimento, dell'eversione e non potrà mai sottostare alle regole della scienza moderna. Comunque il suo culto non ci abbandona [...] Oggi il tentativo di una vita dionisiaca lo ritroviamo nei giovani, nel popolo della notte che affolla le discoteche, che consuma droghe, allucinogeni con disperata volontà di immolarsi a questo dio. Un impulso, questo della dissipazione dionisiaca, che viene oggi venerato, riconosciuto e nemmeno impedito. Il rapporto con il dionisiaco è un rischio: è qualcosa di estremamente pericoloso e distruttivo. Comunque oggi Dioniso è presente in tutto il mondo."<sup>209</sup>

*La filosofia perenne* (1999) explains the concept of the natural mind, which "sembra un concettino", but "ad approfondirne i sensi, zampillano prospettive inimmaginabili". Cavallera highlights that "Zolla si colloca, pur in maniera del tutto originale, all'interno di una tradizione che da alcuni autori di poco a lui

---

<sup>208</sup> D. Fasoli, *Il pensiero oltrepassa la parola*, L'Unità, 20 giugno 1999.

<sup>209</sup> M. Serri, *Dioniso? Oggi sta in discoteca*, La Stampa, 29 settembre 1998.

precedenti (G. Tucci, U. Spirito) risale fino a Spinoza, Bruno e ancora più indietro, solo che Zolla si accosta esplicitamente alle modalità orientali per indicare il processo iniziatico di sradicamento dell'astratto antropocentrismo".<sup>210</sup> In the same work, Zolla leads the reader through the various aspects of syncretism, on a tour on the Mongolian court, the birth of Venus and the fatal encounters of Zolla's life, such as that with the philosopher Joan Petru Culianu, with the eccentric American writer Djuna Barnes or Robert Graves and his studies on the celtic culture, not to mention Mircea Eliade "che si portava a un grado di sapienza senza uguali nell'Europa del suo tempo", mettendo in luce queste tangenze che svelano la mente naturale e la *coincidentia oppositorum* delle diverse declinazioni della Tradizione.

*Discesa nell'Ade e Resurrezione* (2002) includes *Catabasi e Anastasi*, a long essay previously published, with the addition of some writings appeared from 1998 and 2002. The *coincidentia oppositorum* and the idea of Unity are shown through a journey to the afterlife and back, describing and exorcising – as pointed out by Grazia Marchianò - "il dramma della sparizione della coscienza in una sequela di tradizioni misteriche – dalla celtica alla taoista"<sup>211</sup> that make even the last work of Zolla an erudite book that is not approachable by anybody. During his old age, Zolla cultivated a surprising interest towards the development of virtual reality, that was part of the so called third industrial revolution. He in fact held a speech at a conference organized by the Società Scientifica Socrea in Milano during 1990 and those words are now part of the chapter *Lo scopo della vita in Uscite dal mondo*<sup>212</sup>. Computers "trasportano in un'altra realtà" he asserted and imagined that "L'uomo vivrà per metà nella solita realtà, e

---

<sup>210</sup> H. Cavallera, *La luce delle idee*, op. cit., p. 63.

<sup>211</sup> G. Marchianò, Nota al testo di *Discesa nell'Ade e resurrezione*, op. cit, p. 199.

<sup>212</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 145.

per metà in una realtà virtuale, dove troveranno posto il divertimento, lo spettacolo, l'insegnamento. Ciò implicherà la possibilità di scegliere: il che significa proporre in modo nuovo la domanda sullo scopo della vita. [...] Sappiamo che ci sarà una gran quantità di esperienze possibili: dalle più raffinate alle più ignobili". This will make possible to retrieve lost meanings and it doesn't matter that it is just virtual reality, "l'importante è che il risultato sia lo stesso. È la prima volta che dal gran calderone della tecnica nasce qualcosa di fausto" he concluded. Freeing man from the totalitarian dictatorship of mass society, the existence of a virtual dimension "Potrebbe costituire uno stupendo vantaggio, se sussistessero menti in grado di concentrarsi sullo scopo massimo, decise a raggiungere la condizione dell'uomo liberato, quale fu tante volte definito e descritto nella letteratura vedantica. [...] Ci si domanda: sarà dato di approfittare della dominazione totalitaria dell'intelligenza robotica per dedicarsi esclusivamente a questo scopo supremo?"<sup>213</sup> In a dialogue with Giampiero Comolli, appeared on *Aut Aut* in 1992, Zolla even asserted that: "Non esiste una sola esperienza per noi fondamentale e perfino sacra che non si possa trasporre in un programma di realtà virtuale".<sup>214</sup> Four years later he stated again that virtual reality could free men from the modern rationalist cage, whose only dimension is that of Becoming.

"Con la realtà virtuale si schiude un nuovo mondo" he said welcoming the future and suggesting that the virtual dimension could also help retrieving:

"quella dimensione di spiritualità che l'Occidente aveva tentato di comprimere mediante operazioni materialistiche e meccanicistiche, nonostante le invocazioni spesso disperate e ammonitrici dei mistici medievali e moderni. [...] Ciò che mi preme di più è cogliere l'effetto globale; l'uomo sarà modificato in

---

<sup>213</sup> E. Zolla, *Il reale illusorio*, in *Technology Review*, 24 agosto 1990.

<sup>214</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 156.

virtù dello spostamento costante da una realtà ordinaria a una pluralità di realtà virtuali cosicché il primato, l'assolutezza della realtà concreta crollerà. Anche se molti temono appunto questo aspetto, io invece ritengo che questa trasmutazione umana sia accettabile con il risultato che il senso dell'Io si stempererà avvicinandoci, noi abitanti dell'Occidente, all'idea dell'Io che prevale in Oriente"<sup>215</sup>

He passed away on the 29 May 2002 on the quiet hills of Montepulciano and didn't have the chance to see the impressive development of technology and of the digital revolution that he had welcomed.

#### 1.4 The critical reception

*"E sia ben chiaro, a Elémire Zolla preferisco la folla"*

Ennio Flaiano

Starting from *Eclissi dell'intellettuale* the young writer who had won the Strega prize with *Minuetto all'inferno* ceased of being simply one of the young talents of the contemporary Italian literature. Leaving a first deep sign in the cultural *milieu*, Zolla attracted the attention of critics and intellectuals, thanks to pages dense of meaning and immune from reverence. Still probably *sine ira et studio* – unlike what he would have done a few years later – they grasped the content of Zolla's writings and considered it

---

<sup>215</sup> E. Zolla, *La realtà virtuale*, in *Natura, cultura, mente*, a cura di S. Adami, M. Marcucci e S. Ricci, Franco Angeli, Roma, 1996, pp. 57 – 64.



worthsome of their attention. Opposing opinions arose and their common denominator was anyway the great significance of a work - *Eclissi dell'intellettuale* - that appeared as a *vox clamans in deserto*. An eminent judgement came from Eugenio Montale, who reviewed the work on the cultural page of the *Corriere della Sera* with an article entitled *Odradek*, which was the name of the imaginary being described by Kafka in the mysterious novel *Il cruccio di un padre di famiglia*, about whose meaning the interpreters of the Czechoslovakian genius have debated for decades<sup>216</sup>. The Nobel prize winner – who sentimentally engaged to Maria Luisa Spaziani, first Zolla's wife – saw Zolla as “Uno stoico che onora la ragione umana e che sente la dignità della vita come un supremo bene. È un uomo che non si mette “al di sopra” della mischia, ma che vuol restare ad occhi aperti. E finché esisteranno uomini così fatti la partita non sarà del tutto perduta.”<sup>217</sup> Montale's judgment according to which Zolla would be an author “che non si mette al di sopra della mischia” leads us to one of the more controversial aspects of his work. A contrary judgement – *i.e.* that Zolla was an elitist author – can be summarized by the caustic epigram by Ennio Flaiano (1910 – 1972), who sardonically said “E sia ben chiaro che tra Elémire Zolla e la folla, preferisco la folla.”<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> This is the *incipit* of the novel: “Gli uni dicono che la parola Odradek derivi dallo slavo e cercano in questo modo di rintracciare la formazione della parola. Altri invece pensano che derivi dal tedesco, e sia soltanto influenzata dallo slavo. L'incertezza di questi due pareri però lascia forse concludere a ragione che nessuno dei due sia giusto, soprattutto che con nessuno dei due si riesca a trovare un significato della parola. Naturalmente nessuno si occuperebbe di simili studi, se non ci fosse davvero un essere che si chiama Odradek.”

<sup>217</sup> E. Montale, *Odradek*, *Corriere della Sera*, 7 agosto 1959.

<sup>218</sup> B. Placido, *Gli intellettuali e le masse. Preferisco la folla*, in *Civiltà delle macchine*, n. 1-2 gennaio-aprile 1977, pp. 62 – 70.

Grazia Marchianò observed that Zolla was defined in many ways: “un repertorio di etichette pret-à-porter, appiccate al nome e al cognome come ritornelli: “filosofo strano e inquietante”, “maestro scomodo”, “turista metafisico”, “chierico vagante e cercatore di aure”, “glossatore di archetipi”, “psicopompo”, “intellettuale eterodosso”, “alchimista della felicità”, “Zolla degli spiriti” e via dicendo. [...]”, and also underlined that Zolla never answered his detractors for at least a couple of reasons. First, his lack of interest towards preconceived critiques and second, he didn’t want to waste time. Above all, he didn’t reply when his detractors used the blameworthy strategy of the *argumentum ad hominem*, because he was convinced that the only acceptable behavior in interpersonal relationships was based on the rule: *don’t be personal*. Grazia Marchianò spoke of “Un’indole disciplinata ma ribelle a qualsiasi intimidazione, una inflessibilità intellettuale che fu pagata a caro prezzo, una mente sistematica incline all’esoterico”, and above all “un senso spiccato della bellezza...”<sup>219</sup> and this prevented Zolla from “contestare i fraintendimenti”, avoiding the risk of the dialectic *bagarre*. He wasn’t self-referential – like Nietzsche at the time of Pforta, when he concluded his letters with the formula *mihi ipsi scripsi*, also chosen in a letter to Erwin Rohde in 1882 – and it was actually his preference for the anagogic method rather than dialectics, for the unveiling rather than the pure logical explanation. For this reason, there was always a great distance between his language and that of his detractors. After *Eclissi dell’intellettuale*, however, the judgements weren’t already negative. On the contrary, the book “dette l’avvio a lunghe serie di indagini e teorizzazioni [...] stimolò i più disparati interventi di letterati, sociologi, uomini di cultura [...] sul torpore e l’incubo dell’uomo-massa; il suo vitalismo nevrotico e insensato, automatico e truce; il rapporto tra

---

<sup>219</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 22.

uomo e collettività, tra uomo e cultura, tra uomo e avvenire.”<sup>220</sup> Zolla stimulated the Italian cultural debate regarding mass society and its cultural industry, introducing crucial authors such as the Frankfurters, who would have become *best sellers* during the years of “Vogliamo tutto!” and “Vietato vietare!”. His social critique moved *ex parte traditionis*, was similar to that of Marcuse against the one dimensional man. The “*confortevole, levigata, ragionevole non-libertà*” of modern men is the *sonnambulismo coatto* of Prospero who uses his poker to stun himself. The hostility of his detractors was targeted at the remedy proposed by Zolla, *i.e.* the return to a traditional and metaphysical knowledge whose dimension is individual and leads to a initiatory path to mystical knowledge. Zolla was undoubtedly elitist in the style of his prose – certainly not easy to be approached – full of erudite references. He had a “gusto estenuato per le parole” that – as the philologist Giulio Busi wrote - “me lo faceva immaginare [...] Des Esseintes, il protagonista della bibbia del decadentismo quel A rebours di Huysmans in cui ogni pagina è sovraccarica di senso estetico”<sup>221</sup>. His elegant prose, enriched by a high quality lexicon, isn’t actually very systematic. As Guido Piovene pointed out, *Eclissi dell’intellettuale* belongs to those “libri che devono la loro forza alla maniera con la quale è condotta l’analisi, al suo movimento, alle luci che accende sul proprio cammino. Qualunque sintesi li falsa”<sup>222</sup>.

In fact, it would be difficult to summarize Zolla’s work, “stringerla in una sintesi, indicarne un punto stabile o più alto o acuto, come si sceglie una poesia o un romanzo dall’opera di un

---

<sup>220</sup> G. Tedeschi, *Gli itinerari spirituali di Elémire Zolla*, in *Vita e pensiero*, anno LII, 1/1969.

<sup>221</sup> G. Busi, *Era lui l’apocalittico preso di mira da Eco*, *Il Sole 24 ore*, domenica 30 aprile 2006.

<sup>222</sup> G. Piovene, *Giudicano la civiltà d’oggi un inferno senza finestre*, *La Stampa*, 12 febbraio 1962.

autore amato. La singolarità dell'opera di Elémire Zolla è che non si può scegliere perché si dovrebbe rinunciare a qualcosa di più decisivo che sta proprio lì accanto, nella pagina successiva o in quella precedente."<sup>223</sup> The understanding of his work requires a great intellectual commitment and a good cultural background, otherwise the reader could find himself prisoner of strange enigmas. According to Grazia Marchianò, studying Zolla's thought means dealing with "Un pensiero notoriamente non facile da assimilare perché colmo di conoscenze in così tanti campi (storia, letteratura, mitologia, simbologia, filosofia, religioni, esoterismo e altro ancora), da paralizzare chi è sprovvisto degli strumenti intellettuali necessari ad accostare opere erudite come le sue. Uno degli argomenti ricorrenti dei critici di Zolla, sia in vita, sia in morte, fu il carattere altezzoso dei suoi scritti, difficili da masticare se non a piccole dosi aiutandosi con un dizionario e una enciclopedia a portata di mano. Un'obiezione che Zolla liquidava in quattro e quattr'otto affermando che la difficoltà è inversamente proporzionale alla volontà e alla tenacia con cui ci si applica a capire."<sup>224</sup> After his second novel *Cecilia e la disattenzione* but also *Volgarità e dolore e Storia del fantasticare*, the Italian intellectual milieu understood that the author of *Eclissi dell'intellettuale* was actually anti modern and that he denied any possibility of a compromise with mass society. Elena Croce observed that Zolla "ci ha aiutato come nessuno a individuare i moderni travestimenti di satana",<sup>225</sup> but for the majority of the progressive milieu, he became in a short while a reactionary author and an *apocalittico*.

---

<sup>223</sup> U. Leonzio, *Elémire Zolla, viandante nel segno di Dioniso*, L'Unità, venerdì 31 maggio 2002.

<sup>224</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 22.

<sup>225</sup> E. Croce, *Storia del fantasticare*, Il Mondo, 1 settembre 1964.

Zolla was in fact the intellectual who inspired Umberto Eco's fortunate *Apocalittici e integrati*, published in 1964.<sup>226</sup> Eco's book expressed a caustic critique against all the intellectuals who shared an extremely negative opinion on mass society and presented it as the *civitas diaboli*, just like Zolla did. This is well explained in the opening pages of the pocket edition of 1984, titled *Apocalittici e integrati: la cultura italiana e le comunicazioni di massa*, in which we can clearly find out Eco's targets: Herbert Marcuse, Dwight MacDonal and indeed Elémire Zolla. It has even been said that "Decisamente, oggi la pietra di paragone dei fenomeni culturali, o paraculturali, che condizionano la nostra società, è riscontrabile negli scritti di due giovani studiosi: Umberto Eco e Elémire Zolla. Eco e Zolla sono tuttavia agli antipodi [...], il primo cerca di riscattare la condizione umana dall'asservimento trovando strumenti interpretativi atti a controllare i mezzi di divulgazione culturale o quantomeno conoscerli a fondo in tutte le loro possibilità espressive, il secondo decisamente le osteggia con il coraggioso disprezzo di un «aristocratico» della cultura «autentica»"<sup>227</sup>. Eco even gave nicknames to these *apocalittici* by using Greek old philosophers. Zolla was called "Zollofonte", as reminded Giulio Busi<sup>228</sup>. Zolla never bothered to reply and just commented with some sarcasm that it was "Un equivoco, dovuto in generale all'uso improprio della parola" made by Eco, adding that "per quanto mi riguarda, credo, semplicemente al fatto che ritengo il principio del progresso un principio insensato. Invece, non ho alcuna simpatia per l'idea apocalittica e non mi piace neanche il testo dell'Apocalisse neotestamentaria. Anzi, sono d'accordo con Eusebio di Cesarea che nel IV secolo voleva escluderla dai testi

---

<sup>226</sup> U. Eco, *Apocalittici e integrati*, op. cit.

<sup>227</sup> *Apocalittici e integrati*, La Provincia, Como, 29 agosto 1964. Citato in M. Cogo, *Fenomenologia di Umberto Eco*, Baskerville, Bologna, 2010, p. 53.

<sup>228</sup> G. Vitiello, *Festeggiare gli 80 anni di Umberto Eco senza riuscire a ricordarsi nulla di lui*, Il Foglio, 5 gennaio 2012.

canonici”<sup>229</sup>. Reviewing *Cecilia o la disattenzione*, Pietro Citati judged Zolla as an actual wit, capable of moving a sharp critique and express it through a tone that was sometimes too harsh but always fascinating: “Non vi è errore, non vi è strano peccato, non vi è ignobile vizio, di cui Elémire Zolla non accusi la civiltà dei nostri tempi. Meticoloso, enciclopedico, assistito da un senso giuridico insieme ingenuo e folle, non concede requie, accumula l’uno sull’altro gli atti di accusa, con la purezza inflessibile di chi sta per pronunciare il giudizio divino. [...] Egli possiede, invece, un senso aguzzo dei particolari, una attitudine naturale al “pastiche”, e registra precisamente, con il suo magnetofono, le chiacchiere impagabili della dame torinesi. Ma tutto quanto la sua fedele memoria oggettiva gli consegna, Zolla lo comunica ad un piglio grottesco gelido ed implacabile, che non distingue, non discrimina, non perdona, quale poteva possedere soltanto uno spirito angelico ed astratto come il suo. Basta che l’occhio di Zolla fissi la realtà, completamente dal di fuori, senza contatto, senza partecipazione, per raggelarla e illividirla; e trasformare i fantasmi umani in vegetali amorfi. [...] Quando Zolla si accanisce, con furiosa ironia, a tratteggiare i lineamenti dell’uomo-massa, mi sembra che sia ancora animato da un eccesso di autodifesa; gli attribuisce tutte le colpe; come se dovesse accusare, infierire, promulgare innanzi tutto per esistere e per distinguersi. [...] Ma un nemico così interiore è quasi un’ossessione; rende schiavi, toglie il respiro.”<sup>230</sup> We reported these few lines written by Citati not only because of the effectiveness of his figurative prose, but, also because his analysis seems clear and well-balanced in highlighting defects and virtues of his old friend. Unfortunately, his critique against modernity and mass society also caused Zolla “l’iscrizione arbitraria nella cultura della di destra, in un mondo dove chiedersi da che parte stiano gli intellettuali è quasi un riflesso condizionato” as observed by Cesare Medail.

---

<sup>229</sup> Interview to Zolla by Elisabetta Rasy, *Panorama*, 20 dicembre 1996.

<sup>230</sup> P. Citati, *È un teorema psicologico questa Cecilia*, *Il Giorno*, 7 marzo 1961.

Because of the mystery of his figure and thought, he was also adopted as a *guru* by some critics and readers, although he never accepted that role “La tentazione è forte” – he commented- “ma credo basti un briciolo di vergogna, di pudore, di divertimento, per evitare l’orrendo naufragio nella guruship”.<sup>231</sup> “Questo rifiuto di propinare verità segrete” Medail wrote “dovrebbe bastare a chi ha cercato di ridurre Zolla, anche in sede commemorativa, a campione di esoterismi da trasmettere per via iniziatica. Semmai fu campione di libertà intellettuale, nel ricercare fuori da ogni moda, dogma o schema ideologico, le conoscenze nascoste in ogni angolo dello scibile e della terra”. Because of his lack of interest in guruship and his little attendance of modern mass media, his ideas were basically preserved from undeserved exploitation. The distortion and the exploitation of his thought, on the contrary, came mainly from his critics. He never had ties with parliamentary politics and he refused the dichotomy between left and right, a “deformazione che nasce dal parlamentarismo francese: il partito dominante denomina destra il male e sinistra il bene. Poi di volta in volta qualcuno capovolge i termini. Ma non si possono suddividere gli scrittori tra destra e sinistra”<sup>232</sup>. His rejection of the political polarization within the cultural debate was one of the causes of the hostility of the *engagés* intellectuals against him. Zolla rejected modern dichotomies and *aut aut* and after *Che cos’è la Tradizione* and his other writing of the 60’s, his name became actually prohibited. Silvia Ronchey recalled: “Chissà se qualcuno ricorda cosa voleva dire per un adolescente degli anni 70 farsi vedere in giro con in mano un libro di Elémire Zolla o, peggio, con uno dei sottili fascicoli dalla copertina viola della rivista “Conoscenza religiosa” [...] Zolla, antifascista da sempre al contrario di molti suoi

---

<sup>231</sup> C. Medail, *Zolla l’intellettuale che non volle essere guru*, Corriere della Sera, 26 giugno 2002.

<sup>232</sup> M. Baudino, *Zolla un dinamitaro fra i miti dell’Occidente*, La Stampa, 31 maggio 2002.

detrattori, era considerato politicamente scorretto: uno scrittore proibito. [...] Il timore del progresso in anni in cui mostrarsi pessimisti voleva dire essere appestati, il liberalismo in politica, l'insofferenza per ogni estremismo, l'amore per la tradizione antica vista come alimento di ogni presente, per la sapienza mistica interpretata da laico, per un oriente cui riconosceva l'immenso debito occidentale facevano di Zolla un precursore. Ma negli anni della sua massima produttività andava troppo controcorrente per non essere – scriverà – «isolato e aborrito in Italia dalla classe che aveva afferrato il potere».<sup>233</sup> The hostility against him didn't come only from the progressive *milieu* and from the most sophisticated *gauche*, but also from the progressive Catholicism, unhappy with the critique that Zolla expressed against the determinations of the Concilio Vaticano II. Catholic progressive intellectuals and journalists like Adriana Zarri accused Zolla and Guido Ceronetti of being extremists.<sup>234</sup> Zolla took part at the conference *Cultura dopo il Concilio* organized by the *Unione Italiana per il progresso della cultura* together with Arturo Carlo Jemolo and Sergio Cotta – who were positioned over more moderate ideas<sup>235</sup> - and emerged as a heretic, also because of this closeness to Cristina Campo. During the 80's and the years of the *riflusso*, the hostility against him decreased and there was also the spread of a huge number of sub-cultures born in the turmoil of Sessantotto but basically free from strict ideological content:

“Le condizioni si sono modificate in modo sconvolgente e per molta parte stupendo: è liquidata la follia marxista e perciò l'inimicizia per principio verso la mistica e l'intenzione di

---

<sup>233</sup> S. Ronchey, *Il ritorno di Zolla l'intellettuale uscito dal mondo*, Repubblica, 18 dicembre 2015.

<sup>235</sup> Cfr. G. de Sanctis, *Pluralismo culturale*, in *Quaderni dell'Uipc*, 17/ 1967.



eliminarla [...] Mi pare che se oggi ci si apre alla verità mistica ed esoterica (lascio da parte se si debba dire e oppure o), l'orizzonte non sia più una singola fede, ma l'insieme delle fedi, cioè la possibilità stessa di avere fedi in un sistema di metafore.<sup>236</sup>

During those years, he was accused of Gnosticism and this needs at least some lines. The wind of the New Age that was blowing from United States reached Italy and penetrated within the society. Originally appeared in Scotland in 1962, born in the community of Findhorn, a decade later the New Age movement had crossed the Atlantic Sea.<sup>237</sup> In the years 1971-1972 a lot of books on the subject were printed and many libraries, shops, alternative medical centers, religious schools *et c.* affiliated to the movement. What came out was an heterogeneous kaleidoscope, made of many different elements drawn from the oriental culture, pacifism, feminism and ecology. Zolla immediately realized that the New Age movement was nothing but a melting pot of exoticism, Fourierism and irrationality and although "da un punto di vista sociale può essere perfino considerato un fenomeno amabile [...] non riguarda propriamente la cultura, ma piuttosto la vita sociale, il costume. Come fiaba va anche bene, non reca certo danno, soddisfa però solo dei bisogni abbastanza banali."<sup>238</sup> The anarchic and mixed up spirituality of the phenomenon *New Age* could be confused with syncretism, that had always been considered by the most inflexible religious *milieu* as a threat for Christianity, since the first centuries of his

---

<sup>236</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., 146 e nota 22.

<sup>237</sup> On the New Age see: J. Vernet, *Che cos'è il New Age*, SugarCo, Milano, 1993; J.R. Lewis, J. Gordon Melton (a cura di), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany (New York), 1992; J. Gordon Melton, Jerome Clark e Aidan A. Kelly (a cura di), *New Age Almanac*, Visible Ink Press, Detroit, 1991; G. Barbiellini - Amidei, *New Age - Next Age*, Piemme, Casale Monferrato, 1988; M. Cole, T. Higton, J. Graham, D. C. Lewis, *What is the New Age*, Hodder and Stoughton, London, 1990.

<sup>238</sup> F. Gallo, *Addio a Elémire Zolla*, La Gazzetta del Mezzogiorno, 31 maggio 2002.

existence. As a consequence, with the advent of the New Age the ghost of syncretism seemed to appear again. The New Age movement was founded on a “soggettivismo esasperato, che conduce al relativismo e alla tentazione del sincretismo. Si giunge a una religione auto costruita, in cui viene a mancare l’autentico rapporto con Dio. Dio non è più il Salvatore, ci salviamo da noi stessi”<sup>239</sup> Journals like *Il Sabato* e *Trentagiorni*, close to *Comunione e Liberazione*, harshly attacked the spiritualism of the New Age and in a few years the movement was also accused of gnosticism, according to the paradigm theorized by Voegelin.

Although critic against the cultural rise of the New Age, just like Del Noce and Zolla also Sergio Cotta rejected the idea of a return of gnosis: “Visto che non esistono più eresie, tocca inventarle e, siccome la prima eresia con cui la fede cristiana dovette fare i conti fu lo gnosticismo, ogni pensiero che riflette fuori dal dogma diventa gnostico.”<sup>240</sup> In a few years, very interesting monographs came out that saw in the new spiritualism of the seventies and eighties a return of the gnosis. Between the most interesting monographs, at least in Italy, it is worth mentioning those by Giovanni Filoramo, *Il risveglio della gnosi*, and Massimo Introvigne’s *Il ritorno dello gnosticismo*.<sup>241</sup> Professor Giovanni

---

<sup>239</sup> G. Casale, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, Piemme, Casale Monferrato, 1993.

<sup>240</sup> C. Formenti, *Nuovi eretici: la fede trasversale*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993.

<sup>241</sup> On the Catholic critique against the New Age and on the return of Gnosis see: H. Cornelis, A. Leonard, *La gnosi eterna*, Edizione Paoline, Catania, 1961; E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Roma, 1979; G. C. Benelli, *La gnosi: il volto oscuro della storia*, Mondadori, Milano, 1990; H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano, 2010; G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi*, Laterza, Roma Bari, 1990; M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano, 1993; G. Mucci, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in *Civiltà Cattolica*, 1992 I, pp. 14 – 22; G. Baget Bozzo, *Il mercato delle religioni*, La Repubblica, 25 gennaio 1992; F. Gentiloni, *Chi dà dello gnostico a chi*, in *Rocca*, 1 febbraio 1992; A. Monticone, *Chi torna ad agitare i fantasmi dell’eresia*, in *Jesus*, marzo 1992; P. Battista, *Il ritorno di Simon Mago*, La Stampa, 2 aprile 1993; C. Formenti, *E per chi rinnega l’ortodossia è pronta l’accusa di*

Filoramo spoke of a “nebulosa esoterica” and wrote that the idea of a hidden knowledge “nella sua dimensione magica e nella sua tradizione ermetica, ha costituito, per così dire, il volto oscuro del moderno pensiero scientifico e illuministico e, per limitarci agli ultimi due secoli, è stato una costante della vita culturale europea e americana”<sup>242</sup> and that, as a consequence, “la tentazione gnostica di un sapere assoluto e totale, liberante dalle angosce legate ai saperi parziali e conflittuali, è dunque iscritta in certo senso nella logica stessa del nostro sistema culturale”<sup>243</sup>. Zolla was involved in this debate, accused to be part of “di una non meglio precisata banda di neognostici assieme al rumeno Emile Cioran e a Guido Ceronetti”<sup>244</sup> reached by the same accusation on the pages of the review *Renovatio* published in Genova and directed by Gianni Baget Bozzo. Between the most harsh critics there was Pierangelo Vassallo, manager of a minor journal named *Rivista di studi vichiani* and himself member of a ultra-conservative catholic group based in Genoa. According to him, Zolla was a “banditore magico dell’eversione nichilistica e libertina [...] seguito dal fiume limaccioso dell’irrazionalismo magico”<sup>245</sup>. “Non ho niente da dire” Zolla briefly replied “queste sono sciocchezze talmente grosse...Vassallo è da una vita che ce l’ha con me. Ma del resto se l’è presa persino con Leopardi, il <gran maestro della gnosi>, un mostro da ributtare: sono in buona compagnia”<sup>246</sup>. “Italiani, attenti: i nuovi pagani sono in mezzo a

---

*gnostico*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993; S. Quinzio, *Nichilisti, sfiduciati, praticamente gnostici*, Corriere della Sera, 19 maggio 1993; G. Baget Bozzo, *Domande sulla gnosi*, Il Sabato, 29 maggio 1993; A. Socci, *I maghi dello spirito*, Il Sabato, 22 aprile 1989; F. Latino, *Il risveglio della falsa mistica*, Il Sabato, s.d.; L. Brunelli, *Un prodigio così reale*, Il Sabato, 30 novembre 1991.

<sup>242</sup> G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi*, op. cit., p. 31.

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>244</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 134.

<sup>245</sup> AA.VV., *Figureadelphiane*, I sei pollici del Covile, 2005.

<sup>246</sup> M. Assalto, *Neopagani e cattivi maestri, guerra ai filosofi laici*, La Stampa, 22 gennaio 1994.

noi” read a sarcastic article appeared on *La Stampa* “Con un tono da invasione degli ultracorpi, il grido d’allarme parte da Genova. Al posto dei replicanti di Don Siegel ci sono alcuni big della patria cultura: il filosofosindaco Massimo Cacciari, i filosofi-filosofi Gianni Vattimo e Emanuele Severino, lo studioso di fenomeni spirituali Elemire Zolla, il biblista Sergio Quinzio, l’editore Roberto Calasso. Sono questi i «cattivi maestri», gli intellettuali «pericolosi» che dalle aule universitarie e dai grandi mezzi di comunicazione spargono il loro sottile veleno e allevano una generazione di giovani neopagani.”<sup>247</sup> In 1994 Maurizio Blondet wrote *Gli Adelphi della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico*, published by Ares. In the book he accused the Adelphi, the publishing company created by Roberto Calasso, of being responsible of an anti transcendent traditionalism – branded by him as “cattoadelphismo, cioè [...] tradizionalismo contraffatto”<sup>248</sup> – whose aim was what of dissolving forever the Christian presence in the secularized world.

Sergio Quinzio pointed out that Blondet was “preda dell’ossessione del complotto” and saw in Adephi “la manifestazione pubblica di una confraternita segreta che ha come scopo lo scatenamento delle forze più tenebrose al servizio della distruzione: contro la Chiesa, massimo nemico di questo criminale disegno distruttivo”<sup>249</sup>. “Ci sono settori della destra sgangherata e festante” argued Vassallo “dove si nutre la convinzione che Roberto Calasso sia l’alfiere della controrivoluzione e il flagello del materialismo comunista. Pensiero infantile e grottesco. In realtà, Calasso è stato allievo di Taubès e Klossowski, dunque è un limpido arnese della depravazione neopagana (e drogastica) subita dal progressismo

---

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> AA.VV. *Figure adelphiane*, op. cit..

<sup>249</sup> S. Quinzio, *Anche un buon cristiano nel catalogo maledetto*, Corriere della Sera, 8 dicembre, 1994.

dopo il Sessantotto.”<sup>250</sup> and wrote about Zolla “Ma che ci fa invece, nella compagnia [adelphica], Elémire Zolla? La sua presenza lí ci stupisce dolorosamente. Zolla, lo studioso di religioni, ci è stato caro per piú di un motivo. Per le sue intuizioni, per lo stile smagliante, per il solitario, provocatorio coraggio — che diede coraggio anche a noi — con cui due decenni fa [scil. negli anni '70] si ribellò alla truce psicopolizia intellettuale che, a nome del Partito, censurava ed emarginava chi, anziché ai «problemi sociali» e al «progresso», osasse dedicarsi alle verità che non passano. Accadde oltre un ventennio fa. Il suo Eclissi dell'intellettuale, il suo Che cos'è la Tradizione, ci aprirono vie di conoscenza che l'università — dedicata allora, grottesca scolastica, all'esegesi senza fine del vangelo marxiano — ci aveva nascosto. Stimiamo Zolla. Al punto da prenderlo sul serio quando, alla fine degli anni '80, leggemmo un suo saggio in cui ci garantiva la serietà della «via» di Rajneesh. Per amore di Zolla ci sforzammo di vedere il lato autentico di questo furbo indiano [...]; in buona fede tentammo di superare le difficoltà che ci poneva il suo status di guru del jet set [...]; e ovviamente i suoi miliardi, il suo parco di Rolls Royces, la «ascesi» a basse di sesso

---

<sup>250</sup> P. Mauri, *Adelphi e i balilla dell'opus dei*, Repubblica, 27 marzo 2001. In *Quel rito neopagano dei sassi*, published January, 8 1997 on *Avvenire*, the journalist of Opus Dei Cesare Cavalleri attacked Roberto Calasso, comparing him to Alain Daniélou and quoting the lines of the French orientalist: “L'atto di uccidere è un atto responsabile che deve essere compiuto come un rito...; è lo stesso per il sacrificio umano” from *La fantasia degli dei e l'avventura umana*, showing their similarities with the ideas of Calasso “che nei suoi libri *La rovina di Kasch* e nel più recente *Ka* teorizza il sacrificio umano come fondativo della società”. Zolla commented: “Incredibile, mi lascia senza parole: è come se tutta l'antropologia moderna, da Frazer a Girard, venisse criminalizzata per la violenza nel mondo moderno [...] Il fatto non sarà rilevante sul piano culturale ma sul piano politico temo che lo sia. Mi domando chi ci stia dietro. Questo giornalista è nell'Opus Dei da sempre, vuol dire che gode piena fiducia: e non credo che agisca in senso contrario ai poteri, anche economici, facenti capo a quell'organizzazione. In più, questa volta, il fatto è ancora più grave perché scrive sul giornale della Cei: ciò che dice, insomma, dovrebbe essere condiviso dai vescovi italiani!”. Cfr. C. Medail, *Ma gli gnostici non tirano le pietre*, Corriere della Sera, 10 gennaio 1997.

facile che lui chiamava Tantra e che proponeva alla nutrita schiera dei seguaci [...]. Insomma: sottovalutammo il sintomo.”<sup>251</sup>

In a long article titled *Nuovi eretici: la fede trasversale*<sup>252</sup>, after a short introduction about the concept of gnosis, Zolla replied that a return of Gnosticism was historically unsustainable and misleading:

“Gnosi, secondo questi annaspanti ecclesiastici, sarebbe qualsiasi pensiero che non si pieghi alla Chiesa docente. Sotto l’episcopato del cardinal Siri si pubblicò per qualche anno a Genova una rivista diretta da Baget Bozzo dove erano colpiti dall’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. Ho visto riaffiorare questa vecchia arma puerile nella che la Chiesa cattolica ha lanciato recentemente contro la New Age americana. In genere New Age è un raccoglitticcio di superstizioni o vaghezze spiritualistiche che si tiene lontano dagli stazzi dei fedeli; perché debba chiamarsi gnosi, come la dottrina di Clemente d’Alessandria, è difficile capire. Chi voglia divertirsi a scorrere tutti coloro che con un briciolo di ragione si possono denominare gnostici, dai primi secoli cristiani a oggi, potrà leggere la cronaca che ne tracciò Culianu. [...] Voegelin individuò nella gnosi il sostrato micidiale del marxismo. Un discepolo di Heidegger, Taubes, idolo dei sessantottini tedeschi, salutò nella gnosi la dottrina distruttiva della storia, da salutare con amore. Per Luciano Pellicani infine gnostici sarebbero i rivoluzionari: in qualche modo la teoria degli ecclesiastici barrueliani in lui rinasce. In breve, a compendio di migliaia di pagine, Culianu concludeva:

---

<sup>251</sup> M. Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Ares, Milano, 2005; p. 187-188.

<sup>252</sup> C. Formenti, *Nuovi eretici: la fede trasversale*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993.

“O si rinuncia all’etichetta di “gnosticismo moderno” o tutto può sembrarci gnostico.” Sia un marxista che me.”<sup>253</sup> Except for this *scaramouche*, the last decade of Zolla’s life was more rather free from controversial moments. He was often interviewed on his work and thought, while he didn’t pronounced any prophecy about the future, except for forecasting a great increasing of the virtual and technological dimension of life that he could already see under his eyes. He was as a matter of fact aware of the inconsistency of every human prediction, just as Hegel, who warned that “Il filosofo non s’intende di profezie” - and Max Weber, who answered to a student of the University of Munich who asked him an opinion about the future of Germany that “la cattedra non è per i demagoghi né per i profeti”<sup>254</sup>.

During those years, he was awarded with many prizes (Rome, Ascoli Piceno, Isola d’Elba) and “con sua sorpresa il titolo di Grande Ufficiale al merito della Repubblica sotto la presidenza di Luigi Scalfaro nel giugno del 1996”<sup>255</sup>. *Che cos’è la Tradizione* was reprinted by Adelphi in 1998. Zolla added just a short introduction in which he described the book as “una divaricazione artefatta tra male e bene” and “un sortilegio, contrario a come penso oggi”. The reprinted edition was negatively reviewed by Umberto Galimberti. First of all he criticized the book itself, accusing Zolla of anthropological pessimism. Zolla “non si fida dell’uomo, della sua capacità di giudizio e della sua possibilità di esprimere proprie scelte” – Galimberti commented – and would deny him the possibility of “esprimersi come uomo” and thus making history. Zolla was accused of wanting man to venerate a traditional and perennial knowledge, to rotate as a carp in a pool. Even acknowledging

---

<sup>253</sup> E. Zolla, *Un anatema che mi fa onore*, Corriere della sera, 30 aprile 1993.

<sup>254</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991, p. 3.

<sup>255</sup> Cfr. E. Zolla, *Il conoscitore di segreti. op. cit.*, p. 134, nota 4.

Zolla's courage for having published such a work in the years right after the Sessantotto and appreciating the dichotomy between *civiltà del commento* e *civiltà della critica*, Galimberti asserts that *Che cos'è la Tradizione* has become a useless book. According to him, the *civiltà della critica* is extinct "perché nella storia prepotente si è affacciato quello che Emanuele Severino chiama "il convitato di pietra", che non è la pietra intorno a cui girano le carpe, ma la tecnica. La tecnica, infatti, non avendo in vista alcun fine che non sia il proprio potenziamento, ha tolto al tempo il suo senso e agli "abitatori del tempo" l'idea di vivere e di agire in vista di uno scopo finale che, conferendo al tempo un senso, lo inaugura come storia. E allora sia la storia sacra che si appella alla tradizione, sia quella profana che si appoggia alle umane ideazioni minacciano di sparire perché, per la tecnica, sia la sacralità sia le umane ideazioni sono ingombri ideologici e ostacoli al suo spedito sviluppo. Ripubblicare nel 1998 *Che cos'è la tradizione* significa allora rieditare un libro non solo inutile per le ragioni che abbiamo cercato di esporre, ma un libro che non coglie neppure lontanamente nel segno il senso del nostro tempo che è sempre meno tempo dell'uomo, dove gli "illuminati" e gli "intellettuali" possono contendersi il campo, perché è sempre più tempo della tecnica che ha fatto crollare tutte le ideologie alimentate dalla "civiltà della critica". Ma che ci dice Zolla della tecnica e del confronto della tecnica con la tradizione? Assolutamente nulla. Zolla si è fermato all' incubo che la critica possa cancellare la tradizione, quando invece la tecnica è già da tempo al lavoro nel porre ai margini della città che sta occupando sia la critica, sia la tradizione".<sup>256</sup> Zolla didn't answer to Galimberti, but it would be worth asking when a book has to be considered useful. Galimberti pointed out that Zolla's criticism was obsolete. For the same reason would it be useless to read again the *pamphlet Che cos'è il Terzo Stato?* by Sieyès? It appears to

---

<sup>256</sup> U. Galimberti, *La tradizione inutile di Elemire Zolla*, Repubblica, 26 marzo 1998.



be quite the contrary. A work that is not topical anymore often preserves an historical meaning. Furthermore, the respected philosopher didn't see that the dichotomy between *civiltà del commento* and *civiltà della critica* has a fairly obvious general meaning. The two forms of civilization reflects two element of the human soul and many different societies have to be included in that distinction. Not only mass society but also the Enlightenment, the Positivistic age, the industrial and bourgeois society are part of the paradigm of *civiltà della critica*. (§ 2) Finally, in his overall body of work – included *Che cos'è la Tradizione* – Zolla often reiterates that the current society is dominated by instrumental rationality, scientism and technics. The sharpest and deepest review of Zolla's work and intellectual path was probably that wrote by Pietro Citati. Already in the 60's, he had correctly anticipated that Zolla's anti-modern critique would have probably been replaced by the search for a complete *otherness*:

“Supponiamo invece che il disprezzo, la contemplazione di Zolla diventino così completi e sicuri, da non aver nemmeno più bisogno di contrapporsi agli uomini-massa. E che egli guardi il mondo e on the mass society and itumori. Può darsi che, allora, fra tante cose vane ed inutili la sua attività di romanziere gli sembri appena una oziosa fatica. Ma è anche possibile che quella tranquilla quiete, quella “fine pointe de l'ame”, come diceva Berulvu, lo costringa ad un viaggio strano, imprevedibile, senza mete, tanto più ricco di invenzioni e di scoperte.”<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> P. Citati, *È un teorema psicologico questa Cecilia*, op. cit..





## II

### The concept of Tradition in Zolla's cultural anthropology

#### 2.1 The *Monte Ventoso* of history

*"...egli non ha mai prestato attenzione al fatto che  
in tal modo rinnega il segno eterno di cui è segnato."*

George Bernanos, *L'impostura*

In the cultural anthropology developed by Elémire Zolla the heights of history remain backstage, while the centre of the stage is occupied by Tradition, absolute protagonist of a vast and structured intellectual reflection. Zolla gave to Tradition a deep and articulated interpretation, examining its meaning and appearance, and finally he measured the importance that it had in human civilizations, with a view that goes back to millennia and far away in space. Wandering endlessly between East and West, his ample sight awoke since the very first reading what Johann Gustav Droysen defined as "the eternal nostalgia of reconciliation" between the civilizations of East and West<sup>258</sup>, while at the same time his reflections refer to the topos of lost unity, a crucial topic in anthropology and history of philosophy. The contraposition between East and West may be described, in its general aspects, as one between traditional and untraditional spirit and from a certain point of view – as observed by Guenon – it presents itself as the contraposition between contemplation and

---

J.G. Droysen, *Alessandro Il Grande*, Tea, Milano, 1992, p. 6.

action<sup>259</sup>. Zolla's travel on the path of Tradition is consumed in time and space, that is the historical becoming, but the nature of Tradition is instead untemporal and overhistorical, propagating from the Being in its highest form. Traditional wisdom, under different costumes and meanings, displays itself in history and becomes *magistra vitae* only for those who can recognize the perennial truths hidden in it, and for those able of glimpsing the nature of Being under the various masks that it wears in the historical becoming. The temporal dimension has little value to Zolla, because traditional wisdom that he is seeking is eternal and infinite, or in other words overhistorical. From this premise it is evident that history is never abstracted and it is far from Zolla's thought any sort of *geschichtesphilosophie*. Moreover, in an introduction of a future omnibus on Zolla, it should be announced clearly what his teachings states, that is of not having any ambition to demonstrate a thing in a strict logical or scientific way. His intellectual works place themselves inside humanities but go beyond rational demonstration: he wrote "*Verstehen nicht Erklaren*" in one of his last contributions to *Corriere della Sera*<sup>260</sup>. His way of investigate escapes methodological definitions and his intellectual path couldn't even qualify as pure research, at least in the common sense of the word:

---

<sup>259</sup> "L'opposizione tra Oriente e Occidente non aveva alcuna ragion d'essere quando anche in Occidente esistevano delle civiltà tradizionali; essa non acquista senso che quando si tratta specificamente dell'Occidente moderno, poiché una tale opposizione è più fra due spiriti che non fra due entità geografiche più o meno nettamente definite. [...] supponendo che l'Occidente, in una qualunque forma, ritorni alla tradizione, la sua opposizione con l'Oriente sarebbe per ciò stessa risolta, essa cesserebbe di esistere, poiché essa è stata determinata solo dalla deviazione occidentale e, in realtà, altro non è se non l'opposizione fra spirito tradizionale e spirito antitradizionale." (Cfr. R. Guènon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 43 e p. 51.)"

<sup>260</sup> E. Zolla, *Che cosa accade nell'attimo in cui la coscienza si estingue?*, *Corriere della Sera*, 26 giugno 2002.

“Non è che io mi dedichi a ricerche. Leggo, di quando in quando un asso mi si rivela, allora seguo le implicazioni di ciò che s’è così offerto all’attenzione, lo sviluppo”<sup>261</sup>.

Moreover, Zolla rejects modern promethean aspirations: any human construction of the mind can yearn at funding a definitive philosophical system: ideologies and intellectuals that yearn at this are therefore committing a deceit. In this chapter we will show that, according to Zolla, the human mind, glorified from the Renaissance till the modern days, is incapable of unveiling the nature of Being and thus it is inadequate, if left alone, to be the guidance for the lives of privates and communities. Instead of the rule of the *raison raisonnante*, Zolla hopes for a return to a traditional knowledge unveiled throughout what he defines as “intellectual intuition”, that is a primitive faculty superior to wisdom itself. Zolla centred his gnoseology on intellect – something that will be later explained – liberating inner powers that the modern individual renounced to long time ago. In his works, he shows wisely how essoteric knowledge - relationships between tradition and modernity, social critique, the morphology of historical processes – covers with a veil the traditional knowledge – political and mythological archetypes, mysticism, symbology – a knowledge that is instead esoteric and it’s hidden under the other. Thence, unmasking the vest of Tradition, hidden in time and space, represents something very different than selecting events and carefully observe them like a scientist would do with atoms. According to Zolla, the study of history has value to the extent that is functional to a traditional knowledge, so that people don’t remain imprisoned in what of the past is merely contingent, which corresponds to the veil that has be removed to gain access to traditional knowledge. The study of history has only value if the scholar does not cultivate the idolatry of the mere fact, as Nietzsche observed, although his anti-historicism is

---

<sup>261</sup> E. Zolla, *Il pensiero che oltrepassa la parola*, L’Unità, 20 giugno 1999.

rather different. In short, bringing out the hidden truths is like following an underground river that flows below the mere temporality, and that can only be understood by those who are willing to contemplate the world with a calm mind. Zolla does not scrutinize the past itself, but searches for the signs of the eternal Being. In a work of 1966 titled *La visione dello storico*, he notes:

“La storia dissipa gli equivoci che formarono il labirinto dei contemporanei, a lei si demandano le sentenze difficili”.<sup>262</sup>

The recurring questions that torment men are nothing but misunderstandings, misplaced interrogatives that trap individuals in a painful labyrinth of sterile doubts and apparent contradictions, doubts that don't have really reason to exist. However, this maze is only apparently fearsome: the darkness of some puzzles dissipates itself when one scrutinizes them to the brightening light of Tradition, which makes us distinguish what is merely contingent in events from what it is not. The misunderstandings of contemporary men are dispelled by history, which reveals its ephemeral inconsistency in the face of Tradition, where any contradiction is collected and resolved. The story, wrote elsewhere Zolla “non avviene invano, non si scorda, tutt'al più si reprime”<sup>263</sup>, that is to say that its truth content is not negotiable, nor can be dispersed, since it emanates from the pure Being. Certainly, the individual striving for truth can decrease and one can turn to the opposite way, but independently of our will the Traditional wisdom survives intact. As well summarized by Hervé Cavallera, in Zolla “il passato non interessa se non come tesoro che conserva qualcosa di determinato: a lui interessa il presente (e la quiete nel presente).”<sup>264</sup> More than the present

---

<sup>262</sup> E. Zolla, *La visione dello storico*, in *La Fiera Letteraria*, 9 giugno 1966, and in *Quaderni di informazione della Consociatio Internationalis Musicae Sacrae*, n. 4, 1966.

<sup>263</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>264</sup> H. Cavallera, *La luce delle idee*, *op. cit.*, p. 206 – 207.

itself – we observe - Zolla is interested in what emerges from history as absolute present or we might say, as the eternal present, *i.e.* the Tradition and its perennial truths that leads to the knowledge of the pure Being in its highest form. From the conception of a over -historical Tradition derives the vehement attack of Zolla against the historicist paradigm – defined as the *dogma della storicità* - of which the modern West is impregnated. In the same years, in the United States, an influential anti-progressive philosopher like Leo Strauss could assert with confidence that historicism is the spirit of our age<sup>265</sup>. Zolla came to the same conclusion, disqualifying as "false needs" those that drive us to follow what seemed like a real cult of the historicity, a current that had found new vigor in Italy after WWII.

Zolla judged a fallacious premise of any historicist discourse that "comunque ogni opera e ogni sentimento e ogni gusto sono storici, condizionati dalla mutevole società in cui sono calati"<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Urbino, 1977, p. 92. See also *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953 e *Faith and Political philosophy: the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934 – 1964*, ed. Peter Emberley and Barry Cooper, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1993.

On the Italian debate over historicism after WWII see B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949; R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Napoli, 1953; F. Diaz, *Storicismi e storicità*, Firenze 1956; R. Franchini, *Metafisica e storia*, Napoli, 1958; D. Cantimori, *Studi di storia*, Torino, 1959; E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959; P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, 1960; C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Napoli, 1964; P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari, 1965; P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli, 1966; D. Cantimori, *Conversando di storia*, Laterza, Bari, 1967; R. Cantoni, *Storicismo e scienze dell'uomo*, Milano, 1967; D. Cantimori, *Storici e storia*, Torino, 1971; F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli, 1971; G. Cotroneo, *Storicismo antico e nuovo*, Bulzoni, Roma, 1972; AA. VV., *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo dopoguerra*, a cura di M. Martirano e M. Massimilla, Liguori, Napoli, 2002.

<sup>266</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, *op. cit.* p. 97.



His objection is that there is certainly a form of partial and fleeting knowledge which is valuable and has a reason to be in its own weakness and finitude, but there is another and knowledge, the traditional one, which ranks above the historical becoming and has a timeless duration and “una permanenza perenne”. Tradition reveals to the individual the nature of pure Being and strengthen the primal wisdom that can guide him firmly through the unknowns. In *Che cos'è la Tradizione*, Zolla indicates some visible signs of this perennial wisdom in some famous artworks: he refers to the Parthenon, the literary works of Shakespeare, Virgil or Dante, or the popular songs of Asian and American shamans. The greatness of these works of spirit is embodied in the crossing of the temporal dimension: this is possible because of their traditional value, which places them in an eternal present. In fact, they still seduce us with their beauty and meaning thousands of years after their creation, and fills us with senselessness since those works contain a wisdom that emanates directly from the Being. However, Zolla's bitter observation states that the supine acceptance of the historicist paradigm – for which everything in history is changing and ever-becoming - is doubly ruinous. First because of its relativistic nature, leading to deny the existence of a perennial tradition and the absolute validity of metaphysical truth along with it, in favor - at least in the original formulation of Historismus by Dilthey and Troeltsch - of the paradigm of Weltanschauungen<sup>267</sup>. Secondly, Zolla noticed that although historicism was originally born with a relativist content in itself, somewhat paradoxically it becomes a real dogmatic belief, ending up by denying the existence of absolute truths, and claiming itself to be the absolute truth. Making every truth historical means denying the existence of a traditional wisdom and that – here lies the complain by Zolla - is what characterizes the modern Western thought. This misleading idea pervaded

---

<sup>267</sup> F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1973.

society in depth until it has become common sense. If every historical event becomes explicable only in the light of its own time, if the truth is nothing but the result of ever-changing judgments, what is the meta-historical yardstick that remains for mankind? Once the existence of absolute truths is declared inadmissible, once mankind "lost the center" and desecrated the faith in an eternal order that is a guidance for human life, is there anything left?. As Sartre observed: "Se, d'altro canto Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse."<sup>268</sup> Modernity operated a *reduction ad historiam* of man and demanded that he had to be transformed in a *homo progressivus*, completely exchanging the dimension of historical becoming with the over-historical one of Tradition. As pointed out by Hervé Cavallera:

"Nella liquidazione talvolta sprezzante che Zolla fa dello storicismo vi è il paventare che tutto possa essere giustificato nel tempo e, pertanto, negato nella sua vera identità in nome dell'immediato come libero sfogo del desiderio mercificato. La liberazione dai condizionamenti del tempo diventa in tal modo l'unica possibilità per sfuggire ai sofismi e agli inganni. Un modo, l'unico modo di salvarsi ritrovandosi."<sup>269</sup>

Much more is to be said: if the use of a overhistorical criterion becomes impossible, then the will of the strongest no longer meets any obstacle on the path of his self-affirmation. The lust for power no longer recognizes anything above itself and what is left is "il regno dell'arbitrio e della legittimazione del ricorso indiscriminato alla forza".<sup>270</sup> This is the same conclusion already reached by Dostoevsky, whose character Ivan Karamazov warns:

---

<sup>268</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2007.

<sup>269</sup> H. Cavallera, *La luce delle idee*, op.cit., p. 99.

<sup>270</sup> E. Zolla, *Un popolo inerme*, in *Tempo Presente*, n.3, marzo 1958.

"if God does not exist everything is permitted", two years earlier than the famous aphorism 125 of *Die frohliche wissenschaft*, in which Nietzsche describes the fool who swoops in one market and announces the death of God, charging mankind as guilty. What Nietzsche tells is an act and not a fact. The turning point of this discourse is that once the transcendent and over-historical dimension is expelled from individual and collective mindset, there is no longer a reliable guide that helps the individual to discern good from evil and live accordingly. Man reduces himself to his temporal dimension, he historicizes himself until he becomes an integral element of the becoming and thus loses his "real life", whose value is rather timeless and not to be negotiated, because it is consubstantial to the pure and over-historical Being. The modern and historicist mind reduces everything to the category of temporality: norms, social structures and values are treated exclusively as temporal variables. The individual existence falls in this relativistic subjectivism as described by Michael Dummett: "non è ancora il nichilismo, ma ne è la porta di accesso. Il nichilismo lo si ha quando i concetti stessi di bene e di male" - and not only objective criteria to define them - "vengono ripudiati".<sup>271</sup> Nihilism appears to Zoll as the inevitable conclusion of a path started centuries ago and that reached its peak during late modernity. As Frithjof Schuon observed:

"Una volta chiuso il cielo e installato praticamente l'uomo al posto di Dio, si sono virtualmente o effettivamente perdute le misure oggettive delle cose, si sono sostituite con misure soggettive, pseudo - misure completamente umane e congetturali, e ci si è impegnati in un movimento che non può arrestarsi, dal momento che, mancando le misure celesti e statiche, non vi è più alcuna ragione che si fermi..."<sup>272</sup>.

---

<sup>271</sup> M. Dummett, *Se Dio è morto tutto è relativo?* Il Sole 24 Ore, 25 aprile 1999.

<sup>272</sup> F. Schuon, *L'uomo e la certezza*, Borla, Torino, 1967.

Summing up what we have discussed so far: Zolla polemicizes against historicism and shows no interest in a *histoire evenementielle* but he doesn't draw a philosophy of history, even though he shows some brilliant ideas about it. Zolla wishes to research the archetypes and the signs of Tradition - whose nature is over-historical and collides with the Being in its highest form – through the epochs of history. According to Zolla, the most precious thing that history offers is the opportunity to separate the traditional element from its less durable elements, through the observation of human civilizations from a certain height – *i.e.* the Monte Ventoso of history<sup>273</sup> - thus avoiding to become prisoner of contingency.

---

<sup>273</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, *op. cit.*, p. 19. The expression "Ascesa al monte Ventoso della Storia" is drawn from Petrarca. See *Familiars* (IV, 1) *A Dionigi da San Sepolcro dell'ordine di Sant'Agostino e professore della Sacra Pagina. Sui propri affanni*.

## 2.2 The myth of Progress

*“L’autointerpretazione che la modernità ha dato e continua a dare di sé si svolge in termini assiologici: essa comporta una valutazione positiva di sé nei confronti delle epoche precedenti. Il moderno è pensato come cesura sia rispetto all’antico sia al medioevale, come passaggio dall’infanzia alla maturità, dal mito alla critica, attraverso l’esclusione della trascendenza, del “soprannaturale”.*

Giuseppe Riconda, *Introduzione a Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*

*“L’Universo (...) è (...) continuo progredire verso una maggiore perfezione, lungo una linea dritta che va all’infinito” e di sé poteva dire “Il mio animo non può trovar posto nel presente né riposarvi un attimo, viene respinto da esso irresistibilmente; la mia intera vita scorre incessantemente verso il futuro e il meglio.”*

Johann Gottlieb Fichte, *La destinazione dell’uomo*

Zolla’s interest toward history is limited to unveiling traditional wisdom that is hidden in its turns, but he is far more critical in his considerations towards the future and man’s faith in it. He considers the expectation towards the future as a Promethean perversion and moreover as a dangerous threat to the contemplative quietness, the privileged path towards traditional knowledge. In particular, he is highly critical of progressive philosophies of history and the supporters of progress. Unsurprisingly, he is vehemently aggressive against the Marquis de Condorcet – who is the protagonist of *Un fatale incontro* –

Henry de Saint Simon and Auguste Comte, in addition to a less direct quarrel against Karl Marx and his followers. Chanted by a variety of priests and apologists, the belief in progress is the very soul of modernity and Zolla elects this as the very target of his prose, with particular vehemence in his writings on social critique of the Sixties and early Seventies. The myth of progress sprouted in the eighteenth century and since then it has flowered thanks to the remarkable flood of technical and scientific knowledge. It has prospered up to now becoming a real totalitarian ideology – Zolla’s judgement is radical - and took the shape of a secular religion. "Tradizione dell'antitradizione" is how Zolla defines the myth of progress, meaning that it openly challenges Tradition. However, without tradition the Antitradition would not even be conceivable, in the same way as the becoming can only be described in relation and opposition to the Being. Against the modern myth of progress several voices had already spoken, mostly a large group of mystics and traditionalists, often poorly known, whose works Zolla helped to spread. However these thinkers were exceptions, intellectuals with a special flair and a higher intellectual autonomy which enabled them to earn that *ivory tower* from which they could stand in order to escape the domination of their time and its cultural industry. The latter was still in its crib at the beginning of 19<sup>th</sup> century but it thrived definitely with mass society and it has become the tool that justifies the reduction of a single person to *one dimensional man*, quoting Marcuse. The myth of progress gives away the expectation of a redemptive future in which human reason would be destined to drive the man out of the cave of ignorance and need, putting an end to "l'eterno della necessità", quoting Augusto Del Noce. Therefore, rather than in history, Zolla locates in the future the devilish seduction of the Becoming that magnifies the contingency against the eternal Being. It is not a coincidence - he points out - that the first "progressive shock" is the 'earthquake' of 1789: the myth of Revolution, which ravaged the following

decades starting from 14 July, is a direct consequence of the perverse seduction that future exercises in societies secularized and orphans of their bond with Tradition. The modern individual lives under the illusion of being able to determine the future and to redeem his ontological status, as if the nature of Being, not eternal and unchanging, could be shaped at will. The future – Zolla warns – exposes individuals:

“alla satanica irrealtà, al massimo di non-essere, perché il futuro è la temporalità schietta e irredimibile, il luogo della speranza e del timore, l’ignoto, ciò che non somiglia affatto all’eterno, mentre il presente, se portato con rassegnazione o lodato, si illumina di indizi o primizie d’eternità”.<sup>274</sup>

Observing that the traditional book *par excellence*, the Gospel, urges readers to listen to the eternal and at the same time preaches to not concern with the future, he symbolically titles a paragraph of *Che cos’è la Tradizione* “Satana innova” and starts it by stating:

“Segno sicuro della satanicità è la mania di mutamenti, lo spirito innovatore, nozione immemoriale della demonologia”<sup>275</sup>.

Furthermore, the future is the reign of fear and hope, defined by Søren Kierkegaard as “un astuto traditore più perseverante persino dell’onestà”<sup>276</sup>. Zolla refers to the same symbology, identifying in hope the most powerful weapon of demagoguery:

“la materia prima del truffatore da sempre. Ma un tempo essa muoveva al riso, e la gran gioia di vivere che circola per le pagine del Boccaccio si nutre del divertito disprezzo per l’uomo di molte speranze, destinato al raggio. Buffalmacco è il vendicatore della

---

<sup>274</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 267.

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

<sup>276</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Diario* in Id. *Aforismi e pensieri*, a cura di M. Baldini, trad. di S. Giulietti, Tascabili Economici Newton, Roma, 1995, p. 37.

natura offesa, che non tollera di vedere un uomo dell'età di Calandrino comportarsi come uno speranzoso fanciullo"<sup>277</sup>.

The hope in a radically better future "Non è infatti la congettura ragionata di un buon esito" but "nutrimento della gente timida e pargoleggiante"<sup>278</sup>. "Maledetto l'uomo che confida nell'uomo" warns Zolla, quoting Geremia, who says right after that: "Benedetto è l'uomo che confida nel Signore / e il Signore è la sua fiducia"<sup>279</sup>. Like the biblical prophet, Zolla too believes that hope can become a virtue only if it does not rely on human reason but rather on traditional wisdom. According to the Christian doctrine, hope is one of the theological virtues, a light coming straight from the Being in its highest and purest form. As a consequence, the hope in the future is indeed miserable when it lays on the desire of human and worldly progress, while on the contrary it is redeeming when it's placed outside the historical becoming and consists in the quiet contemplation of the Being:

"Come ogni vizio, basta rovesciarla, e la speranza si tramuta in virtù; come l'avarizia che diventi ritegno a sprecarsi per fini che non siano la propria perfezione, come l'ira che si volga esclusivamente contro le proprie dissipazioni, del pari la speranza, questo nutrimento della gente timida e pargoleggiante, si cangia in una virtù austera e incantevole quando diventi un'aspettativa fiduciosa di ottenere la pace dei sentimenti e la pienezza dell'intelletto, cioè la beatitudine"<sup>280</sup>.

The modern drive towards the future manifests itself in a frantic search of change, in the belief that humanity faces a journey whose path it can determine anew under the auspices of reason. Zolla noted that the philosophy of history inherent in modernity is progressive more than any other ever appeared before and that,

---

<sup>277</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 115-116.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 114

<sup>279</sup> Ger, 17, 5-10

<sup>280</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 114



although taking different shapes in different ideologies, it has risen to the rank of true single thought. However, the reflections reached by Zolla do not differ too much from the observations of contemporary authors, as we have already highlighted. We have already mentioned Strauss and Lowith<sup>281</sup>, who identify in the idea of progress (*Fortschritt*) the core of *Neuzeit*, but a similar assessment comes in the same years by Koselleck, who comes to identify progressivism as an authentic "substitute of religion"<sup>282</sup>, which generates "aspirazioni intramondane al miglioramento dell'esistenza, che portarono a sostituire la dottrina delle "cose ultime" con l'aspettativa di un futuro migliore."<sup>283</sup> Not only the future looks to modern individuals as a blank page to be penned *ad libitum*, but it is even judged intrinsically better than the past and the present, so that every step toward progress is worshiped and hailed *a priori* as an advance toward a more perfect world. Zolla notes that no society had been so immersed in such a Promethean arrogance in which "l'uomo si va pietrificando"<sup>284</sup>. This tendency seems to have reached its climax. During the Renaissance, when the secularism appeared in Europe and the medieval theocratic dominance began to weaken, the drive towards the future had already started to excite individuals. Yet – Zolla points out – it did not consist already in the search for the new tout court, *i.e.* a blank page, but by a renewal that had its roots in the ancient lesson of classicism. What happened later and affects today's world is unprecedented: progress has permeated society, and the latter could be identified purely and simply with the modern *zeitgeist*, or, in the language of the aforementioned Koselleck, with the essence of *Neuzeit*, whose dawn the founder

---

<sup>281</sup> K. Lowith, *Significato e fine della storia*, a cura di P. Rossi, Milano, 1963; *Storia e storicismo*, *op. cit.*; Id. *La fatalità del progresso*, in Id. *Storia e fede*, Laterza, Roma – Bari, 1975; L. Strauss, *Progress or Return, The Contemporary Crisis in Western Civilization*, now in "Modern Judaism", 1981, 1, pp. 17 – 45.

<sup>282</sup> R. Koselleck, C. Meier, *Progresso*, Marsilio, Padova, 1991, p. 91.

<sup>283</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, *op. cit.*, p. 57

<sup>284</sup> E. Zolla, *Un popolo inerme*, in *Tempo Presente*, n. 3, marzo 1958;

of the *Begriffsgeschichte* – as well as Zolla - tracks back to the French Revolution and whose beginnings (*Sattelzeit*) lasted about a century (1750-1850).

From then on, the concept of "progress" began to spread: "la parola *Fortschritt* (progresso) in tedesco compare solo verso la fine del Settecento. [...] In francese era impiegato raramente *le progrès* al singolare, perlopiù si parlava di *lès progrès*, al plurale, cioè dei progressi che si riferivano ai diversi settori."<sup>285</sup> In the trial against modernity and the myth of progress, which at times takes harsh tones, Zolla doesn't miss that the drive towards the future is already present in the Christian soteriology and in the great monotheistic religions. What makes the difference is obviously the dimension of the redemption, that from extra-worldly becomes worldly with progressivism. Moving down to the saeculum and to the dimension of human finitude, the expectation of redemption can only turn into a purifying practice. Progressivism - a word that is "repugnante da pronunciare" - then appears in Zolla as a secular religion that overturns the Christian soteriology, maintaining its eschatological roots. As a good christian does not contest the existence of the kingdom of heaven, at the same time the *homo progressivus* represents the progress as the inevitable outcome of historical becoming, that is the change of which he is both creator that recipient. Zolla's prose is very effective:

"Il fedele del Progresso, dopo il suo catecumenato, accede a una partecipazione sacramentale, s'identifica per incorporazione col Progresso medesimo e il sacramento progressista sta nel trucidare, come fa il dio, coloro che lo ostacolano, se non fosse immaginabile o blasfemo ostacolare l'Inarrestabile"<sup>286</sup>

On this particular subject his thesis is convincing although not very original, since in the intellectual debate there were already

---

<sup>285</sup> R. Koselleck, *Progresso*, op. cit., pp. 61 – 62.

<sup>286</sup> E. Zolla, *I letterati e lo sciamano*, op. cit., p. 7

similar theories. We already named Strauss and Koselleck, just to name eminent voices, but is worthy to note what Lowith writes when he states that every philosophy of history has its roots in theology, or better in the theological interpretation of history as history of salvation. The German intellectual clearly states that: “il punto di partenza della moderna religione del progresso è l’attesa escatologica di un compimento futuro (...). Le interpretazioni della storia in termini di progresso e di decadenza, da Voltaire a Rousseau, fino a Marx e Sorel, sono il tardo ma ancor valido prodotto della teoria biblica della salvezza e della perdizione”<sup>287</sup>. This idea implies a translation of religious principles and prospectives on the mundane level, following an operation that is obviously outrageous against Christianity and that ends up dissolving monotheistic religions, since it applies their out-of-world faith to worldly things. Augusto Del Noce in *Il Suicidio della Rivoluzione* observes in a similar way that according to the revolutionary mind the future replaces the afterlife and human redemption has to be achieved history, so that “tutti i concetti teologici ritornano nel pensiero rivoluzionario, ma completamente trasvalutati (...) rivoluzione è sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell’uomo”<sup>288</sup>. Zolla doesn’t ignore that the drive towards the future, as well as the expectation of a salvific and messianic event, is present in earlier times, but he reckons that since the myth of progress has become a real totalitarian and anti-traditional ideology, the man has crashed into a drama. Modern man pursues perfection of both ideas and praxis. He forgets the ultimate truth, i.e. that perfection can only be achieved spiritually, through the contemplation of the Being in its highest form, by accepting the eternal truths that govern the existence of any entity of the universe. Without going to far in naming people, dates and places – the taxonomic vocation and notionism are faults of modernity – Zolla’s anti-

---

<sup>287</sup> K. Lowith, *Significato e fine della storia*, Edizioni di comunità, Milano, 1963, p. 97.

<sup>288</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978.

progressive attack take some step into history and that's when it becomes very harsh. He recognizes that the perspective of radical renovation and of worldly millenarianism are characterizing aspects of the modern mind, whose totalitarian dream of a new world – as studied in an important work of Voegelin<sup>289</sup> - he compares to the escape of the patriarch Lot from Sodom, according to the myth told in Genesis:

“Nella cultura del Novecento corre assai spesso una strana promessa di speranza: si sarebbe alla vigilia di un mutamento radicale; ancora un istante, un altro istante ed ecco, ci si ritroverà su una terra vergine. Quel che enigmaticamente appare sulle tele, sulle carte, sui pentagrammi sarebbe già vagito di creature nuove, gesto di innocenti che schiudono gli occhi sul paesaggio inesplorato dove il male è ormai soltanto il ricordo del vecchio mondo lasciato alle spalle, come per Lot ed i suoi fuggenti da Sodoma. Come per Lot e le sue figlie le vecchie leggi sono abrogate; tutto è lecito in una terra nuovissima. I veggenti, i poeti già vivrebbero sotto quel cielo sconosciuto, balbettando la lingua inimmaginabile, abbozzando i primi atti della storia inedita, del ciclo nuovo”<sup>290</sup>.

Again we can observe how the ideas of Augusto Del Noce are elaborated in a similar way than those of Zolla, especially where the catholic philosopher accuses the idealization of the future by the revolutionaries, who plan “un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia” e il passaggio “dall’eterno della necessità a quello della libertà”<sup>291</sup>. One page of *Che cos’è la tradizione* targets in particular the myth of the new world and Zolla quotes a confession of Robert Southey, English writer and Jacobin supporter from the very beginning of the revolution, who

---

<sup>289</sup> E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano, 1970.

<sup>290</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 271.

<sup>291</sup> A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978, p. 5.

“scriveva dopo essersi ravveduto” that in 1789: “Un mondo visionario parve dischiudersi a coloro che erano alle soglie. Le cose vecchie parevano sul punto di dileguare e si sognava soltanto più la rigenerazione della razza umana”<sup>292</sup>. We referred and will refer often to Augusto Del Noce, but it should be noted that the anti-progressive is shared in tone and emphasis by most of the traditionalists authors, some of them were published by Rusconi in the years when Zolla was chief editor and that we previously described in the first chapter. It is worth mentioning Frithjof Schuon – the Swiss philosopher whose works were translated and introduced in Italy by Zolla – who also identified in progressivism “la religione reale, sincera, unanime dell’uomo moderno” that he called “civilizzazione”, that is an idolatry ““pagana” e mondana, data da quell’irruzione di prometeismo che fu il Rinascimento”<sup>293</sup>. “Il civilizzazione” Schuon continues, is “Per i “credenti” progressisti, la vera fede, quella nella quale non si “bara” è la convinzione civilizzazioneista e i postulati del progressismo sono tabù indiscussi e indiscutibili, e chiunque osa toccarli deve essere o anormale o disonesto”<sup>294</sup>. Although with different tones, the objection that the traditionalists and perennialists thinkers move against the chimera of progress sounds like this: the only change that can guarantee “new earth and new heavens” is the interior and ascetical change that is experienced by he who sets himself free from the clutches of modernity and from the simultaneous servitude of reason, choosing to subordinate the contingent dimension to the higher and everlasting nature of the pure Being. This redemption is not historical but timeless, it is not collective but individual, it is not experienced within the world but takes place in the hearts and minds of men who want to have back the full possession of their human faculties. Zolla’s thought could not

---

<sup>292</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, p. 273.

<sup>293</sup> F. Schuon, *La trasfigurazione dell’uomo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2016.

<sup>294</sup> F. Schuon, *Unità trascendente delle religioni, op. cit.*, p. 245.

be more antithetical to modernity and progress and his anti-progressivist and anti-revolutionary ideas, both implicit and explicit, echoes many other authors from the past and, at least on this point, his words remind especially of the conservative pages of Edmund Burke. The author of *Reflections on the Revolution in France* is explicitly mentioned by Zolla in *Che cos'è la tradizione*, as a rare example of a modern Western intellectual capable of catching the perennial truths handed down by history. Burke, according to Zolla, had the merit to recognize that:

“Una certa quantità di potere sempre deve esserci, in mano a qualcuno, in una comunità, con un nome o un altro. I saggi applicano i rimedi ai vizi, non ai nomi; alle cause del male, permanenti, non agli organi, occasionali, che le mettono in essere o ai modi transitori in cui appaiono...Ben di rado due epoche adottano la stessa moda nel trovarsi i pretesti e le modalità del male. La malvagità è un po' più inventiva di così! Mentre di moda state parlando, la moda è passata. (...) Così avviene con coloro i quali, *badando solo al guscio e alla corteccia della storia*, credono di combattere l'intolleranza, la superbia e la crudeltà, mentre, sotto colore di aborrire i principi malvagi di antiche fazioni, consentono agli stessi detestabili vizi, e li nutrono in partiti diversi e forse peggiori.”<sup>295</sup>.

In the words of the English philosopher it is evident the idea of a unitarian Tradition and the warning that man has to study history in order to tell the perennial truths from what is mere contingency (“I modi transitori”). In Burke's lesson, Zolla finds his own invitation to divert attention from phenomenon and epiphenomenon in their temporary and everchanging appearances (the “guscio e la corteccia della storia”), to immutable canons of good and evil that are hidden behind contingency. On the contrary, the modern intellectual, bishop of

---

<sup>295</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma, 1998.

progressivism and “soldato della negazione determinata”, ignores that:

“la lezione più semplice della storia (che pure ostenta di venerare come sostituto della metafisica): non c’è riforma che si risolva in se stessa, essa è sempre un grado in una gamma di modificazioni che può essere giudicata esclusivamente dal suo termine ultimo. (...) Quando mai gli intellettuali hanno saputo vedere questi nessi pur così chiari ai dotti dell’antichità? Sempre li ha ipnotizzati, pietrificando il loro pensiero critico, il presente e, sul suo sfondo, invece dell’implicito futuro, hanno visto, delirando, l’utopia o addirittura niente”<sup>296</sup>.

Far from helping the civilization in whose interest he firmly believes to be acting, the modern intellectual has often concurred to lead society to self-destruction because of his titanic and promethean obstinacy for innovations, both moral and material, more or less radical. Zolla asserts his epistemological fallibilism *ex parte traditionis*: the Tradition wisdom reveals that finitude and evil are consubstantial to mankind from the very beginning of time and therefore it is inevitably that this moral and cognitive imperfection reverberates in thought as well as in praxis. The promethean individual, oblivious of perennial truth, allows himself to go beyond the Pillars of Hercules, beyond the limit created “accìò che l’uom più oltre non si metta”<sup>297</sup> and just like Ulysses, that “desiò del mondo veder troppo”<sup>298</sup>, he ends up into the vortex generated by his own luciferin *hybris*. The theory of the heterogenesis of ends teaches that too often results are opposite than those desired. This happens – according to Zolla – because the human reason deprived of the guide of Tradition can only fail when it pretends alone to inform the path of ‘humanity, ignoring or worse openly contrasting the perennial truth. As written by

---

<sup>296</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>297</sup> D. Alighieri, *La divina commedia*, *Inferno*, XVI, 109.

<sup>298</sup> F. Petrarca, *Trionfo della fama*.

Giuseppe Sermonti – an intellectual that we already met among the Rusconi’s cenacle – the myth of reason “si fonda sull’immagine di un uomo semplice, spontaneo, cui la verità si manifesta in modo piano e manifesto. La verità gli è semplicemente accessibile, e solo la cattiveria e la prepotenza la allontanano da lui, la rivestono, la truccano.”<sup>299</sup>. The modern man appears to suffer from an optimistic conception of knowledge – an actual “methodological optimism” to use an expression of Karl Popper – according to which the nature of reality is self - evident to the rational faculty of men and so it is unlimitedly intelligibile and exploitable by science. Describing the bishop of this totalitarian cult, the modern intellectual, Zolla rhetorically asks the reader:

“Non lo si vide forse collaborare alla propria decapitazione come girondino, alla propria fucilazione come menscevico? O addirittura non lo si vide compiaciuto di brutalità senza nemmeno la scusa di un’animalesca furia, quale fautore di stermini in nome di mal definite utopie e della costante Riforma? Non è forse caduto nella falsità di una contrapposizione fra legge e libertà, forma e sostanza, individuo e collettività?”<sup>300</sup>.

Zolla sketches an ideal-type, but it’s worth spending some words about a quite iconic figure that he repeatedly addresses in his work. The man who contributed “alla propria decapitazione come girondino” and paid his *hybris* with his own blood is the Marquis de Condorcet, brilliant *philosophe* and strong supporter of the inevitability of historical progress, prominent intellectual of the French Revolution. He was an *illuminist*, a fervent pacifist who struggled for the abolition of the death penalty and, to cut it short, Condorcet was a political protagonist of absolute importance in the French Revolution. Deputy in 1792, then President of the Legislative Assembly, finally a member of the

---

<sup>299</sup> G. Sermonti, *Il crepuscolo dello scientismo*, Rusconi, Milano, 1971, p. 172.

<sup>300</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit..



Constituent Assembly, Condorcet was also the creator of an innovative education reform: the Marquis designed a secular educational system, which was interdisciplinary and particularly prone to scientific teachings, with the aim of achieving complete emancipation of culture from religion and tradition. In other words, it was said that his reform gave birth to "a school for the revolution"<sup>301</sup>. After the rise to power of Robespierre, Condorcet was first ousted from political life and then, on October 3, 1793 he was arrested. He was charged of being a Girondin conspirator, also because he had publicly defended the Constitution of 1791 - which he helped to write - against the new constitution of egalitarian and rousseauian design.

Fallen victim to the Terror, Condorcet became a fugitive and found a shelter in Madame Vernet's house, where he began writing a book with the emblematic title. *Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain*<sup>302</sup>, published posthumously in 1795, would be considered not only a *summa* of his intellectual legacy, but one of the most significant works written by a *philosophe*, a true *manifesto* of the ideological core and of the climate of those crucial days. Although he was witnessing the bloody victory of the totalitarian element of the revolution over the liberal one<sup>303</sup>, in his work Condorcet argues stubbornly the idea of an inevitable progress of humanity and its liberation from a mythological and sacred tradition which he considered primitive and obscurantist. Urged by the Terror and forced to escape tirelessly, Condorcet left her friend's house, intending to

---

<sup>301</sup> M. Albertone, *Una scuola per la rivoluzione: Condorcet e il dibattito sull'istruzione, 1792-1794*, Guida, Napoli, 1979.

<sup>302</sup> M.J.A.N Caritat de Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di Guido Calvi, Editori Riuniti, Roma, 1974.

<sup>303</sup> Cfr. G. Ferrero, *Le due Rivoluzioni francesi*, SugarCo, Milano, 1984; J. Israel, *Una rivoluzione della mente*, Einaudi, Torino, 2011; J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1968.

flee from Paris. Right at this point of the private story of the Marquis, Zolla starts his own tale titled *Un incontro fatale*. Halfway between the biographical reconstruction and the literary fiction, Zolla pictures the last hours of the philosopher. Tired and hungry, Condorcet went into an inn in the town of Clamart and candidly asked for a twelve eggs omelette. The unusual request arose suspicion in the innkeeper, who began to observe the soft skinned hands of the Marquis and recognized in him a nobleman. The innkeeper immediately handed him over to the police as a suspect outlaw and an enemy of the Revolution. They took him to the prison of Bourg-la-Reine (during the Revolution renamed Bourg-l'Egalité) where forty-eight hours later Condorcet was found dead in unclear circumstances. Condorcet had revealed its noble origins to the innkeeper, uncovering the unbridgeable distance that separated him from the people he wanted to route to the redemptive path of progress. He did not know those people and he was foreign to their ways and habits. In *Un incontro fatale*, Zolla imagines to find himself talking with the Marquis just after the aforementioned events, during the hours of his imprisonment. This pamphlet is a truly literary work: his prose is sharp, the rhythm persistent, and he acts as the great prosecutor *ex parte traditionis*:

“Quanti mai proclami non modella in prosa nitida ed elegantissima l'ex allievo dei gesuiti, quanti progetti legislativi non compila con scrupolo di matematico, pianificando l'educazione nazionale! E circola voce che non gli tremi il cuore tutto avampante di novità e razionalità allorché fa bruciare gli antichi codici dei monasteri. [...] Ma passando di esaltazione in virtuosa indignazione, il marchese s'era scordato (forse perché proprio in matematica, la scienza per eccellenza razionale, il problema non si pone) di domandarsi perché mai proprio lui

debba rappresentare il Popolo più d'un altro. Lo ama? Certo. Ma chi non ama il Popolo, salvo certi inimmaginabili mostri?"<sup>304</sup>.

Zolla keeps on ruthlessly prosecuting Condorcet, accusing him of his arrogant and fanatic faith in progress. Because of that faith, the blood of French citizens is soaking the street and Condorcet himself will face his own death:

"[...] Ora che hai subito ciò che subirono i martiri cristiani da te derisi, sai quanto fosse futile il tuo sogno di eliminare l'ascesi e il dolore dal mondo e forse ti avvedi della stoltezza di chi vuole imporre i propri confusi desideri al cosmo e alla storia. [...]"

"Eppure la Costituzione del Novantatre è buona, moderata; viene incontro al giusto bisogno di riforma..."

"No, nemmeno da un inerme posso tollerare tali ciance! [...] Tu intendevi la libertà di essere corrotto e di corrompere, di sradicare la fede, di eccitare, con l'idea dell'Uguaglianza. Gl'ignoranti sentono invidia dei colti, e gli stolti degl'intelligenti, perciò l'arma micidiale è destinata a colpire anche i Condorcet. Tu e i tuoi avete aizzato l'invidia e la lussuria, e avete tolto di mezzo quell'esile difesa, il pudore, ed ecco il vostro regno che dilaga sulla terra: ogni bellezza, ogni dolcezza per colpa vostra sono scovate e punite! Il livore dell'inquieto orgoglioso scoprirà nel volto del più umile asceta la luce della quiete e l'invidierà, e in nome della Società, del Progresso, torturerà l'innocente. In tutta la Francia i paramenti sono strappati dagli altari, e stupisci che anche tu, l'istigatore, sia aggredito dalla belva che hai eccitato? Nulla di umano ti è alieno, ripeti con il tuo Orazio? Ebbene, l'uomo senza sacralità, senza pensieri divini, senza pudori, è una belva che gode della distruzione. Il divenire, la storia, l'incessante modificazione: questi gli déi che hai voluto sostituire al Dio che ispirò le cattedrali. In India essi si venerano sotto il nome di Kali, che ride brandendo una testa mozzata."

---

<sup>304</sup> E. Zolla, *Un fatale incontro*, L'Europa, 9 marzo 1970.

“Forse il popolo non è ancora educato alla libertà”

“Oh, quale superbia! [...] Come oseresti educare il tuo Sovrano! Già ci pensano ad educarlo, alla strage e all’uguaglianza assoluta, i distruttori, coloro che perseguono il Male fine a se stesso. I veri seguaci di Kali, non i timidi, i moderati acciarponi.”

“Ma che cosa proponi tu?”

“Ecco la domanda perversa. Non ho il dovere di proporre niente.”

“Siamo nati per operare, per migliorare il mondo, per trasformarlo. Se non c’è niente da fare, tanto vale morire.”

“Morire alla tua ambizione, alla tua superbia, alla tua inquietudine.”

“Ma queste sono la vita, la vita, la vita!”

L’urlo del marchese fu sì veemente, sì convulso, che egli rimase strozzato”<sup>305</sup>

The engaging dialogue greatly summarizes some aspects of the anthropological-cultural reflection of Zolla. In particular, since the aim of this study is to highlight the political aspects of Zolla’s thought, *Un fatale incontro* appears as a very brief but precious writing, meaningful and deeply revealing of the author’s anti-modern thought. Condorcet becomes the ideal-type of the progressive intellectual who disdains Tradition and aims at carry on the redemption of humanity. He firmly believes in a utopian destiny of material and spiritual progress that is achievable through reason itself. Zolla imagines him to be obscenely blasphemous, with “il cuore avvampante di novità e razionalità allorché fa bruciare gli antichi codici dei monasteri”. He believes he know what the direction of history is and, as a consequence, he feels as a moral imperative to drive humanity towards progress and make its march faster. Whatever his proximity to

---

<sup>305</sup> *Ibidem.*

“maximalism” is, the progressive intellectual often reveals his arrogance and vanity through the ambition to “imporre i propri confusi desideri al cosmo e alla storia”, claiming to shape the future of human civilization like a sculptor does with marble, using reason in the way the artist wields the hammer. His ambition is promethean because it implies that the eternal truths rooted in the Tradition - and that human societies ultimately rely on - can be negotiated and rewritten by rational speculation of individuals, making what Zolla called “l’incubo dei pochi illuminati” come true. His aversion to the “folli utopie d’una giustizia perfetta terrena”<sup>306</sup> could not be stronger. On this matter - the controversy over Condorcet and the *philosophes* and the rejection of any revolutionary utopia - it is appropriate to observe that Zolla again agrees with Burke, since the latter tracks the abstract plans of the *philosophes* as the main target of his polemics. According to the author of *Reflections on the Revolution in France*, the National Assembly’s *philosophes* appear as immersed in “labirinti di sistemi metafisici”. He calls them “petulanti, pretensioni, miopi zerbinotti della filosofia”, labels them as “contrabbandieri di corrotte metafisiche” and generally he calls them the “tiranni sofisti di Parigi”<sup>307</sup>. Salvo Mastelloni in his *Storia ideologica d’Europa* observes that “La polemica di Burke investiva il movimento illuministico che, in nome della ragione, aveva criticato il passato e che, in nome del progresso, aveva negato la tradizione come tradizione barbarica.”<sup>308</sup>. According to Burke, Tradition is the result of a natural selection of ideas and devices that proved themselves to be adequate to face the challenge of history and so they became paradigms. The conservative philosopher emphasizes that individual reason and philosophical speculation of a few alleged enlightened men can’t

---

<sup>306</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 315.

<sup>307</sup> Cfr. E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, op. cit..

<sup>308</sup> S. Mastelloni, *Storia ideologica d’Europa da Sieyès a Marx (1789-1848)*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 110.

obviously oppose such immemorial wisdom, of which the institutions and laws represent the historical crystallization. The conservatism of Burke opposes the importance of practical wisdom to the abstract principles developed by reason itself. What is left implicit in this discourse is the reference to the common law doctrine, that had been firstly conceptualized in the previous century by Edward Coke.

### 2.3 The idolatry of law

*“One of the most important elements of Christian religion is the idea that justice is an essential quality of God. Since God is the absolute, his justice must be absolute justice, that is to say, eternal and unchangeable.”*

Hans Kelsen, *What is justice?*

Zolla – who had studied law at university - points out in his works that the modern world suffers from an actual idolatry of law, which is just a consequence of the myth of progress. The progressive intellectual who wishes to realize his idea of progress finds in lawmaking the best tool to achieve his goal. He ignores that the norms that serve as the basis of the human coexistence can't be amended nor re-written *ad libitum*. Their inestimable value derive from the immemorial sense of justice that lies inside Tradition, from which it gains its own authority. The modern idolatry of law is due to this misunderstanding: the validity and effectiveness of positive law don't derive from the human

authority that creates and enforces it, but from the deep rooting of the norms in a intimate and traditional "intuito del giusto":

"...l'uomo ha cessato di essere retto in prevalenza dal costume, da leggi non scritte, ma è pur su questa base naturale che è stata elevata la sua negazione, la Babele del diritto moderno: se si estinguesse l'ultima esigua traccia della base, un certo intuito del giusto che trova una corrispondenza minima nel diritto positivo, non si reggerebbe nemmeno Babele..."<sup>309</sup>.

Modern man built up a Babel of norms, making law hypertrophic and all-pervasive. Jurists and intellectuals aspire to achieve progress through the legal instrument, ignoring that rules are valid and effective only if they emanate from traditional principles and are rooted in the perennial truths of Being, only accessible in the interiority of each individual. Modern and contemporary history show that lawmaking represents the best tool available to progressivism in order to nourish its lust for power concealed as humanitarian goal. Zolla reminds his reader the existence of:

"utopie d'una creazione perpetua popolare del diritto, ubbia della Russia rivoluzionaria fino alla restaurazione del Visinskji, della Germania nazista, dove si volle imporre la spontaneità legiferante popolare, e in certa misura anche dello "scetticismo giuridico" americano con il suo appello alle "premesse" tacite del giudice"<sup>310</sup>.

Law can't be created *ex novo* because the ideas of good and evil, as well as the sense of justice, don't have their source in history, which only shows their phenomenal appearances which are the centre of modern man's attention. Zolla argues that the world can't redeem itself through lawmaking, nor norms can contribute to any spiritual or even ontological advancement. "Le norme

---

<sup>309</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op.cit., p. 67.

<sup>310</sup> E. Zolla, *Il diritto e il sacro*, La Nuova Italia, Firenze, 1964.

raramente sono giustificabili in base ad una ingegneria sociale”: laws that deserve a codification all have a common source, a overhistorical origin rooted in the need for order and justice between individuals. Law should therefore be limited to the authentic interpretation and the strict codification of those sacred principles of revealed truth, primitive notions that men receive when they come into contact with the inner supreme wisdom, that is the divine<sup>311</sup>. The idea of a religious foundation of law is generally ignored by modern thought and Zolla reaffirms its validity, claiming that is impossible to completely get rid of the traditional root of law because, as it has been observed: “Il diritto ha bisogno del simbolico. Ne ha un bisogno profondo e vitale. Il diritto è segno del deficit ontologico che caratterizza l’uomo, di quel deficit che lo apre alla trascendenza (cioè al divino)”<sup>312</sup>. Through a comparative study of the ethymology of the word *jus* in different language groups, Zolla shows us that within traditional civilizations law had always been intended as a conjugation of the essence of the divine among men. The legislator should then respect and obey the principles of traditional and overhistorical knowledge, which retains the inner sense of justice. In an article appeared on *Conoscenza Religiosa*, Zolla reiterated what we have just explained:

“Jus proviene dall’indoeuropeo *yewos* che ha la radice stessa (*yew-*) di *iuentus* e del sanscrito *java-* frumento, fonte di forza. Da *yewos* in avestico proviene *yaoz*, la vita magicamente crescente, fluente, fertile-felice, quella che vivifica il seme, il latte,

---

<sup>311</sup> *Ex multis*, see : L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padova, 2005; E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010; M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, 1986; F. D’Agostino, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli; E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010;

<sup>312</sup> F. D’Agostino, *Jus quia justum: lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino, 2012, cap. XIII.



il fuoco, l'anima: la dea Anahita, che in India è Sarasvati, nome nello yoga, d'un essenziale arteria di energia sottile. In sanscrito yoh è la salute come pienezza d'energia magica; ne traboccano i semi. Yaoz, yoh furono formule benedicienti, esorcistiche e di esaltazione: "Evviva!". Yaozda-daiti, in avestica significa rendere ritualmente puro e integro: instaurare o restaurare nella pienezza di vita. In latino ius ha un verbo iurare. Il diritto in vedico è rta, che è il corso naturale e pieno del destino, generato dalla sorgente della vitalità magica, la linfa inebriante del soma, rta regge il corso degli astri e il cuore dell'uomo, è la strada del destino (rta degli dei è lo zodiaco). In seguito diritto si dirà dharma, che anche'esso è la dritta via, la direzione incrollabile e ciò che rende ogni essere ciò che esso è per essenza. Legge proviene da stabilire, porre: legh, la stessa radice che nelle lingue germaniche antiche forma anche la parola "destino" (in antico sassone gi-lagu)<sup>313</sup>.

Zolla finds out that the basis of civilization has to be retrieved in the eternal sense of justice without which any society sooner or later plunges into instability. This idea has been also admirably summarized by Ernst-Wolfgang Böckenförde in the theorem bearing his name, in which he states that "lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti normativi che esso di per sé non può garantire"<sup>314</sup>. Since it is not rooted in religion and tradition, immutable and inalienable by definition, the secular justification of power and rules is inherently fragile and uncertain. Because law is no longer identified with the universal justice and divine, it becomes the battleground of the opinions. The position of Zolla has also an echo in the thought of Sergio Cotta, jurist and catholic philosopher for whom he had sincere respect. Cotta hoped for a return to a traditional idea of law in order to counterbalance the "agnosticismo etico del diritto positivo" and the "possibilità che

---

<sup>313</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op. cit.*, p. 166-167.

<sup>314</sup> E.W. Bockenforde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1976, p. 60. Cfr. J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, 2005.

quest'ultimo si trasformi da strumento di protezione in strumento di oppressione."

Resuming a traditional discourse on the nature of law - continued Sergio Cotta - would have "il merito di raccordare la filosofia del diritto alla filosofia generale, e in particolare a quella attuale antropologia filosofica che indaga le strutture e le modalità dell'esistenza e che si trova in particolare consonanza con la classica *Philosophia perennis*"<sup>315</sup>. Only by agreeing to the perennial philosophy - the positions of Zolla and Cotta are similar - law can once again be identified with the universal justice and then guarantee a stable effectiveness within society, like in the Middle Ages. The idolatry of law, identified by Zolla as a pure manifestation of evil, showed its pure nature during the upheavals of the French revolution, when the nascent myth of progress rushed the French in what was recently renamed as "ossessione costituente"<sup>316</sup>. Zolla's view sides with traditionalist and conservative historiography, tracking the cause of the post-Revolution political and juridical instability in the abolition of traditional institution by the Revolution, so that, as Tocqueville said: "non soltanto erano ancora mescolate, e intrecciate a quasi tutte le leggi religiose e politiche d'Europa, ma avevano anche suggerito una quantità di idee, sentimenti, abitudini, costumi che ad esse aderivano"<sup>317</sup>. That political-juridical void and its instability brought to the numerous constitutions written between 1789 and 1799, whose failure, according to De Maistre, was caused by the "più grande flagello dell'universo"<sup>318</sup>, that is the

---

<sup>315</sup> S. Cotta, *Il diritto come sistema di valori*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, p. 54.

<sup>316</sup> R. Martucci, *L'ossessione costituente. Forma di governo e Costituzione nella Rivoluzione francese*, Il Mulino, Bologna, 2001.

<sup>317</sup> A. de Tocqueville, *L'ancien regime e la rivoluzione*, Bur, Milano, 1989, pagg. 57-58.

<sup>318</sup> Cfr., J. De Maistre, *Le serate di San Pietrobugo: colloqui sul governo temporale della provvidenza*, Fede & Cultura, Verona, 2014. "E voi filosofi insensati, che col vostro presuntuoso sapere pretendevate di dirigere l'universo; apostoli della tolleranza e dell'umanità; voi che preparavate la nostra gloriosa Rivoluzione, che vantavate i

unbridled philosophy that dared to desecrate and cut, law after law, the link between France and Tradition.

Progressivism had then to confront with the senselessness of its epistemological optimism and collided with the cognitive and moral finitude inherent to the mankind. Those limits are loudly proclaimed by traditional knowledge through the postulation of human genetic imperfection and finitude, whose origin – according to the Gospel – lies with the primordial sin. Lawmaking should be limited to a basic coding of perennial and immutable principles, since there is nothing men could *create*, which is true not only on a cosmic level, but also on the social and political one. It is worth perhaps to recall some of the best pages of Guglielmo Ferrero, although he stood on overall positivist positions that Zolla would undoubtedly condemn. In *Potere* he describes the *geni invisibili della città*, namely the principles that legitimate political power, the scholar argues that they are rooted in Tradition. Once those principles had been abolished by the revolution of 1789, thus dissolving the traditional justification of power, the revolutionaries found themselves plunged in an unbearable condition, *i.e.* ruling without a traditional principle to justify their power. They had cut all ties with tradition: none of the revolutionary constitutions nor any of the new laws, modeled on the abstract progressivism of the *philosophes*, had sufficient authority to bind people to obedience. Making terror – Ferrero

---

progressi dei lumi e della ragione: Uscite dai vostri sepolcri; venite in mezzo a queste rovine e a questi cadaveri, e spiegateci come, in questo secolo così magnificato, trenta tiranni che ordinarono l'assassinio poterono trovare trecentomila boia per eseguirlo! I vostri scritti sono nelle tasche di questi tiranni; le vostre massime sulle vostre labbra; le vostre pagine brillano nei loro rapporti alla tribuna; è in nome della virtù che vennero commessi i più orrendi atti di brigantaggio; è in nome dell'umanità che perirono due milioni di uomini; è in nome della libertà che si eressero centomila bastiglie: non c'è uno solo dei vostri scritti che non sia sulla scrivania dei nostri quarantamila Comitati rivoluzionari." Id., *Della sovranità del popolo*, Editoriale scientifica, Napoli, 1999, p. 75.

argues – was then the only way that revolutionary governments had to overcome their fear of being overturned. This fear originated in the correct perception that their power was seen as abusive and disrespectful of any traditional principle, from the denial of which it actually arose<sup>319</sup>. Similarly, Zolla notes that the reason why modern and progressive society maintain a precarious stability is that its laws still reflects, to some extent, a primordial content of perennial and traditional truths, from which modernity has not completely detached yet, nor indeed it could. Current rules, to some extent, are still influenced by the sense of justice retained by Tradition and, even though the trace of this traditional base is slight, it remains irrepressible because every human thought and action derive from the Being highest form.

Augusto Del Noce, in his already mentioned speech *I valori permanenti nel divenire storico* at the Istituto Accademico di Roma, stated the same concept: “E’ da notare come questa società sopravviva soltanto per un tacito ricorso alle riserve di quei valori permanenti, sulla cui negazione pure si è edificata”<sup>320</sup>. Indeed - Zolla argues - he who “ritiene che le leggi materiali, le costumanze, ciò che fanno tutti (coloro che lo suggestionano) ed è

---

<sup>319</sup> Appoggiandosi sul principio ereditario, sulla ricchezza fondiaria, sulla Bibbia, sulla Chiesa (...) le monarchie e le aristocrazie dell’Antico Regime riuscirono a far accettare dalle masse, come legittime, le loro gerarchie; (...) Finché questo orientamento fu universale e sicuro di sé in Europa, il principio di legittimità ereditario, aristocratico e monarchico fu saldo come le montagne” ma un nuovo fermento generale degli spiriti “aumentò sempre più durante il secolo XVIII.[...] scema la soggezione delle classi dominate [...] la ricchezza e la coltura fanno progredire il Terzo stato soprattutto in Francia, mentre *lo spirito di tradizione si affievolisce nella nobiltà*” – ovvero negli intellettuali come il marchese di Condorcet – “l’incredulità e la curiosità conquistano le classi superiori compreso il clero [...] *lo spirito critico s’appunta contro lo Stato, la morale, il diritto, la società tutta intera*”. G. Ferrero, *Potere*, SugarCo, Milano, 1981; see also G. Ferrero, *Le due rivoluzioni francesi*, SugarCo, Milano, 1986.

<sup>320</sup> A. Del Noce, *I valori permanenti nel divenire storico*, op. cit., p. 71.

prescritto dai potenti (ai suoi occhi), possa sostituire il discrimine, il fine rispetto al quale ogni precetto è uno strumento, ora utile ora dannoso [...]” is mistaking, because law can be enforced only if it is linked to traditional justice. The more law is detached from it, the faster it will show its shaky substructures, thus forcing the authority to a massive but vain use of force, which was the case of the French revolutionary governments. Quoting the Holy Gospel, Zolla recalls that in Mark (10, 1-2) and in Matthew (19, 1-9) there is an expression of blame that says “al principio non avveniva così” - “*arché*” a meaningful word in the Gospel – and invites to return to “alla primordialis lex, alle leges naturales in corde scriptae” because as Tertulliano points out in *De monogamia*, “in Cristo tutte le cose sono revocate dall’inizio”<sup>321</sup>. Law can certainly be reformed and rewritten countless times, but the same can’t be said of the “*intuito del giusto*”, that is the interior discernment between good and evil, the need for order and hierarchy among the entities, to which law should comply. Only those who detach themselves from what is transient and embrace the knowledge of the Being in its highest form - that is the traditional wisdom that illuminates the hidden inner life of every man – can embrace that *intuito del giusto*. Contrarily to what modern society thinks about the legale certainty, this quality can’t reside in the law itself, since law is only a worldly codification and being transient, its content is therefore modifiable. Law acquires certainty if it reflects the traditional knowledge and the meaning of justice contained therein. Norms do not consist “di ciò che la loro lettera permette di arguire, ma soltanto di ciò che *già si sa* intorno ad esse: del loro fine”<sup>322</sup> since “Quella di poter determinare da soli, al di fuori d’una tradizione, il bene e il male, di poter trattare i fini come i mezzi”<sup>323</sup> and to determine the actual content of norms is a disastrous illusion and a consequence of the myth of progress. No

---

<sup>321</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op. cit.*

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 755.

<sup>323</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione, op.cit.*, p. 70.

legal technique can provide sufficient certainty, since "le parole sono tutte dei quid pro quo" and, far from being guaranteed, the legal formulations are just the "shadows of truth", that are in place of something else. Norms are only supposed to codify the sense of justice that lives in *interiore homine*. If this connection between codified norms and primordial justice disappears, law loses its usefulness and becomes a dangerous idol, a tool for the myth of progress:

"Chi si lascerà trascinare nel culto della legge si ritroverà nella disperazione, fine appunto satanico: esistono tante leggi quanti sistemi ermeneutici, il caso smentisce il genere ed è oscurato dal precedente, la certezza del diritto è illusoria..."<sup>324</sup>.

According to Zolla, law must free itself from the clutches of the world contingency and be deaf to the demands of change and advancement, in order to achieve "l'unità delle esperienze e delle conoscenze" that is rooted in the traditional knowledge (§ 2.9). Modern legislation appears excessive in quantity and pervasiveness, whereas it will be sufficient to codify few and simple norms that derive from Tradition. The modern axiological chaos and the separation between traditional justice and positive law are not only shown by the normative hypertrophy. Zolla notices that modern societies are characterized by an excessive "spirito causidico", which is usually lower where there is a "preminenza della *ratio legis* sugli altri principi ermeneutici" like "In Giappone, dove una lite in giudizio è un disdoro" or "come nella Cina tradizionale" where for the same reason it is "trascurabile è il numero e il prestigio dei patrocinanti legali"<sup>325</sup>. A passage in *Il diritto e il sacro* summarizes what said so far on the primordial nature of traditional justice:

"Il diritto archetipico spiega dei diritti posteriori le antinomie, le contraddittorietà, la mancanza di legittimazione e di

---

<sup>324</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>325</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op. cit.*.

legittimità, dovute all'assenza di una base metafisica. L'opera di riesumazione del passato, che aiuta a configurare l'archetipo, si può condurre andando a ritroso verso le origini d'ogni diritto. [...] Esistono alcune certezze universali, alcuni criteri di bene e di male che si trovano in una forma chiara e distinta nei primordi, entro la concezione magica del cosmo; in forma confusa e frantumata nelle epoche posteriori..."<sup>326</sup>

Furthermore, Zolla adds another consideration on modern law. He points out that, in a seemingly paradoxical way, the idolatry of law has also generated its opposite, namely the rejection of all forms of authority and rule, which finds its most extreme political synthesis in anarchist thought. This second degeneration arises when individuals no longer found in the Babel of modern law even "quel minimo intuito del giusto" that justifies the existence of positive norms and that can ensure compliance. The existence of a law that is largely devoid of traditional roots makes people growing intolerant with the rules and drives them to disobedience and even aversion to public authority and the law itself. Anarchist thought is then read by Zolla as a maximalist rejection of the idolatry of progressive law and authority. A large set of increasingly complex and pervasive rules can provoke the rejection of the law itself, perceived by the ruled as the result of abstract and arbitrary ideas of "pochi illuminati". This reasoning is partially unconscious and the anarchist thought is therefore often concealed under different ideological motivations. Anyway, the words of Zolla don't leave any doubt to his consideration that anarchy is to be intended as a reaction against the idolatry and fetishism of law:

"Il delirio antiggiuridico è la conseguenza del delirio giuridico, è un urlo che l'uomo moderno comincia a lanciare allorché si sente fasciare nelle lugubri bende d'un diritto alieno dal costume, che

---

<sup>326</sup> E. Zolla, *Il diritto e il sacro*, op. cit.

non già l'intuizione comune sorregge, ma la sola tecnica dei giuristi diventata autonoma"<sup>327</sup>.

For the sake of that primordial "*intuito del giusto*" and the traditional need of order and hierarchy among entities, Zolla considers the anti-juridical delirium dangerous as much as the fetishist cult of law, so that both are enemies of Tradition. His condemnation of anarchy is absolute, since it believes it to be extremely dangerous and hostile to the traditional sense of justice which is overhistorical and universal. Therefore, it is erroneous to assert:

"che la verità si raggiunga non già riconoscendo i limiti delle parole ma abolendole e non già riconoscendo i limiti del diritto ma abrogandolo, proclamando la liberazione da tutte le norme (che è un cadere sotto norme peggiori: colui che satanicamente propone di abrogare ogni norma dimostra di non poter divulgare, da quanto sono nefande, le norme che di fatto vuol sostituire alle vigenti; così chi propone di affidare tutto alla pura coscienza vuole semplicemente distruggere ogni pietà)"<sup>328</sup>.

---

<sup>327</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 312.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 314.



## 2.4 The dogma of activism

*“Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio  
è il punto elastico di tutta la cultura progressiva e il regno della storia  
moderna.”*

Friedrich Schlegel, *Athenaum*

In *Un Fatale Incontro*, Zolla processes the Marquis de Condorcet, pictured as the stereotype of the progressive, rationalist and secular intellectual who claims to shape society according to his own ideas of progress, disregarding of Tradition. The blame of Zolla is directed against the Enlightenment and does not spare any of its prestigious voices, despite the differences that separate the heterogeneous group of *philosophes*. There is blame for d'Alembert, who in his *Encyclopédie* states the principle of continuity between nature and science, as well as for Voltaire and Rousseau, whose different ideas appear to him adverse yet complementary, so that he may refer to them as “le due facce del Giano infernale evocato dai nostri scellerati padri settecenteschi”<sup>329</sup>. In particular, Voltaire is condemned with contempt as the supporter of an Epicurean and anti-transcendent moral, accused as the supreme prosecutor of the contemplative tradition and as a poisonous mocker of Christianity. However, Zolla addresses his most negative judgment to Rousseau, seen as the bad master of modern man. The philosophe from Genève taught men the most noxious dogma that move his actions today:

“Con lui si coniano i luoghi comuni che ancora molestano i nostri giorni: l'odio dell'erudizione, l'ammirazione per la “semplicità di

---

<sup>329</sup> E. Zolla, *Insolita allocuzione d'un potente*, in *Conoscenza Religiosa*, *op. cit.*, p. 159 e segg.

natura". La sua pedagogia, tuttora vigente, sostiene di allevare nella sincerità e con arte inculca l'uguaglianza."<sup>330</sup>.

Zolla sees in Rousseau not only the father of egalitarianism - one of the dogmas of modern society - but also the illusionist who came up with the myth of a paradisiacal past prior to civilization<sup>331</sup>. According to Zolla this kind reverie shows the decay of mental capacity of man, the lowering of imagination to its most sterile use and the degeneration of the very human faculty of finding answer to metaphysical questions that spontaneously arouse in his mind. As he wrote in *Verità segrete esposte in evidenza*:

"Esiziale è il sogno ad occhi aperti, anche e specie quando finga d'essere un innocente gioco di immagini. Le immagini sono idoli, esercitano influssi; con esse la mente non si trastulla impunemente. Ne subisce un triplice danno: non soltanto le fantasticherie sono l'opposto della meditazione e della contemplazione, ma contaminano i sogni notturni che le riflettono come in uno specchio curvo."<sup>332</sup>

Because of Rousseau's lesson, reverie reaches forms of extreme degradation that had never been reached before. Zolla deplors them:

"Sentimentalismo, incontinenza, pietà di se stesso, frigidità, complicazioni psicologiche: tutto il retaggio della fantasticherie è esibito in Rousseau e tale sarà il suo influsso che la generazione posteriore non s'accorgerà nemmeno più di fantasticare, non avrà

---

<sup>330</sup> E. Zolla, *La nube del telaio*, Mondadori, Milano, 1996, p. 76-77.

<sup>331</sup> Cfr., J.J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma, 1983. Tra i saggi critici si vedano, *ex multis*: J. Cohen, *Rousseau: a free community of equals*, Oxford University Press, Oxford, 2010; D.Giordano, *Jean-Jacques Rousseau filosofo politico*, introduzione a J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza & Contratto sociale*, Milano, Bompiani, 2012; C. Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, Londra, Routledge, 2004.

<sup>332</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, pp. 75-76.

nemmeno più un sospetto del carattere vizioso delle sue dissipazioni.”<sup>333</sup>

Imagination is a double hedged sword, as well as hope. If governed by human intellect, Zolla considers it to be a precious faculty that serves as a valuable source of ideas and images. Wisely guided by Tradition, imagination opens up the mental horizons, feeds creativity and allows people to appreciate the contemplative beauty. On the contrary, when it's unbridled, anarchical and deprived of any guide, imagination stops enlightening the dark corners of innerness and plunges people into the chaos of reveries, when all contact with reality is lost:

“L’immaginazione è l’istmo tra la vita e l’estinzione, fra notte e giorno, inganno e verità. Il suo lume crepuscolare può preludere o all’eternità o alla morte spirituale. Dall’immaginazione tutto dipende. Essa foggia senza tregua immagini a partire dai messaggi che trasmettono i sensi, ma quando si distrae dal sensibile, si può volgere al suo interno, alla fonte della sua luce, al lume dell’intelletto, oppure può viceversa baloccarsi tra le immagini che ha stipato nella memoria. I due atteggiamenti definiscono, rispettivamente, l’ispirata visione e la fantasticheria; l’una conduce allo scopo supremo, l’altra alla degradazione”<sup>334</sup>.

*Un fatale incontro* also shows the aversion of Zolla towards what he defines the “dogma of activism”, i.e. the philosophy of praxis, the modern and perverse idea supported by the Marquis. Men would be supposed to come into the world with the specific task of transforming and improving it. Wittily arguing with Condorcet, Zolla objects that the individual is not *required* to do or make anything: the idea that man *has to* take concrete action to achieve progress is an arrogant reverie that, behind a veil of “umanitarismo, veste inconfondibile di ogni laidezza” hides a *hybris* that is unprecedented in the history of human civilization.

---

<sup>333</sup> E. Zolla, *Storia del fantasticare*, op. cit., p. 411.

<sup>334</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, op. cit., p. 75.

The accusations are obviously not addressed only to Condorcet or to the French *philosophes*, but to the ideal-type of progressive intellectual who wants humanity to march towards a renewed and just world, a *topos* that we have already and briefly pointed out. The idea that progress is a destiny to be realized through political praxis and even the noblest purpose of existence, uproots individuals from their bond with Tradition. It prevents them from reaching the state of calm and contemplation which is the right way to reach for the Being in its purest and highest form. The controversy of Zolla against “il delirio progressista fantasticante di una storia universale avviata a stati sempre più felici e potenti”<sup>335</sup> has therefore the myth of activism among its targets, i.e. the philosophy of praxis, which is a corollary of progressivism. In the dichotomy between action and contemplation Zolla obviously sides with the latter, but it would be mistaking to come to further conclusion. In fact, when Zolla targets the myth of praxis, he criticizes the action as it’s been conceived by modernity and in the words of Evola “è da dirsi più agitazione [...] per il suo essere priva ogni luce, di ogni vero senso, di ogni principio.”<sup>336</sup> Zolla’s critique against the myth of activism evidently implies the absolute condemnation of Marxism and its activist component, which derives logically from an immanent philosophy of history as historical materialism. What Zolla strongly rejects is the profound meaning of the famous eleventh thesis on Feuerbach, according to which the task of philosophers is no longer that of interpreting the world, but rather – as it was never conceived until the nineteenth century – that of changing it. As it was written by Antonio Labriola, Marxism “comincia dalla prassi”<sup>337</sup>, but probably the best synthesis of this dogma of activism criticized by Zolla is made by Gramsci, who clearly states that: “La filosofia della prassi è lo

---

<sup>335</sup> E. Zolla, *Insolita allocuzione di un potente*, op. cit..

<sup>336</sup> J. Evola, *Introduzione a R. Guènon, La crisi del mondo moderno*, op.cit..

<sup>337</sup> A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari, 1976.

“storicismo” assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia”<sup>338</sup>. The words of Gramsci confirm the correctness of Zolla’s thought: the philosophy of praxis is a direct consequence of historicism. It lowered Heaven to Earth by replacing the dimension of the non-historical Being with that of historical becoming, transforming the messianic expectation for a redeeming but over-mundane future into an intra-mundane political praxis. Moving from this observations, Del Noce elaborated the distinction between *post-factum* philosophies, like pre-modern philosophies, and *ante-factum* philosophies, that is the various versions of progressivism:

“Che cosa si intende con questi termini? Filosofia *post factum* sarebbe una filosofia che vuol comprendere la storia nella sua razionalità e giustificare l’esistente; perciò viene anche detta filosofia speculativa; filosofia *ante factum* sarebbe filosofia che non vuole comprendere il mondo, ma trasformarlo, secondo l’ultima delle tesi marxiane su Feuerbach”<sup>339</sup>

The veneration of progress in a historicist and anti-traditional civilization like the modern society does not surprise Zolla at all: by making man the measure of all things and replacing the dimension of Being with that of history, modern civilization has got rid of the idea that there is a traditional world order with its immutable truths. The only left dimension is obviously that of change. We will analyze in the next chapter in what way and to what extent activism, “l’ultimo sigillo posto alla prigione ideologica dell’uomo moderno”<sup>340</sup> operates in contemporary society. It is now sufficient to reiterate what pointed out by Zolla. Modern individual does not conceive anything that cannot be translated into practice or have a purpose within the historical

---

<sup>338</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1977.

<sup>339</sup> A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 64.

<sup>340</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 109.

development. It is not surprising at all that this kind of consideration was also shared by Guénon, the founding father of contemporary traditionalism. The French philosopher observed that the modern and western mind “non pago di proclamare in ogni occasione la superiorità dell’azione, è giunto a far di essa la sua preoccupazione esclusiva e a negare alla contemplazione ogni valore, di essa ignorando o disconoscendo la vera natura”<sup>341</sup>. This problem involves a crucial contrast between two complementary elements of human soul, action and contemplation. Modernity elected contemplation as its dogma, that of “attivismo perenne e totalitario” according to which “nulla ha diritto di essere se non si converte non già in azione, cosa ineluttabile, ma in schema d’azione”<sup>342</sup>. There is a modern question that appears emblematic to Zolla. It would have little sense in a traditional society and, in fact, there is little trace of it during the Middle Age. The question “*Che fare?*” - which not by chance gives its name to a famous work of the leader of the Russian revolution – or in its variant “What should we do?” actually conceals a titanic lust for power, which is the very nature of any progressive individual and collectivity. Zolla’s words help to explain:

“Chi è quel noi se non un io assetato di potenza e mascherato di filantropia? Un io che si proietta in una figura collettiva, in una statua simbolica coperta di nebbie, un’allegoria non sai se del municipio o della nazione o dell’umanità intera (...) Soltanto chi sia assetato di smisurata potenza può indursi a considerare un così vasto e inconsistente interrogativo, dedicarsi a fantasticherie così infinitamente e telesopicamente filantropiche”<sup>343</sup>.

After the “disincanto del mondo”<sup>344</sup> modern civilization had historicized Christian eschatology and finding itself orphan of the

---

<sup>341</sup> R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

<sup>342</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 109.

<sup>343</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>344</sup> M. Weber, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano, 1997.

divine, it claimed to achieve a Kingdom of God but without God<sup>345</sup>. Zolla recognized Dostoevskij as an intellectual free from the clutches of modernity and it is worth recalling that he made Alesya say - with regard to socialism - that: "...esso investe non soltanto la questione operaia o del cosiddetto quarto stato, ma soprattutto quella dell'ateismo, cioè il problema della realizzazione dell'ateismo contemporaneo, il problema della Torre di Babele che si costruisce appunto senza Dio, non per raggiungere dalla terra il cielo, ma per abbassare il cielo fino in terra."<sup>346</sup> It is appropriate to call into question Del Noce<sup>347</sup> or even Eric Voegelin, who was part - mostly through correspondence - of Zolla's intellectual cenacle. According to the German philosopher, anti-transcendental political movements (Progressivism, Positivism, Marxism, Communism, Fascism and Nazism) are all versions of millenarianism that immanentize the Christian eschaton and are also current version of gnosticism. As such, they consist in "una formula per la salvazione dell'io e del mondo, accompagnata dall'atteggiamento profetico tipico dello gnostico". The activism inherent to those ideologies - through which redeeming men and society - may vary from tenuous - as in the case of meliorism - to stronger intensity like that of maximalism and revolutionary utopias. Like Zolla, Voegelin studies the myth of progress and pays attention to Condorcet, who "...era meno paziente di Kant. Egli preferì non lasciare il perfezionamento dell'uomo al progresso senza fine della storia, ma volle accelerarlo affidandone la direzione agli intellettuali"<sup>348</sup>. Voegelin speaks in particular about *activist mysticism* with regard to all the modern ideologies that promise expectations of utopia as the result of political praxis. Marxism-Leninism - observes Voegelin - describes the proletariat as the class of the future and

---

<sup>345</sup> G. Morra, *Dio senza Dio*, Japadre, L'Aquila, 1981.

<sup>346</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*.

<sup>347</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964.

<sup>348</sup> E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, Rusconi, 1970.

its temporary dictatorship is supposed to establish an epoch of freedom, equality and justice. The *Manifesto* of 1848 plays its part within this discourse, since it shows the contours of a messianic eschatology and a secular gnosis through which - according to Marx's language - "la filosofia si fa mondo". This means that unlike messianism of Jewish-Christian origin, salvation is not simply a cosmic event that men have to wait for: since redemption has been lowered to the world, the individuals have the moral imperative to act in order to achieve it. With tremendous sarcasm, Zolla speaks as the progressive maximalist, as the revolutionary utopian defined the "apocalypse announcer", highlighting his frantic fury and his negative dialectics:

"Tutto sta per capovolgarsi! Siamo alla vigilia! Ecco il Regno della Libertà. Ancora più a fondo nello sconvolgimento, esasperiamo le contraddizioni, i dolori, distruggiamo tutto; affretteremo la catastrofe che precede l'Avvento!"<sup>349</sup>

At this point, it is not surprising at all that the revolutionary apocalypse seems to Zolla as a most satanic ambition and "l'archetipo politico più truce"<sup>350</sup>. The vivid words of Jacobin Rabaut Saint-Etienne "*Tout détruire pour tout refaire à neuf*" - the same that resounded in the Bolshevik revolution - are an echo of those pronounced by Mephistopheles in Goethe's masterpiece. "Tutto ciò che esiste merita di tornare nel nulla"<sup>351</sup> is the very voice of Satan, of evil in its eternal and over-historical sense. The "io malcelato di potenza e mascherato da filantropia" is attracted to millenarianism like a metal is attracted to a powerful magnet, because that offers to the "orphans of God" the misleading chance of giving a meaning to senseless modern life, which has

---

<sup>349</sup> E. Zolla, *L'attesa come frode*, Corriere della Sera, 25 maggio 1968.

<sup>350</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op.cit., p. 117.

<sup>351</sup> Goethe, *Faust*, I 1339 – 1340.



been deprived of meaning by the loss of Tradition. Voegelin agrees that the meaninglessness of modern life “è conseguenza del collasso di istituzioni, di civiltà e di coesione etnica, dà luogo a una serie di sforzi intesi a riconquistare una comprensione del significato dell’esistenza umana nelle nuove condizioni del mondo.”<sup>352</sup> And Zolla writes that the myth of a new world assembles “le forze centrifughe del risentimento, della nostalgia, dell’insofferenza”<sup>353</sup>. They are impatient to live the messianic event that will overturn history and they are also willing to accelerate the course of events that anticipate this coming. This is the desperate attempt to fill up his existence with meaning: since he renounced to metaphysical experiences, his desire for infinity – a need that is also consubstantial to human soul – gets frustrated by the finitude of the world. Political messianism and utopian revolutionarism are thus: “una risposta esotericamente razionale all’insoddisfazione inestirpabile dell’uomo, il quale, essendo finito, non può non tendere all’infinito, che gli è negato per definizione. La vita politica non ha scelta: se non si fonda sulla violenza o sulla corruzione, deve poggiare sul rinvio d’un messianismo”. We wanted to show the significant convergence between the thought of Voegelin and Zolla, given that the latter, together with Augusto Del Noce, had the merit and the intellectual courage to get the German author published in Italy. In 1968 Borla published Voegelin’s *La nuova scienza politica* and two years later Rusconi translated another important work of his, *Il mito del mondo nuovo*. In his dense introduction to *Il mito del mondo nuovo*, Augusto Del Noce agrees both with Voegelin and Zolla by saying that: “Un sistema che comincia col proiettare nel mondo, come realtà costruibile dall’uomo, la città ideale, non può logicamente concludere che col divinizzare l’uomo stesso; e la teoria della proiezione è appunto la formula di questa divinizzazione. Si ha così la completa inversione della concezione

---

<sup>352</sup> E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, op. cit., p. 70.

<sup>353</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op.cit.. p. 30.

religiosa del peccato: la creazione dell'idea di Dio è il peccato da cui l'uomo può liberarsi"<sup>354</sup>. Despite recognizing the value of Voegelin's lesson, Del Noce confesses his perplexity about Voegelin's idea of Gnosticism and Zolla expressed the same doubts in other writings (see *infra*). Gnosticism – according to Del Noce – is something which has a historical dimension and therefore it shouldn't be used as an interpretative category. The catholic philosopher observes:

“Lo spirito di modernità, come fondamento delle valutazioni e dei movimenti politici moderni, è dunque l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano; e il fattore che promuove questa evoluzione è, a giudizio del Voegelin, lo gnosticismo, cosicché l'evoluzione dello spirito di modernità coinciderebbe con quello dello gnosticismo. L'uso di questo termine può certamente generare gravi perplessità. Occorre accuratamente distinguere una gnosi antica e una gnosi postcristiana, e ciò renderebbe necessaria la ricerca per vedere se possano venire considerate come varietà o come momenti di sviluppo della stessa essenza. Penso che la risposta non potrebbe essere *che negativa*. [...] la gnosi antica ateizza il mondo in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale. Si può certo rintracciare un loro carattere comune nella ricerca di sottrarsi ai mali dell'esistenza, ma la sottolineatura dell'elemento comune serve a mettere meglio in risalto la differenza sostanziale: quella di pessimismo e di ottimismo. La ricerca gnostica si occupa delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo; l'immanentismo postcristiano è invece ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo”<sup>355</sup>.

Sergio Cotta, another voice that stood out of the crowd of progressivism, clearly stated in those years a view that is similar

---

<sup>354</sup> A. Del Noce, *Introduzione a E. Voegelin, Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, 1970.

<sup>355</sup> *Ibidem*.

to Zolla's. Opposing the myth of progress and the philosophy of praxis, in the preface to a volume of protestant theologian Reinhold Niebuhr he wrote that "Per il pensiero moderno, la storia (...) è il processo della progressiva auto redenzione dell'uomo, considerata possibile in sé e realizzabile attraverso il completo dominio della ragione sulla natura..."<sup>356</sup>, denouncing, just like Zolla, the established promethean tyranny of the rational faculty of men. It is quite evident that the ideas of the intellectuals that were close to Zolla share relevant similarities with each other.<sup>357</sup> It is worth ending on quoting Eliade because of the assonance between his thought and Zolla's and because of the high esteem of the latter for the Romanian philosopher:

"Marx aveva già ripreso uno dei grandi miti escatologici del mondo ariano-mediterraneo, cioè la funzione redentrice del giusto (ai nostri giorni, il proletariato), le cui sofferenze sono chiamate a cambiare lo stato ontologico del mondo. [...] Marx ha arricchito questo mito venerabile di tutta un'ideologia messianica giudeo-cristiana: da una parte il ruolo profetico e la funzione sotierologica che accorda al proletariato; dall'altra, la lotta finale tra il bene e il male, che si può facilmente accostare al conflitto apocalittico tra Cristo e l'anticristo, seguito dalla vittoria definitiva del primo. E' anche significativo che Marx riprenda per conto suo la speranza escatologica giudeo-cristiana di *una fine assoluta della storia*; si separa per esempio dagli altri filosofi storicisti (per esempio Croce, oppure Ortega y Gasset), per i quali

---

<sup>356</sup> S. Cotta, *Introduzione a R. Niebuhr, Fede e storia: studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Il Mulino, Bologna, 1966.

<sup>357</sup> On millenarianism and gnosticism, see I.P. Coulianu, *I miti dei dualismi occidentali: dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano, 1989; N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di comunità, Milano, 1976; K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, 1978, J.L. Talmon, *Political messianism*, Secker & Warburg, London, 1960; M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino, 1996; V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Armando, Roma, 1992.

le tensioni della storia sono consustanziali alla condizione umana  
e perciò non possono mai essere abolite completamente<sup>358</sup>

---

<sup>358</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, Rusconi, Milano, 1974, p. 207.

## 2.5 Civiltà del commento and civiltà della critica

*“...quella stessa ragione, intenta ad indagare in maniera unilaterale sull'uomo come soggetto, sembra aver dimenticato che questi è pur sempre chiamato ad indirizzarsi verso una verità che lo trascende.*

*Senza il riferimento ad essa, ciascuno resta in balia dell'arbitrio e la sua condizione di persona finisce per essere valutata con criteri pragmatici basati essenzialmente sul dato sperimentale, nell'errata convinzione che tutto deve essere dominato dalla tecnica.*

*E così accaduto che, invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere.*

*La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti.”*

Karol Wojtyła, *Fides et ratio*

*“La vita è tollerabile soltanto quando vi si scorge una ragione di essere, quando vi sia uno scopo che ne valga la pena. L'individuo, preso a sé, è troppo poca cosa, non è un fine sufficiente alla sua attività. Non solo egli è limitato nello spazio ma strettamente limitato nel tempo. Quando non si hanno altri obiettivi all'infuori di noi stessi, non possiamo sfuggire all'idea che i nostri sforzi siano destinati, in fondo, a perdersi in quel nulla dove dovremo finire. Ma l'annullamento ci terrorizza, e in tali condizioni non sapremmo trovare il coraggio di vivere, di agire, di lottare giacché di tanta fatica nulla deve restare”*

Emile Durkheim, *Il suicidio*

In the opening pages of *Che cos'è la tradizione*, Zolla describes the morphology of history as a cyclical succession of two forms of

civilization, which he respectively calls “civiltà della critica” and “civiltà del commento”<sup>359</sup>. It is a dichotomy coined by Zolla himself and that has no trace in other authors’ works, at least on a lexical level. By analyzing the two forms of civilization, Zolla finds that their cycles have a millenary duration and, most important, in his opinion they are the social-historical reflection of two crucial elements of human soul that coexist *in interiore homine*. In turn they prevail over each other in a perfect and perpetual alternation. *Spirito della critica* and *spirito del commento* are so evident in history and their image is so well painted over the centuries that they appear as the two poles between which the pendulum of civilization eternally swings. *Civiltà del commento* are based on a sacred book or revelation that “offre criteri certi di moralità e di ordine, asceti e severità, prescrive canoni all’artista e al mercante”<sup>360</sup>. They are characterized by a profound metaphysical nature and by a fervent and widespread religious feeling that binds people to the traditional wisdom and gives their lives a center, a nucleus of perennial truth through which they can perceive the Being in its highest and purest form. The hierarchy of the various entities is established according to the Tradition, which provides men a landmark that shields them from the senselessness and the contingency of historical contingency. Tradition protects men from the axiological chaos and the social anomie that would ensue from its absence.

In fact, man needs a center: Zolla invents the metaphor of the carps, which “godono e s’irrobustiscono” as they swim around a stone placed in the middle of their pond. That stone makes possible for them to describe safe and precise trajectories. The sacred book and the traditional knowledge that it contains represent the source of civilization, what allowed it to grow and prosper:

---

<sup>359</sup> An anonymous essay was published on *Conoscenza Religiosa* in 1969.

<sup>360</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, *op.cit.*, p. 21.

“E’ suo ufficio assicurare un riferimento, un criterio di sanità, un limite che, se mai si valichi, si sappia di valicare. E’ molto, come ben sa chi vive senza centro, è un dono divino anche se non è la panacea, non è un giubileo che cancelli il debito contratto nascendo”<sup>361</sup>

*Civiltà del commento* are based on what Aldous Huxley, before Zolla, had called *philosophia perennis*, i.e. a knowledge “universale e fuori dal tempo...che riconosce una Realtà divina consustanziale al mondo delle cose, delle vite e delle menti...e che assegna all’uomo come fine ultimo la conoscenza del Fondamento immanente e trascendente di tutto ciò che è”<sup>362</sup>. Zolla as well borrows the expression of *philosophia perennis*, originally invented by the lateran clergyman Agostino Steuco in 1540 and used afterwards by Bacon, Leibniz and finally by the aforementioned eccentric British writer. Similarly to Huxley, with the expression “eternal philosophy” Zolla points at the universal metaphysics that:

“fu formulata sin dai primordi delle civiltà occidentali nel pitagorismo e via via nei secoli è affiorata in modo compiuto o parziale, sempre comunque costretta a mascherarsi dietro le persuasioni dominanti.”<sup>363</sup>

*Philosophia perennis* is not based on a specific doctrine nor on a wisdom tied to a single civilization or historical moment. Instead, this eternal knowledge belongs to traditional doctrines and religions of people from all times and places, that is in Zolla’s words:

“la filosofia che tutti avevano enunciato in vario modo, si potrebbe perfino dire: in tutti i modi immaginabili, a patto che fossero tutti irreprensibili dal punto di vista logico. Una filosofia

---

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>362</sup> A. Huxley, *La filosofia perenne*, Adelphi, Milano, 1995, p.11.

<sup>363</sup> E. Zolla, *La filosofia perenne*, Mondadori, Milano, 1999, pag. 10.

che smentisce la parola: la parola non è l'unico tramite, chi crede alla filosofia perenne sopporta di enunciarla a parole con fastidio, perché essa rinvia a un'intellezione che la parola può soltanto tradire. D'altra parte il modo in cui si espone è sempre innovabile e trasformabile: la parola è sempre inganno.”<sup>364</sup>

Nevertheless, traditional knowledge is cyclically attacked by individuals and communities through the weapon of rational critique. When this happens, the pendulum of history moves away from *civiltà del commento* and swings to the opposite pole, that of the *civiltà della critica*. The human reason prevails over other human faculties and gradually causes the eclipse of Tradition, emptying the world of its sacral element and rejecting the metaphysical dimension. After having renounced to the authority of a sacred book and to the traditional knowledge that it contains, the carps inevitably lose the centre of their pond and the meaning of existence which originates from the faith in enduring and supra-historical truths. These certainties are suddenly lost, giving way to an axiological chaos that plunges people into a state of moral and cognitive disorientation. Overwhelmed by an incessant flow of events that have lost any intelligibility to men's eyes, the individual thinks of his existence only in its contingent dimension. The problem with the Being – argues Zolla – is that it can't be part of the changing, because it is the superior entity from which the change itself proceeds and then it is necessarily immutable. It is basically the conclusion reached by Aristotle, when he affirmed the necessity of a “unmoved mover” of every other entity. With the advent of *civiltà della critica*, the traditional postulate of an “unmoved mover” falls down: the speculative philosophy ends up denying any space to metaphysics and transcendence, in favour of a human dominion on the universe, as promised by science and technique that in the

---

<sup>364</sup> D. Fasoli, *Il Pensiero che oltrepassa la parola*, Interview to Elémire Zolla, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)



meantime have become autonomous from traditional knowledge. Since there is absence of perennial truths and final causes, the technical and economic rationality becomes founding principle and measure of every aspect of individual and collective life. Briefly: *Logos* replaces *Mythos*. Rational investigation takes the place of revelation through the process of secularization theorized by Weber – and accepted as true by Zolla, even if with terror – that Guenon didn't hesitate to define as “opera di deviazione in rapporto allo stato normale che è quello di tutte le civiltà tradizionali”<sup>365</sup>. Differently from Guenon, Zolla doesn't see traditional civilization – i.e. civiltà del commento – and secularized civilization – i.e. civiltà della critica – respectively as the norm and his expectation. He just observes what in history appears to him as a regular principle of alternation, as that of the sea waves:

“...la storia sembra un lento e ampio mareggiare la cui ondata si ritira soltanto per raddensarsi in un nuovo flutto, destinato a infrangersi dopo aver disegnato il suo arco”<sup>366</sup>

The two forms of civilization correspond to the eternal ambivalence of the unsatisfiable human spirit: man contemplates the sky and he's hungry of infinity but he is also anthropocentric, prone to the saeculum and pervaded by the promethean instinct which brings drives him to overcome his limits. It is in any case a duality whose parts are necessary for the mutual existence and the sum of them results in the unit. Because of their complementarity, Zolla observes that *civiltà della critica* can also be interpreted as an actual tradition of anti-Tradition<sup>367</sup>. Mass society is only the latest and worst specimen of this antitraditional paradigm. As with every pair of opposites, *civiltà*

---

<sup>365</sup> R. Guenon, *Le regne de la quantité e les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1972, p. 192.

<sup>366</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 20.

<sup>367</sup> The expression was also used by J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, Sansoni, Firenze, 1983, p. 96.

*del commento* and *civiltà della critica* can be better understood if observed one next to the other. Both originate from the human soul, but they run different ways and have opposite outcomes. However, neither one nor the other can satisfy the deepest needs of the individual, because as much as they give something, on the other hand they also deprive him of something as important. From this essential and consubstantial incompleteness – which is linked to the myth of lost unity (see. *Infra*, §2.10), derives their cyclic alternation. *Civiltà del commento* is inevitably forced to live within history, to express itself through the *logos* and to codify the perennial truths of Tradition into positive law:

“dovrà pur sempre investire una fragile carne di autorità, una effimera materia visibile di un mandato celeste, dovrà trasformare l’intuito dell’eterno in discorso, il criterio metafisico in sistema giuridico”<sup>368</sup>.

Although based on traditional knowledge and on faith in its perennial truths, *civiltà del commento* can't do without its complementary element, *i.e.* the anthropocentric impulse that raises the critical spirit as the pride of mankind. In other words, the *civiltà del commento*:

“non riuscirà mai a incardinare l’uomo interamente, a elevare la città terrena sul modello della celeste, perché dovrà pur sempre investire una fragile carne di autorità, una effimera materia visibile di un mandato celeste, dovrà trasformare l’intuito dell’eterno in discorso, il criterio metafisico in sistema giuridico”<sup>369</sup>.

On the other hand, the *civiltà della critica* glorifies man and raises him as measure of all things, but abandons him to the hard and uneven paths of historical becoming. Deprived of a centre and of landmarks, he gets easily lost and ends up in distress, enslaved

---

<sup>368</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 22.

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 22.

by the most dangerous reveries. Glorifying freedom and barring the existence of metaphysics and of perennial truths, *civiltà della critica* plunges man in unbearable anomie. In anti-traditional civilization, man:

“vagheggia un Eden di uguali, avendo in invidioso odio la gerarchia, e immagina che quivi gl’impulsi si sfrenino senza ceppi secondo armonia o secondo caos, che comunque nessuna autorità vi faccia pesare una condanna morale sul male”<sup>370</sup>.

Not even the *civiltà della critica* maintains its promises and assures the satisfaction that it promises to man. On the contrary:

“comunque farà soffrire, perché l’uomo (come ogni essere finito) ha bisogno di certezze, di apodissi e di deduzioni, di cause finali e d’un centro su cui ruotare come un pianeta intorno al sole. (...) si sforza a un impossibile anche la civiltà della critica: essa vagheggia un Eden di uguali, avendo in invidioso odio la gerarchia, e immagina che quivi gl’impulsi si sfrenino senza ceppi secondo armonia o secondo caos, che comunque nessuna autorità vi faccia pesare una condanna morale sul male”<sup>371</sup>.

After having better defined their respective incompleteness, that is also their complementarity, Zolla expresses his favour to the *civiltà del commento*. The traditional civilization – Zolla explains in a most brilliant part of *Che cos’è la tradizione* – can’t prevent evil in its various forms, but unlike the *civiltà della critica* it can reveal “il cielo a chi è chiuso nella prigione della carne”. *Civiltà del commento* can nourish individuals with the beatitude that comes the contemplation of the purest Being in its highest form:

“Come evocare nel pieno d’un millennio empio, in cui gli uomini si riducono con le loro mani a fenomeni sociali, la vita che trovava grazie a un vero testo la sua forma? Come far intendere che un testo sacro è la pietra su cui la libertà e la conoscenza si fondano?”

---

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

Si è pronti oggi a rammentare che il Testo avallò eccidi e frodi. Ma eccidi e frodi avvengono con o senza quell'avallo. Critica o sacrale che sia la nota dominante della tonalità, il male, la dissonanza, avrà la parte che gli compete in ogni canto. Ma il Testo fascinoso e tremendo si paragonerà bene a uno scudo, a una cinta di mura: non esclude i contagi, né i morbi, né le manie, rinserra lotte e frodi. Non gli si chieda ciò che non può dare, l'Eden. [...] Lo paragoneremo a una porta, o forse meglio a una botola, che, aperta, mostra il cielo a chi è chiuso nella prigione della carne."<sup>372</sup>

The *Civiltà del commento* doesn't exclude the rational critique: the existence of a sacred text and the authority of Tradition don't necessarily lead to the eclipse of reason. This would not even be possible, since the *spirit of critique* is inherent to human nature. In fact, the authority of a sacred book – let's take for instance the Jewish-Christian tradition of the Talmud and the Bible – tolerates multiple interpretations, even conflicting with each other and submitted to the hermeneutical circle. However, what is not questioned nor considered negotiable is the idea that some perennial and traditional truths do exist. Therefore, the main difference lies in the fact that while *civiltà della critica* is based on the critique of Tradition, *civiltà del commento* criticizes the world for the sake of tradition, i.e. *ex parte traditionis*. *Civiltà del commento* attributes to reason its place among the various parts that substantiate the individual, carefully avoiding to elevate it as a measure of truth, considering the truth as something which is revealed and unchanging rather than negotiable by reason. When Zolla states that actually "the saint is the only radical critic," he means that critique is valuable and effective only when based on Tradition and guided by it. In his words, nothing but Tradition can effectively carry out a:

---

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 29

“critica delle ideologie, cioè dei prestigî, delle fantastiche seduzioni di cui s’ammanta il mondo sensibile, quello dell’individuo o quello della società. *Non modo personis sed rebus ipsis persona demenda*. La Tradizione è l’unica garanzia di una continua dissoluzione di quanto nell’uomo è ipocrisia e nella società ideologia, perché, posta fuori del gioco delle forze mondane, non ammette limiti al suo esercizio, non si ferma come il rivoluzionario mondando davanti ai feticci, non si astiene dal mostrare il ridicolo delle utopie [...]”<sup>373</sup>

In a traditional civilization, Tradition is not the target of critique but rather the source of it. This critique based on Tradition is aimed at telling the eternity from the transience, the Being from the becoming, perennial truths from opinions:

“Non esiste un bene terrestre che la mente guidata dalla Tradizione non critichi mostrandolo fallace, in divenire, menzognero. La critica pertanto è funzione della Tradizione. Più si è legati alla Tradizione, meglio si critica; la capacità di critica universale è la prova dell’aderenza alla Tradizione, la quale per additare all’eterno deve mostrare come quanto diviene non sia. [...] Ma la Tradizione mentre critica e distrugge, loda e edifica altresì, essendo in essa l’aspetto del Rigore complementare all’aspetto della Clemenza. Sì, ogni cosa transitoria è un inganno, tuttavia nel contesto delle cose adiacenti avvicina o allontana dall’intuizione dell’essere perfettissimo e, nella misura in cui a quell’essere addita, ne coglie un riflesso. [...] La via tradizionale è dunque insieme salvaguardia e sconfessione della critica, in ogni cosa mostra la miseria, la precarietà ma vi ravvisa nel contempo un grado di essere: dissolve esaltando ed esalta dissolvendo”<sup>374</sup>.

At the same time the civiltà della critica doesn't renounce to its own sacred book. A more detailed analysis shows in fact that even the *civiltà della critica* is based on a sum of paradigms and

---

<sup>373</sup> Ivi, p. 143.

<sup>374</sup> Ivi, p. 143-144.

imperatives whose main characteristic is to be implicit, invisible and yet cogent. Zolla's intuition appears outstanding and foreshadows what today is largely biased as single thought, *i.e.*:

“un insieme di asserzioni costrette in uno schema che però ognuno può variare o sostituendo con sinonimi le parole o trasformando gli aggettivi in sostantivi e viceversa”<sup>375</sup>.

This invisible book is noxious because like a mantra it denies its existences, thus convincing its readers that they are free and can use their *carte blanche* ad libitum. When trying to prove its existence and attack it, one soon realizes that this *single thought* behaves like a moving target: incessantly it denies its existence and the validity of any other statement that unmasks and qualifies it. This incessant denial is best summed up by the image of the negative dialectic, that according to Del Noce leads to the “suicide of the revolution”. It consists of the transformation of critique as a mean into critique as a goal, a *pars destruens* alone, not followed by any *pars construens*:

“Basta che la parola esprima una negazione: il ripudio del criterio di discriminazione fra bene e male e la rinuncia a precisare la causa finale: tutto dev'essere un fluire, un incalzare che non si sa dove di preciso vada a parare, una corsa nella notte; bene è il correre, male è soffermarsi, malissimo voler sapere dove si va e perché ci si vada.”<sup>376</sup>

This book made up of absolute negation and imprisoned in an incessant movement can be read regardlessly of the page order. Zolla sketches a sardonic parody of this invisible script and we choose to quote some lines of it, specifying that it could go on endlessly, without actually saying anything at all:

“Occorre proporsi un rinnovamento costante per giungere ad un'apertura spregiudicata a tutte le istanze progressive,

---

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 25.

accettando una situazione precaria e feconda in un'incessante ricerca collettiva delle possibilità di sviluppo e di crescita, spezzando le remore, rovesciando le strutture acquisite, rivoluzionando le forme accettate per aprire nuovi orizzonti d'indagine, sollecitando i contributi costruttivi a un ridimensionamento che metta in crisi le categorie e le abitudini, protendendosi verso esperienze..."<sup>377</sup>

Progressive ideologies of the twentieth Century present the most recent and sophisticated versions of that script that, especially because of its invisibility, is profoundly pervasive. Looking carefully, the long history of *civiltà della critica* presents shows up many versions of it:

"La divinità suprema di questa civiltà, di cui questo testo è la rivelazione commentabile e non criticabile, può assumere vari nomi (così Dio era Signore, Onnipotente, Creatore, Padre celeste), di periodo in periodo: in Inghilterra fu "Riforma" dal Cinquecento al Seicento [...] dal Settecento in poi fu "Progresso", cui s'affiancò a metà Ottocento "Evoluzione", e nel Novecento "Marcia dei tempi". A "rinnovamento", e a "progresso" e a "lumi" e a "secol nuovo" sul continente, Hegel aggiunse "sviluppo" e "svolgimento dello Spirito", "superamento" e "dialettica"<sup>378</sup>

Contemporary man, enslaved by the cultural industry, boasts his freedom of critique and the superiority of human reason over metaphysics, showing his pride for having cut the ties with Tradition. He doesn't see that he has become supporter of a different faith - even more powerful and pervasive than the traditional religions - that is progressive and anti-traditional. The cultural industry - that will be discussed more in the third chapter - plays a crucial role in his obtuseness, so that Zolla comments:

---

<sup>377</sup> *Ibidem*.

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 24.

“Gazzette e libri moderni sono commenti fedeli a questa filastrocca, i romanzi stessi ne sono ormai incarnazioni figurali, e a furia di tendersi secondo questi comandamenti le arti figurative si sono contorte in maniera informe.”<sup>379</sup>

As it is evident, *civiltà del commento* and *civiltà della critica* never occupy the same time and the same place, since the climax of one needs the total eclipse of the other. The identity of both is best visibile in comparison. Furthermore, a substantial difference separates them: the civilization tied to Tradition is the logical and chronological premise of its antithesis. Indeed, *civiltà della critica* also derives from Tradition, because criticizing and even denying the latter, it recognizes logically and chronologically its pre-existence, as well as the *civitas dei* is the antithesis but also the premise of the *civitas diaboli*<sup>380</sup>. The loss of centre - as called by Hans Sedlmayr<sup>381</sup> - logically requires the previous existence of a centre itself, the one around which the carps swim in the metaphor coined by Zolla. In the late 20<sup>th</sup> century Western society, the millennial pendulum swinging between *civiltà del commento* and *civiltà della critica* has reached the maximum tilt towards the latter, so that Zolla asserts:

“L’anima del mondo moderno è stata pesata e trovata mancante non soltanto sulla bilancia del soprannaturale, ma anche su quella puramente umana e umanistica: non solo essa risulta priva di valori eterni, ma anche di stimoli vitali e di giustificazione storica.”<sup>382</sup>

The dichotomy between *civiltà del commento* and *civiltà della critica* is suggested to Zolla by history, that reveals him the vestiges of Tradition. In the ancient Greece, during the fourth century BC, Zolla sees a first eclipse of *civiltà del commento*, announced by the

---

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>380</sup> Cfr. Sant’Agostino, *De civitate dei*.

<sup>381</sup> H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Rusconi, Milano, 1974.

<sup>382</sup> E. Zolla, *Contro i fantasmi della decadenza*, Corriere della Sera, 25 febbraio 1966.



decline of the authority of the ancient Delfi priesthood<sup>383</sup>. The curtain of history was rising on Pericles' Athens, which was reaching its apogee and that, properly, appears to Zolla's eyes as the presence of civiltà della critica during the classical age. In the capital city of Attica freedom of thought and speech - the parrhesia - were institutionalized - so that in Plato's Gorgia, Socrates states that Athens was the city in which "più di ogni altro luogo dell'Ellade tutti godevano della maggior libertà di parola"<sup>384</sup> and therefore the citizens of Athens enjoyed the freedom of critique. In the city, ancient laboratory of *civiltà della critica*, human reason was progressively free to expand its dominion over other human faculties, and to deploy its critical and corrosive action against traditional knowledge<sup>385</sup>. The sophists were among the protagonists of this profound change: as we read in Plato's *Theaetetus*, Protagoras said that "Man is the measure of all things", thus denying the existence of an over-historical tradition and perennial truths that individuals and communities are required to follow. The sophists worked out the nucleus of the modern relativist thought: focusing on the worldly and transient aspects of life, stating that there are no eternal truths and traditional authorities to be respected, they turned the Athenian civilization away from metaphysics and traditional wisdom. Michele F. Sciacca shows that periclean Athens witnessed the birth of the modern figure of what he calls *filodosso*, the "cupido of opinions". Nevertheless, he points out a difference between them and their modern successors, *i.e.* that originally, "i primi grandi filodossi, i sofisti, facevano politica e non filosofia o questa al servizio dell'altra"<sup>386</sup>. The critical spirit even dared to doubt the existence itself of divine, that is of an eternal, unitarian authority

---

<sup>383</sup> M. Scott, "Delfi. Il centro del mondo antico", Laterza, Bari, 2015.

<sup>384</sup> Platone, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 724.

<sup>385</sup> D. Musti, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Editori Laterza, Bari, 2008;

<sup>386</sup> M. Sciacca, *I valori permanenti nel divenire storico*, *op. cit.*, p. 35.

not involved in the anomic flux of historical contingency, of a primary substance of the universe. Protagora asserted that: "riguardo agli dei, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana." That of sophists became a true cultural revolution that deeply influenced the the poleis and the overall classical civilization. It is unsurprising that traditionalists mostly agree on judging classical Greece - IV century Athens in particular - as the cradle of anti-traditional thought and the embryo of modern civilization. Among many, Guènon notes that: "La filosofia puramente "profana" in quei tempi aveva guadagnato terreno: l'apparire dello scetticismo da un lato, il successo del moralismo stoico ed epicureo dall'altro, mostrano abbastanza fino a che livello l'intellettualità fosse scesa."<sup>387</sup>. Domenico Musti sums up that it was "un vitale afflusso, incontro, proliferare di idee intorno al ruolo dell'uomo come misura di tutte le cose (Protagora), ai modi e all'efficacia della persuasione retorica (Gorgia), alle infinite possibilità di distinzione che il linguaggio consente (Prodicò)" – see on that Zolla's opposition against modern ossession for taxonomy and antinomy (§ 2.10) - "alla necessità di scansioni cronologiche di validità generale (Ippia)."<sup>388</sup>

Sophists showed that there isn't any principle of order or eternal truth to which individuals and communities are required to obey. In fact, it is not provided by metaphysics nor by Tradition and therefore each person is *mensura* of all things. Sophists affirmed the variety of opinion against the monism of Tradition and spread the idea that knowledge is just perceivable knowledge and as such, that it is based on individual subjectivity. The epistemology became subjectivist and so did morality, which

---

<sup>387</sup> R. Guènon, *La crisi del mondo moderno*, op. cit., p.34.

<sup>388</sup> D. Musti, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, op. cit., p. 374.

became inclined to pleasure and profit, in any case turning into a personal matter. The Greek sophistry is indicated by Zolla as the first swinging of the pendulum of civilization towards the *civiltà della critica*: the Athenians replaced Tradition and the revelation of a knowledge conceived as absolute with the pluralism of opinions, partial and fallible. Not by chance, in his *Lezioni sulla storia della famiglia*, Hegel indicates sophists as "Maestri della Grecia" and then calls them "Illuministi" since they can be seen as the actual forerunners of the *philosophes*, precursors of the modern spirit of critique and defenders of the primacy of the *ego cogitans* over the other human faculties. Zolla does not disagree with this interpretation and recognizes that, for the first time in Athens, the profane knowledge acquired its own autonomy from traditional knowledge, freeing itself from the authority of priests and magistrates. As written by Pierre Leveque, Athens witnessed for the first time the institutionalization of anthropocentrism, the "trionfo dell'individuo, dell'uomo che ha come sola sua arma la ragione contro gli imperativi dello Stato e della tradizione".<sup>389</sup>

It is no coincidence that a major work of Gorgias is titled *Sul non essere*, presenting a genuine nihilism *ante litteram*. Overturning Parmenides and the naturalists with an unprecedented intellectual operation, Gorgias splits Being and thought: nothing is – he argues - and even if something was, its essence could not be grasped nor explained. If we could think only about what exists – he continues - we could not imagine wagons running on the sea, but nothing prevents us from doing so. Without objective truth, in the battle of opinions the word becomes sovereign. The good command of its supreme art, that is rhetoric, allows to impose our own views on others, in a clash that no longer has his own judge in traditional knowledge, but rather in ephemeral and ever-changing opinions. Gorgia again gives a demonstration of that in *Encomio di Elena*. Through a series of sophism and

---

<sup>389</sup> P. Leveque, *La civiltà greca*, Einaudi, Torino, 1970, p. 302.

reasonings, the philosopher denies the traditional idea according to which the eternal feminine had the responsibility for the Trojan War and is the source of all discordances<sup>390</sup>. On the contrary, Gorgia is ultimately able to assert her complete innocence. The birth of eristic - whose paternity Aristotle attributes to Gorgias, while Diogenes Laertius to Protagoras - was the extreme consequence of this phenomenon and had a negative connotation over time, especially after the unflattering presentation that Plato gives about it in some of his works. Protagoras himself developed the technique of total contradiction or *antilogy*, showing that any position could be equally exalted or criticized by opposing views, because of the absence of perennial and absolute truths<sup>391</sup>, thus unveiling the possibility of a negative dialectics *ante litteram*. The unprecedented attacks against Tradition in Pericles' Athens and in the Ionian colonies has reached us even through comedy and art in general. It is enough to remember the works of Aristophanes - himself a moderate conservative - who gives a perfect example of the expansion of the spirit of critique against Tradition in *Le Nuvole*. In one of the most famous example of *Δισσοὶ λόγοι*, Aristophanes compares the best Discourse, that of traditional *sophrosyne*, and the worst Discourse, made of the corollaries of critical relativism: subjectivism, the denial of traditional truths and the erosion of the hierarchical principle<sup>392</sup>.

---

390 "Esporò ora le cause per le quali era naturale che Elena partisse per Troia. Ella fece quello che fece o per volontà di fortuna o per ordine degli dei o per decreto della Necessità, oppure rapita con violenza, o persuasa dalle parole", *cfr.* Gorgia, *Encomio di Elena*, a cura di G. Paduano, Liguori, Napoli, 2004.

391 *Cfr.* M. Untersteiner, *I sofisti*, Mondadori, Milano, 1996; W. K. C. Guthrie, *The sophists*; Cambridge, Cambridge University Press, 1971; M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma, 2010.

392 "*Fidippide*: Quand'ero bambino, mi picchiavi? *Strepsiade*: Certo, lo facevo per il tuo bene. - *Fidippide*: Dimmi, allora, non è giusto che anch'io ti voglia bene nello stesso modo, e ti picchi, visto che picchiare vuol dire voler bene? Perché il tuo corpo dovrebbe risparmiarsi le botte e il mio no? Eppure di nascita libera lo sono anch'io. "Piangono i figli e un padre, per te, non dovrebbe piangere?". Mi dirai che

Pericles governed and favoured this change in paradigm, easing the return in Athens of the philosophers who lived in the Greek colonies: "In tema di migrazioni culturali significative" so wrote Domenico Musti "il movimento più cospicuo è quello dell'afflusso di intellettuali ad Atene, quale si determina dopo le guerre persiane e soprattutto nel clima della democrazia efialteo-periclea. Atene diventa un centro capace di richiamo per gli uomini e le espressioni culturali più diverse, un ambiente *intrinsecamente cosmopolita*, dove l'intellettuale viaggiatore sa di poter trovare ascolto, e occasioni di incontro e di confronto."<sup>393</sup> Athens had an opponent in the city of Sparta and, in the terms of Zolla's dichotomy, the latter can be presented as the emblem of *civiltà del commento*. "Esse rappresentano non solo città diverse e nemiche" Musti observes "ma *modelli* di società, di economie, di culture diverse"<sup>394</sup>. Their comparison and contraposition created an antinomy that passed through all history of Western thought and that was revived by the French *philosophes*<sup>395</sup>.

---

usa così, che le botte le prendono i bambini. Ma io ti potrei obiettare che i vecchi sono due volte bambini. Ed anzi è giusto che siano picchiati più dei giovani, in quanto hanno meno ragioni di sbagliare. - *Strepsiade*: Ma da nessuna parte è uso che al padre si facciano queste cose. - *Fidippide*: Eppure chi ha istituito per primo questa legge, non era forse un uomo come me e te, uno che ha convinto gli antichi coi discorsi? Ho forse meno diritto anch'io di istituire questa nuova legge per il futuro, che i figli picchino il padre che li picchia? Le botte che abbiamo preso prima della promulgazione di questa legge le condoniamo: siamo d'accordo, ci avete malmenato gratis. Tu però considera i galli e gli altri animali, come tengono a bada il padre. Eppure, in che cosa sono diversi da noi? Solo perché non scrivono decreti." Aristofane, *Le Nuvole*, (trad. it. by A. Grilli), BUR, Milano, 2001. Cfr. C.H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Harvard University Press, Cambridge, 1964; L.E. Rossi, "Letteratura greca", Le Monnier, Firenze, 1995.

393 D. Musti, *op. cit.*, p. 373.

394 *Ivi*, *op. cit.*, cfr. cap. VII.

395 Cfr. L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i philosophes nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1979; M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni (trad. it.)*, Laterza, Roma - Bari, 1972.

The sharp eye of Benjamin Constant recognized Athens as the first ancient city to enjoy freedom, although it was not an entirely modern form of freedom. This was possible thanks to the erosive action of critique that freed Athenians from the authority of tradition. On the other hand, Constant also underlines the dominion of tradition over freedom that characterized the city of Sparta: “La facoltà di scegliere il proprio culto, facoltà che noi consideriamo come uno dei nostri più preziosi diritti, sarebbe sembrata agli antichi un crimine e un sacrilegio. (...) *Terpandro non può a Sparta aggiungere una corda alla sua lira senza che gli efori si sdegnino*”<sup>396</sup>. Unlike Athens, Sparta was dominated by the traditional authority symbolized by the ephorate, the institution of censorship that operated in defense of Spartan ethos and did not admit any autonomy of thought that was detrimental for tradition. The significance of Periclean Athens in the history of civilization as the first embryo of *civiltà della critica* is so evident that even before Constant and on the other side of the Atlantic ocean, Thomas Paine had strongly emphasized among his contemporaries the Athenian example as a reference point for the rising American society, by stating “l’America sarà in grande ciò che Atene era in piccolo”<sup>397</sup>. The experiment born in the Periclean Athens was interrupted by the outcome of the Peloponnesian War, but the bacillus of criticism had irrevocably spread far beyond Greece itself, reaching even Rome, where it gradually weakened the unity and authority of the myths and of traditional beliefs on which the Latin civilization and the Republic were based<sup>398</sup>. However, after the spread of Christianity within the Roman empire, *civiltà della critica* began to roll back and the pendulum of history moved in the opposite

---

396 B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

397 T. Paine, *I diritti dell’uomo*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 249-252.

398 Cfr. T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Sansoni, Firenze, 1979, vol. III.

direction, towards *civiltà del commento* and the traditional knowledge.

It reached its peak in the Middle Ages, when European society, pervaded by Tradition and the sacred, was all centered on the authority of revelation. The human condition returned to have a metaphysical meaning and a *télos*, that of otherworldly salvation. Life earned again its final causes, while the clerics, holders and custodians of traditional knowledge, gave new strength to *civiltà del commento*. They had an almost absolute monopoly of cultural production, which consisted of commentary and exegesis of the sacred book. By the Middle Ages the West reunited with the Tradition so that, as Guenon wrote, spiritual opposition to the oriental civilization became increasingly meaningless: "In alcune epoche, la più prossima delle quali è il Medioevo, lo spirito occidentale rassomigliava assai a ciò che ancor oggi, nei suoi rappresentanti autentici, è lo spirito orientale: era assai più vicino a questo che non a ciò che l'Occidente è divenuto nei tempi moderni. La civiltà occidentale poteva allora considerarsi simile alle civiltà orientali, tanto quanto queste lo sono fra di loro."<sup>399</sup> The few profane philosophers were banned, guilty of posing superfluous and unfounded questions that were quickly condemned as heresy. The medieval civilization was described by the the marquis of Condorcet as "disastrosa" because it was "dominata dal disprezzo delle scienze umane", and it was enemy "dello spirito d'esame e del dubbio" so that "si eresse un tribunale di monaci, incaricato di mandare al rogo chiunque fosse sospettato di ascoltare ancora la propria ragione"<sup>400</sup>. Nevertheless, even during the Middle Ages, so deeply filled with traditional knowledge, the spirit of critique didn't disappeared, but it was only eclipsed. Free thought, pursued by the traditional

---

<sup>399</sup> R. Guenon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

<sup>400</sup> De Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino, 1969, p. 71 e p. 87.

authorities and banned as heresy, managed to survive in clandestine existence, just as it happens today with the traditional knowledge and its few followers:

“Allorquando l’intera società era dominata dalla tradizione al massimo limite consentito dalla debolezza umana, al tempo in cui l’intera città si dedicava all’erezione della sua cattedrale, anche allora la tradizione dell’antitradizione reggeva, clandestina, inestirpabile, nell’esatta condizione odiata, perseguitata e invincibile nella quale oggi si trova il fedele della Tradizione”<sup>401</sup>

Finally, once again, the eternal swinging of the pendulum of history pushed Western civilization closer to the spirit of critique, recognizing to man, his judgment and his earthly dimension an increasing autonomy from Tradition and metaphysics. First with humanism, in fact, the elite began to look back at classicism with admiration and enthusiasm until “con il Rinascimento e lo spirito libertino che ne sprigiona, riaffiora l’antica sofistica che nel Settecento rovescia la civiltà del commento”<sup>402</sup>. The border between the decay of the civiltà del commento and the new rising of the civiltà della critica is located between the Low Middle Ages and the Renaissance, centuries that Peter Gay defined with a good oxymoron as “the age of pagan Christianity”<sup>403</sup>. It is an age of transition (1300-1700) in which the way of thinking was not yet completely free from the biblical revelation but could no longer be defined as fully traditional. Civiltà della critica, appeared in classical Greece and then eclipsed with Christianity, was preparing to assert itself again against Tradition. The swinging back began with Descartes. As well as Del Noce and Guenon, Zolla identifies the origin of modern rationalism in the works of the French philosopher, in his *Principi di filosofia* where he

---

<sup>401</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 166.

<sup>402</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>403</sup> P. Gay, *The enlightenment. The rise of modern paganism*, Norton, New York, 1997, p. 256.



formulated the methodological principle that efficient causes and not final ones have to be looked for.<sup>404</sup> This was indeed the philosophical background and premise of the scientific revolution and of modern thinking.

Bacon echoed Descartes, by stating that “La ricerca delle cause finali è sterile al pari di una vergine infeconda che non partorisce nulla o partorisce mostri latranti”<sup>405</sup>. Slowly but surely, the West experienced what Weber would have renamed the “disenchantment of the world”, or the secularization paradigm, that - as already explained - Zolla welcomes with horror but without substantial reservations. Modernity also led to believe that the material superiority of Western civilization on the rest of the world depended on the very emancipation from metaphysics and the traditional constraints, on the fact that Christianity had “ben poca influenza su di essa” and that “finché la ebbe, la civiltà rimase molto indietro: al Medioevo.”<sup>406</sup> Since that time – Zolla notes – the fate of the pendulum has been that of “correre il semicerchio con una spinta uguale a quella che accumulò toccando l’apice dugentesco della civiltà cristiana”,<sup>407</sup> that appears at the farthest point from the contemporary age. The spirit of critique definitively triumphed with the Enlightenment, - harshly criticized by Zolla - and then with Positivism, which evolved into the progressive and totalitarian ideology that dominates contemporary Western society, as it will be shown in the next chapter. As written by Heidegger, since the Enlightenment men have been enchanted by the “pensiero calcolante” and “da quando lo splendore della divinità non splendeva più nella storia del mondo”,<sup>408</sup> technical rationality

---

404 R. Cartesio, *Principi di filosofia*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino, 1969, pp. 614 e 617

405 F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, Libro I, p. 158.

406 A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Boringhieri, Torino, 1963, p. 1078.

407 E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 20.

408 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*.

“distruggeva l'autentico rapporto di un sapere genuino con l'ente”<sup>409</sup>. Only Romanticism represented a temporary rebellion against the movement of the pendulum towards critique. Romanticism aspired to awaken again the metaphysical dimension, correctly perceived on its sunset by finest minds of the period, from Goethe to Schelling. Modernity is for Zolla the peak of a tragedy, the violent crash of a disastrous fall, which has radically separated man from his primordial nature, degrading him to an unprecedented distance from Tradition. The modern world appears in Zolla's works as the worst of all possible worlds:

“Può capitare che un certo tratto di storia, come quello dell'Occidente dal Medioevo a oggi, illustri come parabola questa discesa dalla Tradizione ad una mera trasmissione di puerilità, il cui grado di essere è minimo”<sup>410</sup>.

Furthermore, Zolla observes that the transition from Tradition to critique is announced by a mitigation of criminal penalties, as if the ethos of a sunseting civilization started to lose its strength, weakening more and more as it is approaches its end:

“L'inizio della Cristianità e quello dell'era opposta s'inaugurano con la stessa mossa, l'attenuazione dei rigori penali. Costantino rese più blande le norme, al modo stesso che i sovrani assoluti libertini del Settecento mitigarono i loro codici; analoghe clemenze precedettero le riforme antipagane e anticristiane. Così la labile anima collettiva intrecciò nella sua fantasia la nuova benignità dello Stato alle società nuove. E all'incerbarsi delle leggi antipagane di Valentiniano o di Teodosio corrisponderà l'infuriare successivo della persecuzione giacobina dei cristiani”<sup>411</sup>.

---

<sup>409</sup> M. Heidegger, *Scritti politici*, Piemme, casale Monferrato, 1998, p. 196

<sup>410</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 136.

<sup>411</sup> *Ivi*, p.29.

Zolla's dichotomy of *civiltà della critica* and *civiltà del commento* also reminds of the contraposition between Athens and Jerusalem that has had some luck in the history of philosophy and appears - with a reasonable degree of approximation - as the antinomy between *logos* and *mythos*<sup>412</sup>. As written by Giuseppe Girgenti "La civiltà europea occidentale è nata dall'incontro e dalla fusione di due sorgenti originariamente distinte, la cultura ellenica e la cultura ebraica, con le rispettive punte di diamante, ossia la filosofia greca e la religione biblica."<sup>413</sup> Zolla doesn't explicitly evoke the opposition between Athens and Jerusalem, but the famous statement by Tertullian on the incompatibility between philosophy and religious tradition seems evocative of what we are indicating:

"Può esservi forse qualcosa in comune fra Atene e Gerusalemme? Quale relazione potrà stabilirsi fra l'Accademia e la Chiesa? Basta con il Cristianesimo inquinato da impostazioni stoiche, platoniche, dialettiche. Che bisogno abbiamo noi di ricerche, dopo Gesù Cristo? Che cosa dobbiamo ancora richiedere, dopo che abbiamo avuto il Vangelo?"<sup>414</sup>

Philosophy, identified by Tertullian with classical Athens, represents rationalist and lay knowledge threatening Tradition. A

---

412 Cfr. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene, Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998; S. Averincev, *Atene e Gerusalemme, contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma, 2001; L. Sestov, *Atene e Gerusalemme: saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, Milano, 2005; G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, Garzanti, Milano, 2010, p. 40.; Id. *Nessuna passione spenta: saggi 1978 - 1996*, Garzanti, Milano, 2001.

413 G. Girgenti, *Atene e Gerusalemme: una fusione di orizzonti*, Aracne, Roma, 2012. "La civiltà europea occidentale è nata dall'incontro e dalla fusione di due sorgenti originariamente distinte, la cultura ellenica e la cultura ebraica, con le rispettive punte di diamante, ossia la filosofia greca e la religione biblica. [...] Il Cristianesimo delle origini, nelle grandi figure dei padri della Chiesa, ha svolto il compito di fondere insieme le due diverse radici in una nuova sintesi, facendo in modo tale che l'uomo occidentale senta ormai di appartenere contemporaneamente ad "Atene" e a "Gerusalemme"".

414 Tertulliano, *De praescriptione hereticorum*

century later, the Greek Doctor of the Church, Saint Basil the Great, confessed his remorse for his youth studies of lay science as a pupil of the sophist and rhetor Himerius, while at same time stating his repentance: "Con gli occhi ben aperti contemplavo la luce mirabile della verità, che davanti a me emanava dal Vangelo, come da un sole nascente. *Riconobbi la nullità della saggezza del mondo che passa e sparisce*"<sup>415</sup>. Saint Paul already warned his flock and told them to beware philosophy, intended as a rational speculation on the Truth: "State attenti a che qualche filosofia non vi rubi la fede, non inquina la vostra autentica vocazione"<sup>416</sup>. A similar contraposition is also found in the Acts of the Apostles: when, mainly thanks to Saint Paul, Christianity met the Greek philosophers in Athens, they mostly acted in a mocking mood: "Che vuol dire questo chiacchierone?" (17,18). Once in the Areopagus, after Saint Paul began to speak in front of sophists, stoics and Epicureans, who "Non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare" (17,21), they behaved with haughtiness and openly started to mock him: "Appena sentirono l'accenno alla risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: Ti sentiremo su questo un'altra volta. Così Paolo uscì da quella riunione." It was only Dionysius the Areopagite who followed Paul, but later, during the patristic age, there were numerous Christian thinkers (Justin, Origen, Clement, St. Basil, St. Ambrose, Augustine, Jerome et al.) who successfully operated a merging between the Greek thought and the biblical message. However, it is certain that the Fathers of the Church, as written by George Steiner "were anxiously aware of the conflict between the magnetism Athens pagan and Jewish Jerusalem.". At least one point has to be stressed: the dichotomy between *civiltà della critica* and *civiltà del commento* - just like the one suggested between Athens and Jerusalem - pertains to the very nature of the human soul, which is constantly fluctuating between logos and mythos,

---

<sup>415</sup> A. Angeli, *Basilio di Cesarea*, Ancora, Milano, 1968, p. 32.

<sup>416</sup> Paolo di Tarso, *Lettera ai Colossesi*.

*ratio* and *tradition*. Reason and revelation are both part of the human nature and they reverberate in history of civilization. This dual nature belongs intrinsically to the West and in fact, although *civiltà della critica* has been dominating modernity, the traditional and religious element is only eclipsed, but it keeps flowing like an underground river. According to Zolla, Tradition could not definitively disappear: this is one of the perennial truths that emerge from observation of history. Clio's art shows us that:

“benché ora perseguitata con minuziosi eccidi, ora scoraggiata con l'applicazione di misure più blande, ma forse ancora più insidiose, vilipesa comunque da quasi tutti almeno dalla fine del Settecento a oggi, sopravvive. Sopravvivenza chiaramente miracolosa, che dovrebbe comprovare la sua natura intangibile nelle vicissitudini contingenti della nostra storia.”

The same *civitas diaboli*, despite negating and disregarding Tradition, could not exist without a traditional principle of order, a primordial essence to rely on. Although “persecuted”, Tradition is still enshrined and handed down by dowsers such as Zolla, who took refuge on an ivory tower away from the tyranny of modernity, looking for the archetypes of the perennial knowledge:

“...a principiare dal Novecento in punti disparati del globo emergono voci che tramandando una Tradizione che era stata obliata, che viene tuttora repressa con un sistema di alibi e di ricatti”<sup>417</sup>

From the morphology of the history of civilization explained so far, Zolla does not draw any inference except that Tradition will emerge from the shadow when individuals will demythologize the demythologization, when they will unlearn what three centuries of rationalist and lay ideology inculcated in them. In order to watch the pendulum swing back towards Tradition, “ciò

---

417 E. Zolla, *Editoriale*, in *Conoscenza religiosa*, n. 1 - 1969.

che dev'esser demitizzato è la forma mentale da cui procede la demitizzazione ordinaria, cioè lo stesso "spirito di modernità", or in other words, the myth of an unrestrainable progress of civilization that will award mankind with a worldly redemption of his individual and the communities.

## 2.6 Tradition and mysticism

*So che siete un mistico, ma...questo non mi ha fermato.*

*Il contatto con la realtà vi guarirà."*

Fedor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

The idea of Tradition is the keystone of the entire intellectual work of Elémire Zolla. It is the pillar of his cultural anthropology, the premise of any further reasoning and the ideal destination of a journey that is both philosophical and initiatory. Not by chance, one of his crucial works, indeed the most controversial, is titled *Che cos'è la Tradizione* and this is indicative of what just said. In *Le Potenze dell'anima*, released during 1968, Zolla shows his anthropological vision in a way that is perhaps more complete and systematic than in other works of his, where, on the contrary, it shines through the lines and mostly in the background. Although his intention was never that of systematizing his thoughts, the pages of *Le potenze dell'anima* are probably those in which the author's reflection is more rigorously explained. Metaphorical and symbolic language have less space than in

other books. The understanding of the work is then easier for those who don't embrace the entirety of his thought. In *Le potenze dell'anima*, Zolla writes meaningful pages and invites the modern individual to approach Tradition through mysticism, "intravista da lui laico, come la via regia per suscitare il senso del divino nel cuore".<sup>418</sup> Even before the years of students' protests, Zolla had begun to approach studies and readings of mysticism, a subject that he would have widely deepened afterwards and that appears crucial in the overall meaning of his thought. It has already been shown that, in *I mistici dell'Occidente*, a monumental anthology of 1600 pages edited together with Alberto Moravia on invitation of Pietro Citati, Zolla reviewed the most important mystics of history, outlining over two hundred portraits, from ancient to modern times. The book, printed in 1963 for publishing editor Garzanti, shows that Zolla's interest in mysticism - that would accompany him throughout his intellectual parable - was already present at that time. He considered that book as a fatal opportunity, a decisive moment in his intellectual path because, as he himself pointed out:

"...m'interessavano i mistici, avevo seguito un po' tutta la rievocazione delle verità mistiche che c'era stata verso la fine dell'ottocento in alcuni autori, però non mi ero mai fermato a ridosso, l'impegno a dover raccogliere tutte le pagine mistiche a principiarsi dai pitagorici, raccogliere tutti i grandi mistici greci e romani, poi passare dalla perfezione dei neoplatonici fino ai nuovi mistici che nascevano dal ceppo cristiano, e via via a seguire questo sviluppo della mente mistica [...] fino alla fine di questa grande fioritura che avviene non a caso alla fine del Settecento. Tutto questo fu per me una esperienza fondamentale per molti motivi."<sup>419</sup>

---

<sup>418</sup>G. Marchianò, *Prefazione a Le potenze dell'anima*, op. cit., p. 6.

<sup>419</sup> Interview to Zolla by Emanuele Giordano, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

Since the early seventies, in parallel to his growing indifference for western contemporary society, Zolla definitely embraced mysticism and slowly approached his exit from the world. As brilliantly observed, once reached the maturity of his intellectual work, Zolla came to recognize the mystical state as the actual “pietra di volta di un sistema che d’ora in poi si richiamerà ai valori perenni della tradizione”.<sup>420</sup> Among the ascetic readings that first inspired him, there were undoubtedly the homiletic work *L’imitazione di Cristo* by Tommaso da Kempis, a fifteenth-century mystic<sup>421</sup>, and *Ascensioni spirituali* and *Riforma interiore* or *Le potenze dell’anima* by Gehrard Zerbolt, theologian from Zutphen. Always a voracious reader, he indulged in his instincts as a *connoisseur* of secrets and constantly confronted with the most various books, without restricting the broadness of his readings to the mystical intellectual inquiry. The main idea brought up by *Le potenze dell’anima* is that the natural condition of man consists of being immersed in the mystical state. This assertion is absolutely incompatible with the modern secular rationalism that has been shaping - into the form of a cage - the Western civilization. Zolla points out that modern society has cut its ties with the Tradition and the mystical state, *i.e.* what “la tradizione cinese chiama l’ “uomo vero” e quella ebraica l’ “Adam Kabmon”, the universal and primordial man, the human condition in its entirety. The breaking force of that statement - *i.e.* that the normal condition of man is the mystical state - was in open contrast with the *zeitgeist* and the common sense, according to which, as even suggests by psychoanalysis, the mystical state is a hallucinatory condition divorced from any contact with reality. Zolla replies that pathological is rather the lack of the mystical state:

---

420 E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 58.

421 T. Kempis, *L’imitazione di Cristo*, Libreria Editrice Fiorentina, 1956, Firenze.



“E’ patologica in altre parole quella condizione moderna in cui lo stato mistico appare come patologico”<sup>422</sup>.

The individual lived in the natural condition described by Zolla during the long centuries of *civiltà del commento*, especially those of the High Middle Ages, when according to the dictates of Scholastic, the contemplation of the supreme Being gave to individual and collective life its true meaning. The crisis of mysticism began with humanism and finally emerged – according to Zolla – during the persecution of quietism in the seventeenth century, “segno d’uno smarrimento intellettuale del clero”. In parallel, the ascetic and contemplative inclination of clergyman and civil society started to wane. Zolla reckons a sign of that in a “pagina scellerata” by Coluccio Salutati (1331 - 1406):

“L’obbrobrioso vilipendio della contemplazione fu inaugurato nel Rinascimento, in una pagina di Coluccio Salutati, ipocrita e scellerata premessa a future persecuzioni “Non credere che sfuggire la gente, evitare la vista delle cose belle, chiudersi in un chiostro o segregarsi in un eremo, costituisca la via della perfezione””<sup>423</sup>.

The epilogue of mysticism and contemplation was consumed in the century of the Enlightenment and sanctioned by the triumph of the Promethean *raison raissonante* of 1789. Indeed, after the Revolution, the intellectual and spiritual bond with Tradition was almost completely eliminated, together with the contemplative and mystic inclination. Mysticism was reduced to “un’eco tenue e involgarita”<sup>424</sup>:

“...con la rivoluzione francese s’impone con il ferro e con il sangue, viene diffusa in tutta l’Europa e diventa una costante d’allora in poi della mentalità europea, tanto è vero che questa

---

422 F. Cuniberto, *Addio all’Occidente. In ricordo di Elémire Zolla*, in “Viátor”, *op. cit.*, p. 97.

423 E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, *op.cit.*, p. 121.

424 E. Zolla, *Filosofia perenne*, *op. cit.*.

esplosione di sentimenti mistici dopo di allora non ci sarà più. [...] Dopo ci sono esempi molto trascurabili. Per la Francia l'ultimo grande mistico è De Pierre de Caussade SJ, il quale ci dà una versione perfetta della mistica eterna, dopo di lui in Francia non ritrovo più questa vena..."

After 1789 the figure of the mystic became increasingly rare, especially in the contemporary age, that developed a radical aversion to asceticism and contemplation. Even traditional authorities as the Catholic Church gradually receded from pure contemplation, pursuing a process of adaptation to the spirit of the time, bending the revelation and the Being in its purest form to the demands of pure historical becoming. Zolla explains that mysticism has become a completely extraneous element to modern society, so that:

"è difficile trovare figure pari a quelle da me raccolte nell'antologia (I mistici dell'Occidente). A quel tempo nacque in Europa un odio profondo per la vita contemplativa. Anche all'interno delle varie Chiese furono sempre più ostacolate le forme alte di spiritualità. All'interno della Chiesa cattolica, per esempio, si è arrivati al diffuso disprezzo per la contemplazione pura."<sup>425</sup>

Mysticism does not belong to modern individuals who, in fact, cannot even define it. What they do is merely outlining its caricatural aspect, labelling it as a pure alienation from reality, or sometimes they define it *per negationem*. Mysticism is confused by common sense with the irrational dimension and it is generally considered as a cultural element of oriental matrix. The mystical inclination is in fact supposed to be a prerogative of exotic and remote cultures, ancient societies in which philosophy has not yet emancipated from religion. Mysticism, in other words, is considered as a typical trait of civilizations not yet

---

<sup>425</sup> E. Zolla, *Atlante orientale*, 8 dicembre 1985

secularized, in which profane knowledge has not yet appeared and even progress is still to come, with all the value judgments that follow from such statements. Zolla provides an accurate number of examples of what he asserts:

“Per i marxisti il misticismo è o anarchica incapacità di incanalare la rivolta nell’unico solco che la storia offre, pertanto considerazione di contraggenio con la società da modificare, oppure semplice appendice di un’istituzione ecclesiastica; [...] Per i pensatori “progressisti” d’altra sorta, mistica è ogni fiducia magica in istituzioni o capi di istituzioni, tanto che essi parlano addirittura di devozione mistica dei militanti comunisti. Ric conducendo l’avversione che così si esprime a maggior chiarezza, si ricava questa loro strana definizione: mistico è ogni atteggiamento che impedisce la critica.”<sup>426</sup>

Zolla wants to show to his contemporaries that their image of mysticism is wrong and adulterated. Contrarily to a spread and modern belief, mysticism is not:

“sinonimo di sentimenti confusi, di occhi bassi, lacrimosi, testa inclinata, sdilinquimenti e compunzioni [...] non è come nella cultura borghese signore che alternano pellegrinaggi a *love affairs*; e infine non è come nella cultura accademica, orgoglio per l’incapacità di analisi concettuale o espressioni stucchevoli di linguaggi ecclesiastici. Soprattutto la mistica non è una sorta di malattia, come invece vorrebbe la psicanalisi, per cui quando il mistico afferma di essere abbandonato a Dio, la rozza psicanalisi crede che si sia in una specie di trance ipnotica, oppure se il mistico parla di passività, gli si imputa subito una femminilità masochistica.”<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> E. Zolla, *Le cattive definizioni dello stato mistico*, in *I mistici dell’Occidente*, Garzanti, Milano, 1963.

<sup>427</sup> A. Jacopozzi, *Passione di verità nel pensiero di Elemire Zolla*, op. cit., p. 20.

It was clear to Zolla that it could not be otherwise: mysticism is a form of traditional knowledge and it is therefore intimately incompatible with modernity. Mysticism focuses on the Being intended in its highest and purest form, while modernity is prone to historical becoming. Mysticism exalts contemplation while modernity, on the contrary, professes activism. Furthermore mysticism suggests the principle of unity, while modernity emphasizes contradictions, taxonomies and subjectivism. As brilliantly summed up by Emanuele Severino: "L'uomo meditativo è il residuo psicologico di una cultura ormai sorpassata. L'uomo pratico, invece, è l'espressione psicologica della cultura moderna, cioè della cultura scientifica. Il tratto essenziale della vecchia cultura è costituito dalla metafisica. Oggi la parola "metafisica" viene usata per indicare quanto di più irreali, nebuloso, infecondo, arbitrario esiste nel pensiero degli uomini. L'uso comune di quella parola mostra il discredito in cui è caduto il tipo di sapere che fino al Rinascimento era considerato come la forma suprema della sapienza umana."<sup>428</sup> Returning to the traditional knowledge would be an unconventional choice and imply a radical separation from the modern *zeitgeist*. Therefore, Zolla is aware that his message is not acceptable for the majority of people, enslaved by the cultural industry and victims of the domain of mass society, which he does not hesitate to describe as "totalitarian". Choosing mystical knowledge means embracing:

"...la ripetizione in una civiltà non più corale, dell'esperienza iniziatica: è un ritorno alla tradizione in senso proprio, ricordo involontario di cosa sepolta. [...] Il misticismo distacca dalla fonte stessa delle civiltà moderne: dal desiderio di accumulare ricchezza e prestigio sociale"<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> E. Severino, *Techné: le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979, p. 192.

<sup>429</sup> E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, op. cit., pp. 22-23.

Far from being "out of touch with reality" as a psychotic individual, the mystic aims at embracing a wise knowledge that goes beyond the concept of "self", perceived as a boundary between with the rest of the universe. The mystic reduces the distance between himself as a perceiver and the perceived object until they coincide, thus recomposing the unity of the Being, fragmented by time and space (see *Infra* §2.10). Although aware as individual of being immersed in the historical becoming and confined within his own human finitude, mystic's mind has a potentially boundless cognitive horizon. He goes beyond antinomies, he merges them without getting trapped in definitions. He sees himself as a fragment and yet as part of a whole, not just as an individual bent on his knees. He doesn't renounce to think according to the logical-causal method, but at the same time he does not reduce his cognitive faculties to the *logos*:

"L'io del mistico non coincide con l'immagine di sé o nozione della propria persona, perché il mistico non è affatto privato di questo fondamentale dato dell'orientamento. [...] Sicché la morte dell'io a cui tende il mistico è la morte della personalità corazzata, preoccupata della propria immagine; e la sua rinuncia al discorso è la stessa del terapeuta che sa quanto sia inutile una conoscenza esclusivamente raziocinante e discorsiva dei vizi psicologici" 430.

The malaise of modern man - according to Zolla - derives from his renunciation to traditional knowledge and its mystical component. His distress is purely modern, as well as the pseudoscience that is supposed to treat his illness. Nervous breakdown is so widespread among mass-men that the individuals have learned to refer to it as to a state of "alienation", a word so misused that it appears almost devoid of meaning, reduced to a label, a mere simulacrum only useful to exorcise the malaise itself. The neurosis of modern man is the direct

---

430 *Ivi*, pp. 20-21.

consequence of the denial of a over-historical and over-individual knowledge and Being. This is equivalent to the:

““rovescio del samadhi” ovvero allo stato mistico, la condizione naturale dell’uomo “che i vecchi psichiatri chiamavano nevrastenia, l’indugio accigliato e penoso sulle cose, che ogni sensazione centellina e cincischia, su ogni immagine vagabonda indugia”<sup>431</sup>.

In his introduction to “*Sull’orlo della storia*”, one of the first works of the American philosopher William Irwin Thompson, Zolla compares the contemplative attitude of the *samadhi* to the virtues of a clear and unmovable lake. As the lake is capable of returning a well defined image only when it is calm, just the man who is finally free from the waves of contingency can catch the truth of existence:

“Rettamente vede soltanto colui che sappia rendersi impersonale e quieto; così l’acqua può rispecchiare soltanto se è immobile, senza turbamento”<sup>432</sup>

One of the intellectuals who was most close to Zolla, the traditionalist Nassr Seyr (§1), preached that only in a state of quietness – an idea that “come fine supremo, in sé e per sé, è netta di sangue”<sup>433</sup> – it is possible to understand the distinction between eternal and transient knowledge, thus reckoning a hierarchical order among entities. Names, forms and appearances are only the clothes of different entities, while the true meaning of the principle of unity is hidden underneath, in their common belonging to Tradition:

“Il carattere mutevole del mondo rivela metafisicamente la realtà permanente che lo trascende. Rendersi conto della relatività delle

---

431 E. Zolla, *Archetipi*, Marsilio, Venezia 1996, p. 42.

432 E. Zolla, *Introduzione a W. I. Thompson, All’orlo della storia*, Rusconi, Milano, 1972, p. 11.

433 E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione, op.cit.*, p. 328.

cose equivale a conoscere, per estensione della stessa conoscenza, l'Assoluto ed il Permanente."434

Only immersed in contemplation, men can grasp the ultimate and inexpressible meaning of existence. According to Zolla, contemplation is "l'atteggiamento che svela il mistero delle cose" and through contemplation man can catch "il mistero dell'emersione nell'essere dal nulla, il mistero per cui esso è invece di non essere. Al culmine della contemplazione, che è raramente raggiunto, il contemplante si identifica con l'oggetto massimo di contemplazione, l'essere come tale."435 The ontological dimension "dell'essere come tale" and the temporal one are placed on different levels. Those who embrace a metaphysical and contemplative knowledge can fully grasp the priority of the first - which is eternal and unchangeable - over the second, ever-changing and ephemeral. As already pointed out by Nassr Seyr, also Zolla in his works constantly reiterates that only through the immersion in the contemplative state it is possible to recognise:

"in quanto ci attornia la distinzione fondamentale tra gli aspetti transitori e l'immutabile, e ci si accorge che nella misura in cui si affissa l'essere le passioni si placano, si gode di una perfetta indifferenza. Allora si identificano l'eterno e la quiete, si afferma che quello si riflette nell'uomo attraverso questa. Si impara così a subordinare gerarchicamente il transitorio all'eterno e, interiormente, si statuisce come valore supremo la propria quiete, indifferenza, sovranità, sollevandosi al di sopra delle passioni disordinate, per filantropiche che siano o si pretendono"436

When experiencing the contemplative condition, a person can transcend his own self. Heschel - the Polish theologian with

---

434 Seyyed Hossein Nassr, *Man in the universe*, in *I valori permanenti nel divenire storico*, op.cit., p. 301.

435 E. Zolla, *Conoscenza religiosa*, op.cit., p. 730.

436 E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op.cit., p. 127.

whom Zolla shared a fruitful intellectual collaboration – defined that condition as *jihudim*, a word that can be effectively translated with the idea of “spiritual concentration”. Similar to the *samadhi*, it consists in the separation from everything that has an attitude of becoming and ever-changing, which actually represents the majority of facts and ideas that worry the modern man. Through contemplation:

“Il nostro sguardo si fa insolitamente intenso e assorto. Può accadere che dopo non si sappia o non si desideri dichiarare in articolati discorsi i significati scoperti o intravisti; forse si lancerà soltanto un sospiro segreto, forse si presenterà soltanto un sospiro segreto, forse si presenterà soltanto uno sguardo teso e disteso – ma sicuramente, se contemplazione c’è stata, si andati aldilà delle cose significanti, in direzione del loro significato”<sup>437</sup>

Also according to Heschel contemplation shows mankind that all mundane worries, all the various contingent entities that appear so crucial in our life “esigono a loro presupposto e condizione un essere infinito, intemporale, centrale ma aspaziale. Senza l’Essere l’ente non sussiste: infatti ne promana e ne fa parte”.<sup>438</sup> Zolla's position should be clear by now and it mostly coincides with that of the other contemporary traditionalist and perennialist thinkers, as we are constantly showing up. In modern civilization – as the rest of Zolla's critique keeps saying - the mystical state is replaced by the epileptic motion of individuals who, lacking a center, restlessly rush back and forth, unable to stop. They are induced to believe by the dogma of activism that only the action has value, especially in a society that recognizes in the becoming the only existing dimension. This critical image reminds the concise words of Guenon, to whom modern men “presi nell’azione tanto da negare tutto quel che la trascende” “non si accorgono che questa stessa azione, per tal via, mancando di principi, degenera in una

---

<sup>437</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op.cit.*, p. 729.

<sup>438</sup> E. Zolla, *Discesa nell’Ade e resurrezione, op.cit.*, p. 25



agitazione tanto vana quanto sterile. Proprio questo è difatti il carattere più visibile dell'epoca moderna: il bisogno di un'agitazione incessante, di un mutamento continuo, di una velocità sempre crescente che così riflette quella stessa secondo la quale oggi si svolgono gli avvenimenti." If everything is supposed to be movement and change, then evidently there is no space left for meditation as a mean to acquire knowledge. In such a society, only a deep and personal study of mystical books can lead to a metaphysical path of learning, which still remains a very hard task, adversed by the cultural industry and by the process of socialization. Indeed, as Zolla observes, the mystics are actually extinct:

"Io non è che non abbia cercato, ci fu un periodo in cui andavo alla ricerca degli ultimi bagliori di questa vitalità e trovai taluni, specie donne meno uomini, ma donne straordinarie...mi ricordo una monaca in un monastero laziale che ancora parlava con l'intensità travolgente di una grande mistica spagnola e però a ridurre per iscritto quello che lei diceva non venivano fuori della pagine di alta letteratura, questo non è più dato...si è estinta completamente."439

In order to get closer to Tradition, the contemporary individual must then unlearn what he has learnt. It is necessary to abandon "the chains of the fathers" - says Zolla in *Verità segrete esposte in evidenza* - if the transcendent dimension of existence has to be regained, as well as to expel from our cognitive horizon all modern *aut aut* that make us believe that we are free. Those are unnecessary options and the choice among them is imposed on us by society:

"Per trascendere il mondo bisogna che il mondo ci sia, per attingere il sovrannaturale è necessario che ci si rappresenti il naturale. Perciò le due mediazioni attualmente preliminari a ogni

---

439 Interview to Zolla by Emanuele Giordano, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

conoscenza mistica saranno prima la critica del bisogno falso, del consumo coatto, della repressione della natura, poi la configurazione della propria vita nell'ordine anteriore alla modernità"440

In the contrast between the mystical state of the *Samadhi* - considered as the normal dimension of man - and the modern condition of the individual, we reckon again and clearly the distinction that opposes the East, shelter of Tradition, and the modern West, *civitas diaboli* of the Anti-tradition. This contraposition runs like a *fil rouge* through Zolla's work and traditionalist thought in general. The contrast becomes particularly evident with regard to the dichotomy between action - one of the many dogmas of modernity - and contemplation - the main door to the learning of traditional knowledge, so that Guénon, in *La crisi del mondo moderno*, pointed out that "l'antitesi fra Oriente e Occidente consiste nel fatto che l'Oriente ha tutelato la superiorità della contemplazione sull'azione, mentre l'Occidente moderno ha affermato la superiorità dell'azione sulla contemplazione"441. Only starting from contemplation - that is, the purity of primordial and unmoved Being - action - which is part of the stream of becoming - can find its own source. Guénon points out that since action is nothing but "una modificazione temporanea e transitoria dell'essere" then it "non può avere in sé il proprio principio e la propria ragione sufficiente. Se non si riconnette ad un principio che vada al di là del suo dominio contingente, essa non è che illusione pura; e il principio donde esso può trarre tutta la realtà di cui è suscettibile, la sua esistenza e la sua stessa possibilità, è da trovarsi solo nella contemplazione"442. As we have already explained (see §1), from the beginning of the Seventies, Zolla's interest in the East grew

---

440 E. Zolla, *La mistica come iniziazione, introduzione a I mistici dell'Occidente*, Milano, Adelphi, 1997, p. 26.

441 R. Guénon, *La crisi del mondo moderno, op. cit.*, p. 58.

442 *Ivi*, p. 60.

more and more and he slowly moved away from mass society and its illness, eagerly looking to old *civiltà del commento*, in an endless search for what Grazia Marchianò correctly defined as *otherness*. Zolla invited men to learn about themselves through the knowledge of the other, ending up discovering that all entities share the same ontological origin, *i.e.* the nature of the Being in its highest form. The East represented to Zolla the main source of otherness in which traditional cultural anthropology could have been rediscovered. It was clear that, while in the West the hiatus between tradition and progressivism had already reached its climax, the same phenomenon had not the same proportions in the East. The East had not been permeated but only lapped by the myth of progress and its corollaries, first of all the idolatry of science and technology. Anyway, the distinction between East and West seemed to Zolla destined to fade, overwhelmed by globalization that, driven by market and technology, homogenizes the world in the name of progressive ideology and anti-metaphysical thought. The East seemed to him destined to follow the West on its footsteps, as it actually happened. Both directly and indirectly, with increasing intensity, also in the East modernity was beginning to replace the traditional knowledge, so that in coeval times Evola asserted that “qui sarebbe da domandarsi dove è che la tradizione è ancora effettivamente viva: la Cina è andata perduta, l’India sta nazionalizzandosi ed europeizzandosi con un ritmo crescente, i paesi arabi sono in soqquadro.”<sup>443</sup>. Several factors, like the geopolitical structure of post WWII world - that left almost no space to national aspirations of non-alignment with the West or the Soviet Empire - and modernity's cultural aggressiveness, concurred in placing under siege traditional civilization even in the East:

“L’enormità delle devastazioni che alle due forze [comunismo e fascismo] si debbono far risalire ha tolto al momento attuale quasi

---

<sup>443</sup> J. Evola, *Introduzione* a R. Guènon, *La crisi del mondo moderno*, *op. cit.*.

tutte le aure poveramente sopravvivenenti all'inizio del secolo. Ha inoltre dissolto intere civiltà, come quella tibetana, ridotto al lumicino l'immensa parte del mondo racchiusa nell'impero russo e in quello cinese. Leggo con tristezza le opere che parlano dei pochi romiti tornati fra le montagne cinesi, taoisti e buddhisti; osservo la resurrezione delle Chiese russa e serba, e tuttavia sono realtà malcerte, esitanti, miracolosamente sopravvivenenti"<sup>444</sup>

Despite this, thanks to exotic journeys and endless study, Zolla managed to recognize and decode the archetypes of Tradition. It was easier than if he would have remained focused on the West, where modernity was so mature that it almost seemed on the way to its sunset. It was the search for signs of Tradition that led him to the East. Some years before, Guénon had asserted that: "allo stato attuale delle cose, volendo ancora trovare dei rappresentanti autentici del vero spirito tradizionale con tutto quel che esso implica, è in Oriente che, malgrado tutto, bisogna cercarli"<sup>445</sup>. The contact with the otherness allowed him to develop his intuition about a syncretic knowledge, as we will show in the following pages. The ideas we highlighted led to his progressive intellectual isolation, put into effect by the same progressive *intelligentsia* that he targeted in his prose. Hervé Cavallera wrote on this: "Nei giorni in cui le folle studentesche, operaie o quant'altro, ideologicamente dirette, inneggiavano a Mao, Marx e Marcuse quali profeti dell'imminente mondo venturo, la voce di Zolla appare tremendamente aristocratica nel momento in cui dice a chiare lettere che il senso della vita e il suo significato non hanno un fine pratico. E' veramente un uscire dal mondo, da un certo mondo almeno, ricordando che la molla dell'utile non è altro che opera diabolica, ultimo momento di una tragedia che ha già avuto i suoi effetti nella ghigliottina illuministica. In questo

---

<sup>444</sup> D. Fasoli, E. Zolla, *Un destino itinerante: conversazioni tra Oriente e Occidente*, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 116-117

<sup>445</sup> R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, op. cit., p. 44.

particolare momento Zolla appare come un filosofo che rincontra ciò che è sempre stato: la tradizione”<sup>446</sup>. It is worth mentioning that also the conservative *milieu* rejected Zolla's mystical and syncretic ideas. As already shown in the first chapter, already in the years before the publication of *Le potenze dell'anima*, the magazine *Renovatio* of Cardinal Giuseppe Siri accused Zolla of being a member of a Gnostic and mystic sect hostile to Catholicism, together with other eccentric intellectuals like Emile Cioran and Guido Ceronetti. In an article appeared on *Il Corriere della Sera* on the new heretics, Zolla replied to these accusation warning against the misuse of the concept of gnosticism in a way that was similar to what Del Noce had written in the preface of *La nuova scienza politica* di Voegelin:

“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 [...] Chi voglia divertirsi a scorrere tutti coloro che con un briciolo di ragione si possono denominare gnostici, dai primi secoli cristiani a oggi, potrà leggere la cronaca fedele che ne tracciò Cuianu [...] In una noterella apparsa su *L’umana avventura* (Jaca Book, inverno primavera 1990-91), lo studioso rumeno prendeva lo spunto da un esilarante articolo di Ceronetti che elencava gli gnostici nuovi: oltre a me, Cioran e lui stesso. Quindi rammentava che nell’800 Eugen H.Schmitt e il femminista Ottfried Eberz salutavano la gnosi come verità suprema; seguì, discepolo di Heidegger e di Bultmann, Hans Jonas, che improvvisò un attacco alla gnosi come rifiuto del mondo. Voegelin individuò nella gnosi il sostrato micidiale del marxismo. Un discepolo di Heidegger, Taubes, idolo dei sessantottini tedeschi, riconobbe nella gnosi la dottrina distruttiva della storia, da salutare con amore. Per Luciano

---

<sup>446</sup> H. Cavallera, *Élémière Zolla. La luce delle idee*, op. cit., p. 110.

Pellicani infine gnostici sarebbero i rivoluzionari [...]. In breve, a compendio di migliaia di pagine, Culianu concludeva: "O si rinuncia all'etichetta di gnosticismo moderno" o tutto può sembrarci gnostico"<sup>447</sup>

It is worth mentioning at least two other episodes. In 1964 on the magazine *Elsinore* Enzo Siciliano expressed his fear that Zolla's mysticism was actually a "vague conservativa" and a "hegelismo destroso"<sup>448</sup>; years later, as mentioned by Grazia Marchianò in *Il conoscitore di segreti*, Maurizio Blondet charged Zolla of being a member of a neo-gnostic group in a monograph on the same subject<sup>449</sup>. This is not surprising: the non-confessional traditionalism of Zolla appeared heretic to the eyes of the most intransigent Catholic conservatism. His erudite syncretism was hard to be understood or even tolerated by the the Catholic culture, especially the more fundamentalist part of it. His relationship with clergymen was worsened by his anti-dogmatic ideas and especially his critique to the Church itself, following the reform made by the Second Vatican Council (see §I). Although Zolla constantly searched for otherness and transcendence - through which rediscovering the Being in its highest and purest form - he always remained far from any confessional identity. He was nevertheless a *homo religiosus*, a individual who - as written by Mircea Eliade - "crede sempre all'esistenza di una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo ma che in esso si manifesta e che quindi lo santifica e lo rende reale".<sup>450</sup> This identity emerges from the constant reference to transcendence and transpires from the mystical sense that pervades his defence and affirmation of the traditional knowledge, the assertion of a primordial substance which is higher than the human finitude.

---

<sup>447</sup> E. Zolla, *Un anatema che mi fa onore*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993.

<sup>448</sup> E. Siciliano, *Polemica intorno a Zolla*, Elsinore, settembre 1964.

<sup>449</sup> M. Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico*. Milano, ARES, 1994.

<sup>450</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1973.

Zolla does not embrace a confession among the many, instead he recognizes in all of them a common origin and a single unitary knowledge. Zolla admits his lack of faith as a matter that concerns him individually, but he certainly recognizes the foundation of traditional thought in the faith in a higher-level Being. However, The syncretic element of his thought leads him to recognize the different denominations of a common knowledge. They all have equal dignity and they are, *de facto*, different versions of a higher unitary metaphysical Tradition which is antithetical to modernity. In his own words:

“...fede è una parola che adopero forse illecitamente, è una parola di cui si può fare a meno. Io non ho fede, non so cosa sia la fede per me. Alcune cose le so, altre le so a metà, altre non le so. E non ho bisogno di altre categorie: di aver fede in nulla. [...] Naturalmente è un fondamento del pensiero nostro. Nasce in modo mirabile nelle pagine di Sant’Agostino, ci innamora l’idea della fede così come egli la enuncia traendola da San Paolo et c., Non è che io neghi il valore, l’incanto di questo concetto, ma a me non serve a nulla.”<sup>451</sup>

We recalled that Zolla had no tender words towards the traditional authority *par excellence*, *i.e.* the Catholic Church. Having already shown in the first chapter his critique against the liturgical reform drawn up by the Second Vatican Council, it is worth focusing on an article appeared on August 1957 on the column *Gazzetta* and titled *Logica aziendale e teologia*<sup>452</sup>. In the article, Zolla examines the relationship between religion and the individual within the mass society. He draws inspiration from a reflection about the state of religion in Italy made by the historian and university professor Alfonso Prandi, that appeared on *Il Mulino*, the magazine of which Prandi himself was director from

---

451 Interview by Werner Weick, *Elémire Zolla La verità è uno specchio*, [www.youtube.com](http://www.youtube.com)

452 E. Zolla, *Tempo Presente*, Anno II, n.ro 8, agosto 1957, pp. 668-669.

1954 to 1975. Prandi asserted that the industrial revolution had weakened the communitarian spirit, which had always helped the Church to spread the religious spirit among men. Zolla welcomes Prandi's invitation and analyzes the state of religiosity in Italy and his conclusions are quite negative: religion appears to him as helpless and unarmed against mass society. Over ten years later, on the pages of *Che cos'è la tradizione* he asserted the same decline, stating that "la religione è stata perseguitata a principiarsi dall'evo moderno (non si sa se più il taoismo al 1911 in qua o il cattolicesimo dal 1789 in qua, o ancor più, dal 1964 in qua, l'Islam turco dal 1919 in qua, o l'Ortodossia, già mortificata dai Romanov, dal 1917 in qua)"<sup>453</sup>. Unlike Prandi, Zolla does not identify the cause of that decline in the erosion of the *Gemeinschaft* starting from the Industrial Revolution. The inability of religion to face the challenges of modernity is due to the fact that religion, as written by Schuon "prende a prestito maldestramente e a tastonare gli argomenti dell'avversario; e questo la obbliga a falsare insensibilmente la propria prospettiva e a negarsi sempre più"<sup>454</sup>. Zolla warns that traditional authority shouldn't negotiate perennial truths with mass society, because they are well above the battle of opinions. Zolla observes that the Church "è un organismo autoritario" and thus he asks himself, "può la Chiesa adattarsi impunemente a un mondo ad essa talmente ripugnante?". Of course the answer is negative and the price to be paid for the coming to terms with Evil is the loss of identity, the birth of "un cattolicesimo adeguato al mondo del conformismo e del tardo industrialismo". According to Zolla, this is the most crucial problem faced by Tradition during the epoch of mass society:

"La sua sconfitta è ammessa dal suo comportamento: quando si ha di mira non la persona, ma la massa, è già

---

<sup>453</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 328.

<sup>454</sup> Cfr. F. Schuon, *L'uomo e la certezza*, op. cit., p. 13



inconsapevolmente avvenuta l'abdicazione all'apostolato. Quando d'un miracolo o d'un fenomeno mistico si fa una merce propagandistica e lo si divulga attraverso i mezzi di comunicazione di massa, lo si parifica alla notizia pubblicitaria ponendolo sullo stesso piano delle altre merci. [...]. L'adeguamento della propaganda della fede ai mezzi di massa può essere proficuo, se si misura in termini di affollamento delle sale parrocchiali, di adesioni alle organizzazioni cattoliche, ma ciò che fatalmente viene a mancare è la sua ragione di esistere”.

Religious fervor isn't waning because - as claimed by the progressive *intelligentsia* - the ecclesiastical authority does not renovate the content and form of its message, adapting it to the dynamics modern society, but on the contrary because it actually seeks to do so by questioning the perennial truths and coming to terms with the *saeculum*. Therefore Zolla warns the Church not to establish a dialogue with the *civitas diaboli*, or religious institutions will become as well prisoners of the negative dialectics that characterizes modernity. Warning the religious authority from questioning the traditional knowledge, Zolla complains that religion is nearly perceived as equal to other forms of entertainment and leisure. In this way, revelation is nothing more than a vague form of spirituality, a set of statements to be picked *à la carte*:

“Quando si organizza lo sport e la visione di films si pone, volenti o nolenti, la cerimonia liturgica sullo stesso piano di «attrazione», di diversivo dalla noia quotidiana. Se poi essa viene diffusa per radio e per televisione, se ne sottrae la particolarità, l'aura e il carattere sacro-festivo conferendole l'ubiquità, il carattere di bene consumabile, di spettacolo che viene in casa, che non invita la partecipazione, ma occupa l'orecchio e l'occhio soltanto.”.

After underlining that traditional values are experiencing a period of decline, Del Noce agrees with Zolla and highlights that

the way to end this decline is that Church would take back “la sua funzione che non è di adeguarsi al mondo, ma di contestarlo”<sup>455</sup>. The religious institution is all focused *on* the world, but as Urs von Balthasar had warned some years before “se dell’uomo moderno si fa la misura di ciò che la parola di Dio deve dire o non dire, evidentemente la religione è finita.”<sup>456</sup> Schuon was just as explicit in pointing out the incompatibility between religion and progressivism, and foreseeing the failure of any tentative to adapt the Tradition to the *saeculum*: “la civitas dei e il progressismo mondano non possono quindi convergere, al contrario di ciò che s’immaginano quanti si sforzano di adattare il messaggio religioso alle illusioni e alle agitazioni profane”<sup>457</sup>. To those who accuse the religious authority of being inadequate to the challenges of modernity, Guénon’s pupil remembered that religion cares of the eternal forces that stir in the human soul, not of worldly and transient matters: “Si rimprovera alla religione d’essere incapace di risolvere “i problemi del nostro tempo” , ma non ci si rende conto, in primo luogo, che la religione ha in vista solo i problemi di sempre...”<sup>458</sup>. Zolla get to the same conclusions: a traditional affiliation to modern Church is not possible anymore, since its Christian message is reduced to “una liquidazione dell’essenza della religiosità accompagnata da un gesto di formale ossequio” towards modernity and *civitas diaboli*. It is an open accusation against the head of the Church, guilty of having allowed the degeneration “di un cattolicesimo adeguato al mondo dell’industria culturale, ridotto a organizzazione di masse, per usare il nuovo gergo, etero dirette” and guilty of leading the

---

455 Spirito U., Del Noce A., *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* op. cit., p. 266.

456 *Ibidem*.

457 F. Schuon, *La trasfigurazione dell’uomo*, op. cit.

458 Id., *L’unità trascendente delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, p. 492.

Church to its sunset. “Per l’eliminazione completa della Chiesa credo che ci vorranno soltanto altri 5 anni” said Zolla in 1964. 459.

## 2.7 The Intellect

*“Amor dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.”*

Baruch Spinoza, *Trattato teologico – politico*

In the first paragraph of *Le potenze dell’anima*, titled *Antropologia dell’uomo infelice e dell’uomo felice*, Zolla disputes the tripartite division in body, soul and reason that is generally accepted by modern individuals. This structure is responsible – he argues – of making individuals passively suffering from the manipulations operated by the cultural industry. This tripartite division of the human faculties is also reduced to something even smaller: the role of the body degenerates into the fetishism of matter, the soul surrenders to sentimentalism, or the degradation of emotions into masks; finally the totalitarian rule of reason imposes itself on both parts. From simple mean aimed at higher goals, reason turns into a goal itself and envelopes man like a shirt of Nessus. The dictatorship of reason, source of secularized and progressive thought, prospers over the other human faculties which are mostly neglected and overshadowed by anti-metaphysical and anti-transcendent thought. This reduces the modern individual to a creature imprisoned in a narrow horizon:

---

459 M. Cecchetti. *Cristina a Babele*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

“Comunemente l’uomo vive in questa trilaterale prigione dove i manipolatori dei tre culti condizionano così rigorosamente i suoi riflessi che la sua interiorità si trasforma in una replica fedele di quel triangolo carcerario.”<sup>460</sup>

Tradition shows to Zolla that the relationships between body, soul and reason are instead mostly harmonic and work thanks to a valuable balance among them. Through his senses and body, man catches:

“le apparenze contingenti, limitate dallo spazio e rimutate dal tempo; e mentre con la ragione le viene classificando secondo le ipotesi generali che meglio le inquadrino, si da poterne disporre tecnicamente, con l’anima o psiche viene provando per quelle stesse contingenze attrazione o repulsione.”<sup>461</sup>

Body, soul and reason “...si nutrono soltanto di parvenze in divenire, di storia” and so they are related with the dimensions of time and space. Yet, Zolla objects that men have an innate faculty that is divorced from time and space. This faculty ensures the balance of other parts and their harmonious coexistence. The principles of logic and coherence on which any reasoning is necessarily based on, or the so-called “primary emotions” arising in each individual: these elements are enough to understand that human faculties can not be reduced to body, soul and reason. There is a primordial faculty which unites individuals of every age and latitude and that allows them to mirror each other and have access to traditional and perennial truths:

“... la ragione, adoperando le mere regole della coerenza, dovrebbe pur concludere che è insensato asserire “Tutto è contingente” (con le varianti: “tutto è nella storia”, “tutto diviene”), perché nel tutto si dovrebbe includere anche questa proposizione che, non potendo essere assoluta né eterna, impone

---

<sup>460</sup> E. Zolla, *Introduzione a Le potenze dell’anima*, Bompiani, Milano, 1968.

<sup>461</sup> *Ivi*, p. 7.

la smentita di se stessa. Inoltre la ragione deve riconoscere di rifarsi a dei principi di coerenza di per sé evidenti, per esempio che una cosa non può essere esistente e inesistente nel contempo. Tali principi o assiomi non sono dimostrabili, essendo la fonte delle dimostrazioni, ma non sono nemmeno irrazionali, perché, se lo fossero, non potrebbero impartire una razionalità di cui sarebbero privi; saranno perciò a dirsi sovrarazionali”<sup>462</sup>

Neglecting this primordial faculty, modern thought claims to inclose the whole sphere of the intelligible within the rational mind, sacrificing the other parts. Rationality has revealed to men its inner despotic nature despotic, already seen by Leopardi - whose authority Zolla recalls - who observed: “Geometrizzare la vita... cosa lagrimevole, impossibile... l'imperio della ragione è quello del dispotismo per mille capi”<sup>463</sup>. The relationship between human faculties is unbalanced in favor of the rational part, which has altered to its advantage the proportions with the others. The fourth human faculty indicated by Zolla has the function of guiding the others, but it appears eclipsed by now. Its absence is strictly connected to the sunset of Tradition and the loss of the center. Modern man has been plunged in a sense of inconsolable loss and so he “ignora la salda felicità, che proviene dal saper porre nel giusto rapporto le varie parti che formano l'uomo”<sup>464</sup>. This fourth part forgotten by modern men is also what in the ancient words of Scholasticism was called “intellect” - *nous* in Ancient Greek, *bodhi* in Sanskrit - the light of reason that, as observed by Dante Alighieri “vien dal sereno e non si turba mai”<sup>465</sup>. The intellect is the light, an authority that is safe and stable because it comes from the Being itself. Spinoza spoke of something not far from the intellect understood as such when,

---

<sup>462</sup> *Ibidem*.

<sup>463</sup> E. Zolla, *Nuovo storicismo*, in *Tempo presente*, anno II, n.ro 9, settembre-ottobre 1957, pp. 799-801.

<sup>464</sup> E. Zolla, *Le potenze dell'anima*, *op. cit.*

<sup>465</sup> Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Paradiso, XIX.

describing the three levels of human knowledge, he placed intuition or the *amor dei intellectualis* at the highest degree. As the intellect described by Zolla, Spinoza's *amor dei intellectualis* is that form of knowledge that allows man to elevate himself above the mere immanence and get closer to the supreme Being, receiving joy from it: "L'amore che va ad una cosa eterna ed infinita" writes Spinoza "ripaga il cuore di una gioia pura, di una gioia libera da qualsiasi tristezza"<sup>466</sup>. However, since modern men do not recognize anything above reason, Guénon observes that they "non concepiscono nemmeno cosa possa essere l'intuizione intellettuale, mentre le dottrine dell'antichità e del Medioevo, anche quando avevano soltanto un carattere filosofico e quindi non potevano riferirsi di fatto a questa intuizione, non per questo ne disconoscevano l'esistenza e la supremazia di fronte a tutte le altre facoltà."<sup>467</sup> From his own point of view, Zolla is convinced that the re-discovery of intellectual intuition can represent a way out of the narrow borders of modern gnoseology. It would allow men to free themselves from the rationalist and immanent cage of modernity and subjectivism and embrace a unitary, over-historical and traditional wisdom. Men will thus get closer to the Being in its highest and purest form. Rationality will be enlightened and balanced again by a firm guide, not ruled anymore by its own lust for power and control:

"Al di sopra della ragione si trova dunque il suo lume, l'intelletto, chiamato anche Sapienza, perché come assaporando (sapere) coglie in modo immediato il suo oggetto; oppure Spirito, cioè atto di respirare, perché sta alla ragione come il respiro agli esseri viventi, commisurato a ciascuno a seconda del suo grado di vitalità. Lo si paragona anche ai raggi del sole che comunicano luce e calore senza però confondersi con gli oggetti che

---

<sup>466</sup> Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*.

<sup>467</sup> R. Guénon, *La crisi del mondo moderno, op. cit.*, p. 65.

lambiscono, perché analogamente proviene dall'essere assoluto e si comunica agli uomini, esseri relativi"468

Through intellect man has access to a numinous source, to the nature of Being itself that is origin and intimate essence of every other entity, the *intellectus primus* or the *primus movens* of Medieval cosmology. Titus Burckhard explains well the meaning of intellect as an individual faculty starting from the definition given to it by Guénon, defined by Zolla as the "last great European metaphysic":

"Non esiste soltanto l'intelletto calcolatore; esiste altresì l'intuizione spirituale, da René Guénon appropriatamente definita "intuition intellectuelle"469, la quale si riferisce alle verità universalmente valide insite nello spirito. Ciò non ha niente a che vedere né con il sentimento né con l'intuizione sostenuta dalla fantasia, che potrebbe permettere ad uno scienziato geniale di stabilire una nuova teoria"470.

The *caveat* by Titus Burckhardt about the difference between the idea of an "intuizione intellettuale" and the modern sense of intuition is absolutely necessary. Burckhardt derives it from Guénon, who had specified that:

"L'intuizione intellettuale, mediante la quale si ottiene la vera conoscenza metafisica, non ha assolutamente nulla da spartire con quell'intuizione di cui parlano certi filosofi contemporanei, "irrazionalisti" e "vitalisti". Questa è di ordine sensibile, anzi addirittura sub-razionale, mentre la prima, procedente dall'intelletto puro, è super-razionale."471

This intellect of supranational nature manifests itself through in a way that is anagogical, similar to that of the ancient wise man

---

468 E. Zolla, *Le potenze dell'anima*, op. cit., pp. 11 – 12.

469 R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1965 (I ed. 1932)

470 T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, op. cit., p. 10.

471 R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, op. cit., p. 64.

that we can find in Plato or in the sacred books. The traditional archetypes are revealed through myths, or as in Jesus Christ's preachings they emerge through parables that to go beyond the letteral aspect as well<sup>472</sup>. The anagoge is not knowable through reason alone, its significance cannot be appreciated through *logos* but only under the light of intellect. The anagogy is "la vita animatrice" of the word, and it "solleva al puro spirito, al divino", elevating the individual to heights where "la lettera appare come un divino gioco"<sup>473</sup>. He who embraces the anagogy:

"gode di ineffabili incontri. Non ne redige schede, non fa riscontri anagrafici, ma individua un racconto che sia perfettamente adeguato al suo incontro. E' scrupolosamente esatto, proprio perché non accumula notizie, fatti da far quadrare. Porge il mito, e chi ne vuole usufruire, lo riponga nella mente, lo contempli."<sup>474</sup>

Extensive parts of Zolla's body of work are focused on the sacred knowledge, on myths and traditional rites and aim to communicate directly to the intellect of the reader, evading the thinking self. He favours the references to a traditional symbolism rather than using common and ever-changing language, that instead would rise from a purely rational discourse. The anagogy is essential to access the traditional knowledge because, as Zolla often reiterates, the spiritual and divine truths are esoteric and then situated above both words and even metaphors. Those perennial truths belong to the Being in its purest form, which is the root of every other entity and therefore it can only be postulated. Overturning the Cartesian syllogism "sum ergo cogito": rational thinking descends from the metaphysic origin of man, from its participation to the perfect

---

<sup>472</sup> Cfr. Anagogia, in AA.VV. *Dizionario di filosofia*, Treccani, Roma, 2009.

<sup>473</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., pp. 30-31.

<sup>474</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, op. cit., p. 126.



nature of Being, which is revealed to man through the intellect and not through reason. Zolla prefers the anagogical method also because it ascends from the sensible to the untouchable, from the particular to the universal, from fragmentation to restoring the unity of Being. The intellect is then free from the tyranny of the modern world and the oppression of its cultural industry:

“L’immaginazione anagogica è oggi ignota, eppure nell’immaginazione tutto è radicato. Chi non sappia usare le immagini secondo anagogia è alla mercé di chi gliele fabbrica, un fantoccio nelle mani del burattinaio”<sup>475</sup>

The path to Tradition indicated by Zolla has the nature of a true initiation. He who embraces the traditional knowledge experiences a transformation: not only does he reach the perennial truths, but he also acquires a different perception of himself and of reality, since he who let himself being guided by the intellect finally learn the actual hierarchy of entities, according to their distance from the Being. Therefore he understands his own position in the whole universe. As written by Herve Cavallera: “A differenza della socializzazione, l’iniziazione comporta, come diceva Mircea Eliade, una mutazione ontologica del regime esistenziale. Attraverso i riti della socializzazione (si pensi alla scolarizzazione) il soggetto cresce, matura, si sviluppa gradualmente. Con l’iniziazione c’è un mutamento ontologico. Non si è più quello di prima. [...] L’ingresso nella conoscenza prodotta dall’iniziazione implica il cambiamento nel senso che ciò che si percepisce modifica definitivamente il percipiente in quanto non solo si manifesta nella sua verità ma, al tempo stesso, disvela il percipiente per quello che è.”<sup>476</sup> This initiation has nothing to do with the social dimension and it is rather a process of individual and interior

---

<sup>475</sup> Cfr. E. Zolla, *Gli usi dell’immaginazione e il declino dell’Occidente*, Airez, Montepulciano, 2010.

<sup>476</sup> Cfr. H. Cavallera, *Elemire Zolla. La luce delle idee, op. cit.*

liberation, because as Zolla reminds us: "l'Assoluto si scopre nell'interiorità e lo smarrisce chi lo cerchi nel mondo esteriore". In his wise discourse, the inner self represents the golden place where it is possible to recognise the perennial truths beyond every sensible outward look and to hide from cultural industry's aggression, because it is "il centro più intimo dell'esistenza, dove si è se stessi e si gioca con le immagini infinite che trascorrono nella fantasia, si riflette e talvolta perfino si medita."<sup>477</sup> The internal dimension is therefore the centre of Zolla's reflection. His teaching are directed to the man and only undirectly to society: the unveiling of perennial truths is a personal goal. Although Tradition can penetrate a civilization and traditional authorities can be in power, as in the centuries dominated by the civilization of comment, the access to traditional wisdom remains an experience mostly individual and inscrutable. Zolla wrote in a brilliant essay on *Moby Dick* that

"La ricerca della verità come scoperta": "vuole che si sia soli dinanzi al mondo, l'illuminazione non è collettiva, per sua natura. Bisogna abbandonare ogni concetto noto, bisogna ignorare ogni conoscenza morta per trovare ciò che vive e dà vita. Bisogna che si muoia per rinascere [...]."<sup>478</sup>

This initiation is also a brave act of rebellion against modernity, a journey to reconquest the Tradition and to rediscover it inside oneself through the intellect, recognizing that it lives *in interiore homine*:

"Ogni vita comporta un'invisibile interiorità, che ne è la sostanza. Per coglierla, occorre un aggiramento delle apparenze sensibili, un balzo controcorrente, quale fa il salmone, simbolo vivente della conoscenza nelle scritture norrene. L'aggiramento, il salto porta dal piano dei partecipi passati a quello dei presenti: dalla

---

<sup>477</sup> E. Zolla, *Lo stupore infantile*, op. cit. p. 27.

<sup>478</sup> E. Zolla, *Melville e l'abbandono dello zodiaco*, in *Paragone*, 128 – 1960.

natura naturata alla naturante, dall'esperienza vissuta alla creazione vivente" 479.

Traditional knowledge has inner roots since every man, as a being, spread from the Being in its highest form. Zolla invites us to recognise this primitive truth, that everything is part of a superior entità. Thence, being wise, first of all, means to recognise "a ogni oggetto una posizione gerarchica, rispetto a ogni altro nella misura in cui additi al Principio, intuendo i principi assoluti giunge dalle verità alla verità, dalle cose buone alla bontà". 480 This initiation path to which he invites the modern man leads to:

"comunione con il proprio sé più intimo, che coincide con la verità suprema, e che la ragione non può afferrare, perché gioca soltanto con opposti e contrari, allestendo contrapposizioni dispiegate nel tempo e nello spazio" 481.

As it has been sharply written, one of the greatest achievement of Zolla's teachings is indeed that of bringing back the attention on the bond between man and Tradition:

"The necessity to bring a hermeneutics of spirit, that is, an understanding of the humans' intellectual abilities to directly know reality, into the understanding of Tradition" 482

---

479 E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, Marsilio, Venezia 2003, p. 154

480 E. Zolla, *Le potenze dell'anima, op.cit.*, p. 13.

481 E. Zolla, *Le tre vie*, Adelphi, Milano, 2002, p. 51.

482 AA. VV., *Labirinti della mente, visioni del mondo, op cit.*, p. 95.

## 2.8. Tradition, archetypes and symbols

*“Chi mai volesse parlare ad altri, pur nella lingua degli Angeli,  
provverebbe l’indigenza delle parole, tremerebbe per aver pensato in tanta  
piccolezza il Sacro; ogni parola è peccato, tremante la bocca si suggella  
rivelare quel che s’era veduto e sentito e provato, nella sacra notte,  
vietava – una legge,  
perché non fosse trascinato nel fango – il Sacro, ma salvato nella sola –  
memoria;  
perché non divenisse trastullo e merce di sofista”*  
Hegel, *Eleusis*

The concept of "Tradition" has naturally emerged from the description of Zolla's anthropology, but its importance is such that it deserves specific attention. It should be clear by now that "Tradition" is not only what the etymological root of the word would suggest and that is generally accepted by common sense, *i.e.* from *tradere*, the set of values and norms, customs and traditions that are passed on through the generations. Our aim is not that of giving a definition to it - Zolla never felt the need to do so – and therefore we prefer to quote the words of Grazia Marchianò according to which Tradition, as intended by Zolla, can be defined as:

*“un insieme di conoscenze, di simboli presenti in ogni popolo e in ogni tempo, nel sogno e nella veglia dell'uomo. Solo grazie a essa si può vincere i limiti dello spazio e del tempo e si può giudicare la storia, la quale altro non è che un affiorare o un celarsi della Tradizione. Essa è l'unico punto d'appoggio per chi*

voglia sottrarsi al progresso verso l'inquinamento totale o la pianificazione totalitaria" 483.

This description has undoubtedly the merit to summarize in a few lines the many meanings associated with traditional knowledge, according to the idea of Zolla and that, in this chapter, we pledge to deepen. Zolla repeatedly focuses on the meaning of "Tradition" and gives it explicit account on many occasions. In one of these, he defines the Tradition like:

"trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque di una gerarchia tra gli esseri relativi e storici fondata sul loro grado di distanza da quel punto o unità." 484

Similarly to a master speaking to his pupil, he assures the reader that "nulla può accadere di male se *col cuore della mente*" he will follow "in vortice la massa delle immagini" 485, thus being guided through the multiform senselessness of contingency by the light of Tradition. He who is able to recognize the signs of Tradition through the intellect, will approach the origin and essence of Being. These signs may not be understood from individuals who live in a *civiltà della critica* since quite possibly these men have expunged from their cognitive horizon metaphysics and contemplation. In order to be able to decrypt and interpret the signs of tradition, men need a vast knowledge that embraces centuries and latitudes, and also a inner desire to break free from the prison of modernity. The traditional knowledge reveals itself to the one who:

"ignori ogni barriera dell'interesse sociale o personale, che si estenda liberamente al di là di dove leggi o consuetudini, istinti

---

483 E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 611.

484 E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op.cit., pp. 133-134.

485 E. Zolla, *Storia del fantasticare*, Bompiani, Milano, 1964, p.11.

conservatori o rivoluzionari sbarrino il cammino; si suole bisbigliarlo perciò all'orecchio"486.

Traditional knowledge can be found beyond the universe of signifiers, which camouflage it under changing appearances. Being inherently esoteric, Tradition is revealed below the surface and through images, anagogic and metaphors. As a supra-rational knowledge, it does not know geographical and temporal boundaries. In a particularly successful and vivid passage, Zolla compares the sensitive and transient world to a field full of pitfalls, to the net of Montale or Junger, where the bird ends up trapped as victim, a metaphor for the individual who has lost his centre. The net consists of the contingencies that the wise man has to discard "per cercare l'attuante, l'animante", to look for what is hidden in time and leads to the primordial nature of each entity:

"Per coglierla" – la Tradizione – "occorre un aggiramento delle apparenze sensibili, un salto controcorrente, quale fa il salmone, il simbolo vivente della conoscenza esoterica nelle Scritture norrene. [...] A uno sguardo esoterico il mondo animato, vissuto, attuato, morale o immorale si mostra come un enorme campo di trappole, un immenso paretaio brulicante di vittime, che si rallegrano delle esche o si divincolano nelle panie. Lo sguardo esoterico lo aggira, salta aldilà per cercare l'attuante, l'animante: stando alla metafora del paretaio, cerca il capanno dell'uccellatore (come quello descritto con poetica e allegorica esattezza da Ernst Junger in *Aug Marmorklippen*)"487

---

486 E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 471.

487 E. Zolla, *Esoterismo e fede*. "Di uccelli presi dal ròccolo/quasi note su pentagramma/ne ho tratteggiate non poche/col carboncino/e non ne ho mai dedotte conclusioni/subliminari./Il paretaio è costituzionale,/non è subacqueo, né abissale né/può svelare alcunché di sostanziale./Il paretaio ce lo portiamo addosso/come una spolverina. E' invisibile/e non mai rammendabile perché non si cuce./Il problema di uscirne non si pone/che dobbiamo restarci fu deciso da altri." Cfr. E. Montale, *Quaderno di quattro anni*, 3 ed., Mondadori, Milano, 1978.

Only after having recognised the esoteric symbols, Tradition “incomincia a brillare” through its archetypes, in other words it unveils and began talking to us “soltanto quando il discorso viene sentito come un velo che copre e perciò indica sì, ma celando”<sup>488</sup>. “Tradition” - argues Zolla - share the same etymological root of “betrayal”. At a closer look - he continues - this is not surprising, since Tradition consists of a set of hidden truth that are to be revealed, or not, depending on whether we stand *ex parte populi* or *ex parte principii*. The knowledge of Tradition presupposes then a betrayal, the violation of a secret, the removal of a veil. The concept was well known to the scholastic philosophy, the traditional knowledge that has nourished for centuries the *civiltà del commento*. In the words of Roger Bacon it sounds like this: “Il motivo di tenere oscure al volgo le cose segrete fu presso tutti i sapienti il fatto che il volgo deride coloro che sanno e trascura i segreti della sapienza e non sa usare di cose altissime, e se alcunché di magnifico viene per caso a sua conoscenza, lo perverte e ne abusa in danno molteplice e delle singole persone e della comunità. E perciò insano è colui che scrive alcunché di segreto, a meno che non lo scriva in modo che stia celato al volgo e possa solo a gran pena esser compreso dai sapienti”<sup>489</sup>. When traditional knowledge is revealed, its secrets get exposed in evidence, an image that gives the title to one of Zolla's mature works *Verità segrete esposte in evidenza*. The scholar brings Tradition to light because never Tradition openly and clearly shows up, but it is always passed down into the forms of archetypes and symbols, recognizable and accessible to those who contemplate them through the intellect, quiet and free from worldly worries. This idea of Tradition as a hidden knowledge appears even ageless to Zolla. In fact, Heraclitus stated about

---

488 E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, p. 137. Cfr. E. Junger, *Sulle scogliere di marmo*, introduction by Q. Principe, Guanda, Parma, 2002.

489 R. Bacone, *I segreti dell'arte e della natura e confutazione della magia*, Spartaco Giovene, Milano 1945, pp. 52-53.

Apollo that: "Il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna"<sup>490</sup>.

Zolla reminds us that the same Greek word *aletheia*, that we translate as truth, has an etymological root that proves what it has been just said. The ancient greek word hinted at the opposition between truth and appearance, meaning that the first is somehow beyond the ambiguity of the word. The truth is not enlightened and it is something that has to be unveiled, as underlined by the philosopher of Ephesus, according to whom "la natura delle cose ama celarsi" (*[he] phy`sis ... kry`ptesthai philèi*). After all through the word *Aletheia*, that has its origin in *lanthano* - "to cover" plus alpha privative - the Greeks thought of something that is taken away from the Lethe, the river of oblivion. It is not by chance that Heidegger, in his study on truth, suggested the word *unverborgenheit*, or unveiling, as the proper translation of *aletheia*, explaining that the veil has to be taken away from things if truth has to be discovered<sup>491</sup>. What is implicit in this explanation is the existence of a hidden order of the universe and a unifying principle that is one with the Being. The task of philosophy is to unveil the perennial and traditional truth, something that is ageless and hidden *in interiore homine*, and through this reaching the:

"radice di quasi ogni stato o atto umano, vivi essendo piuttosto i morti che non coloro nei quali scorre il loro sangue, facilmente illusi di inventare ciò che è pura reviviscenza..."<sup>492</sup>

In the different shapes and of history, modern man can recognise the *fil rouge* of Tradition that unifies centuries and latitudes,

---

490 L. Anzalone, G. Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Edizioni Dedalo, Bari, 1984.

491 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.

492 E. Zolla, *Che cos'è la tradizione, op.cit.*, p. 133.



revealing itself through ageless and eternal archetypes<sup>493</sup>. The concept of Archetype has a capital importance in Zolla's thought. It appears many times in his dense pages and Zolla wrote a whole monograph on it. He defined it as:

“Arché vuol dire origine e “tipo” viene dal greco *typtein* = battere, coniare. Quindi “archetipo” è la forma impressa sulla materia delle cose come un sigillo. [...]. Per capire la forma specifica, il tipo, bisogna risalire all’archetipo che l’ha tipizzata. E vuol sapere qual è l’archetipo del viaggio? Ma è l’esodo, l’egira. Quando ci si muove viaggiando sulla terra l’archetipo è il pellegrinaggio, e l’archetipo del pellegrinaggio è l’estasi”<sup>494</sup>

The archetype “è ciò che aduna in un insieme una pluralità di oggetti, coordinandoli a certi sentimenti e pensieri”<sup>495</sup> a nucleus of primordial meanings that inhabit history in different and ever-changing guises. Zolla is sure that man can't do without archetypes, a series of traditional axioms that derive from Being itself their absolute perfection. The archetype is almost always traceable in myths, that are “linguaggio universale”<sup>496</sup> with whom perennial truths are translated into timeless events. Indeed, biblical wisdom is made of archetypes that unveil perennial truths to the intellect, often in the anagogical form of parables and myths. In this sense, the myth is an eternal return to the origin of all knowledge, it is *eternal present*. Cain did not kill Abel one time only, but he has been killing him forever: this archetype reveals that the presence of the evil in the world is not amendable and that it is inseparable from that of good. Inviting us to seek the traditional archetypes in myths, Zolla asserts that

---

<sup>493</sup> Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Torino, 1966; C. G. Jung, *Psicologia e religione*, trad. it. di Bruno Veneziani, Edizioni di Comunità, Milano, 1962; J. Ries, *Le costanti del sacro. Mito e rito*, Jaca Book, Milano, 2008.)

<sup>494</sup> E. Zolla, *Taccuini preparatori ad Archetipi*, Venezia, Marsilio, 1988.

<sup>495</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op. cit., p. 76.

<sup>496</sup> E. Zolla, *Il mito? Un vortice che tutto travolge*, 14 maggio 1998.

perennial truths are not necessarily expressed in philosophical or academic works. Indeed, the *logos* is not sufficient to convey an esoteric and over-rational knowledge, which is instead more akin to the *mythos* that pertains to the intellect. It is no coincidence that the eternal truths are often unveiled in folk traditions, in the rites and religious liturgies that refer to a transcendent dimension and aim to arouse an inner effect that bypasses the rational mind of the recipient – often poorly educated – to get directly to the intellect. In short, myths and traditional liturgies from folk traditions often show the principles of the perennial philosophy:

“In molte tradizioni è di prammatica esporre gli archetipi supremi in forma domestica, dimessa, puerile. Perciò l’ europeo non capì la profondità delle favole che si raccontavano fra le tribù d’Africa e d’America, soltanto ora svelate per quel che sono, sistemi metafisici e cosmogonici.”<sup>497</sup>

---

<sup>497</sup> E. Zolla, *Pinocchio e gli archetipi*, in *Conoscenza religiosa, op. cit.*.

## 2.9 Syncretism

*“Non appena ci si avvede che la percezione della distanza è amministrata dalle norme dell’ottica mentale e che ciò vale nondimeno nei riguardi delle filosofie e delle fedi, la via è aperta a scorgere nei sistemi di pensiero e nelle religioni attecchite in ogni civiltà della terra, altrettanti e individuali veicoli di una verità originaria, universalmente comune”.*

Grazia Marchianò

Tradition is one but it also polymorphic: its archetypes are hidden under various names and shapes throughout history. The contradiction between the unity and the plurality of Tradition is only superficial, as Schuon pointed out “Il saggio vede la semplicità nella complessità e attraverso di essa, percepisce ugualmente l’unità nella molteplicità, che è solo una ripetizione e uno spostamento”<sup>498</sup>. The plurality of Tradition emerges through different symbols and language, that inhabit the esoteric dimension of a unitarian and ageless knowledge. Even though Tradition is present in different times and places under different shapes, its identity remains over-historical:

“Il tempo quale è noto per lo più e dai più così si trascende (Origene dirà che l’inizio, *bereshith*, non è secondo il tempo) e appare ciò che il tempo comune guasta misurando e frammentando. Appare ciò che quel tempo presuppone: si partecipa dell’essere perfettissimo. Si partecipa dell’essere, cioè dell’infinitivo che è, non fu, non sarà, ma forma la condizione di ciò che è, fu e sarà.”<sup>499</sup>

---

498 F. Schuon, *L’uomo e la certezza*, op.cit..

499 E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 33.

Traditional knowledge is present “in ogni popolo e in ogni tempo, nel sogno e nella veglia dell’uomo” and when men embrace it, they find themselves standing on a ivory tower above the transient aspects of life, in a state of quiet that is “fuori dalla dominazione satanica”<sup>500</sup>. This is quite hard to reach for the men who belong to modernity and are bound to its idols, prisoners of their rationalist and subjectivist self. Tradition shows itself to:

“coloro che non abbiano chiuso l’uomo nella prigione dei sensi, dei sentimenti e dei raziocini, ma hanno riconosciuto un’intuizione intellettuale di verità sottratta al tempo e allo spazio”<sup>501</sup>.

Devoted to the historicist dogma, modern man believes that the existence itself of different morals, customs and laws is the proof of the *veritas filias temporis et loci* and at the same time, that it shows the non-existence of a over-historical Tradition common to all human civilizations. The question was specifically addressed during the already quoted conference *I valori permanenti del divenire storico*, held at the Istituto Accademico di Roma. Among the several contributions made by high-profile international scholars, Luigi Pareyson stated his position very clearly and it is mostly similar to Zolla's:

“Il problema non è dunque di distinguere nella storia ciò che sarebbe permanente in quanto valore sovrastorico da ciò che come fatto storico sarebbe soltanto temporale: nella storia *tutto* è egualmente storico e temporale. Il problema è invece di riconoscere nella storia la presenza dell’essere, e quindi di distinguere – in ciò ch’è *tutto egualmente* storico ed espressivo del proprio tempo – fra ciò ch’è *solamente* storico ed espressivo e ciò ch’è *anche* ontologico e rivelativo, fra ciò la cui natura e il cui valore si esauriscono nella storicità, e ciò la cui storicità è apertura e tramite all’essere, e quindi sua sede e apparizione [...] Non ci

---

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>501</sup> *Ivi*, p. 243.

può essere presenza dell'essere che non sia storicamente configurata, né l'essere ha altro modo di apparire o altro luogo in cui risiedere che le forme storiche; e in esse risiede la sua inesauribilità, cioè per un verso con una presenza che fa di esse l'unico suo modo di apparire, e per l'altro verso con una ulteriorità che non permette a nessuna di esse di contenerlo in modo esclusivo [...] La tradizione (...) non si limita ad essere la trasmissione d'un risultato storico, ma è fondamentalmente ascolto dell'essere, cioè è dialogo col passato solo in quanto è richiamo all'origine; e traversa i secoli non perché sia collocata nel tempo, ma perché è inserita nel cuore stesso dell'avvento temporale dell'essere. La tradizione ha insomma un carattere essenzialmente originario e ontologico. (...) Nella tradizione l'elemento determinante è dunque il richiamo all'origine e il recupero della dimensione ontologica del tempo, come del resto appare dal fatto che le grandi tradizioni amano attribuire un carattere mitico ai propri inizi e un carattere esoterico ai propri tramiti. [...] *La tradizione è l'opposto della rivoluzione non perché non le contrapponga che la conservazione, ma proprio perché la rigenerazione ch'essa richiede è di tutt'altra natura di quella propugnata dalla rivoluzione, avendo un carattere originario e ontologico mentre quest'ultima ha solo un carattere secondario e temporale*"<sup>502</sup>

Just like Zolla, Pareyson urges the recovery of both the ontological and the traditional dimensions, in place of the temporal one where the forms of Tradition "*le forme storicamente configurate della Tradizione*" are located. The modern rejection of Tradition descends from the historicist conception of *veritas filia temporis*, as well as the idea of a substantial inconsistency of a unitary metaphysics. Augusto Del Noce observed on that:

"L'eredità che la filosofia della storia dell'Ottocento ci ha lasciato è l'idea della svolta antropologica, cioè l'interpretazione del processo storico della filosofia come orientato verso la radicale

---

<sup>502</sup> L. Pareyson, *I valori permanenti nel divenire storico*, op.cit., pp. 20-25.

negazione di verità soprastoriche, o, il che è lo stesso, l'idea della impossibilità di interpretare il processo generale della storia se non attraverso categorie elaborate da filosofie immanentistiche.”<sup>503</sup>

Michele Sciacca traces back the historicist and relativist drift of western thought to Giordano Bruno and precisely to one of the many aspect that are tangled in his vast and complex work. During the same conference, in fact, Sciacca stated that *Veritas filia temporis*<sup>504</sup> represent the:

“prima formulazione dello storicismo, nelle sue svariate forme, in contraddizione con il Giordano Bruno filosofo dell'eroico furore o del pazzo amore dell'uomo per l'infinito divino, che conduce “alla negazione dei valori o alla loro caduta a livello dei fatti, eventi storici non più valutabili; ed è questo l'esito di uno storicismo coerente. Una tappa significativa e “clamorosa” di questo scadimento è l'Illuminismo, che sostituisce alla ricerca della verità quella dell'utile e all'essere i fatti.”<sup>505</sup>

The Enlightenment stands as the foundation of modernity and of its authoritarian nature, according to Zolla and to other authors such as the Frankfurters. It was: “l'inizio dell'oscurantismo poiché nega (i valori) che non sa vedere: il valore della verità, della filosofia, della metafisica, della religione”<sup>506</sup>. This is also the position of Zolla, according to whom:

“La filosofia illuministica dal canto suo sbarazza dalle menti l'idea che esista un'anima del mondo. Il mondo è un meccanismo, simile a una delle nuove fabbriche. L'uomo stesso è un

---

<sup>503</sup> A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 41.

<sup>504</sup> G. Bruno, *De Immenso* (Vi, 19; Op. lat. I, 2, 229)

Cfr. G. Gentile, *Veritas filias temporis*, *Postilla bruniana*, in Id. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920, pp. 65-86.

<sup>505</sup> M. Sciacca, *I valori permanenti nel divenire storico*, *op.cit.*, p. 32.

<sup>506</sup> L. Pareyson, *I valori permanenti nel divenire storico*, *op.cit.*, p. 31.

meccanismo, anche se la sua complicazione non ne consente, per il momento, la riproducibilità in vitro. Queste idee rimbalzavano dal mondo delle merci in serie. Alla realtà era strappata la sua aura.”<sup>507</sup>

The denial of perennial and over-historical truths - argues Zolla - has generated a common mistake on the path of initiation to the traditional knowledge, that of confusing the signifier with the signified and ignore that - as stated by perennialism - languages, signs and myths are nothing but codifications - different folk "traditions" according to the common sense - of a unitary and primordial Tradition. However, since:

“si accesero i lumi [...] è negato ammettere che un uomo sia immerso in una tradizione, poiché di fatto egli è posto oggettivamente nella posizione di chi può scegliere fra una tradizione e un'altra, o nessuna; quale che sia la sua scelta non può invocare l'attenuante dell'ingenuità, di chi è ciecamente calato e fuso in una tradizione” .<sup>508</sup>

Comparative ethics comes from the inability to see that unity and multiplicity coexist in traditional wisdom and in fact it is strictly connected to the *civiltà della critica*. It reappears as a field of study every time that the pendulum of history moves away from the *civiltà del commento*. It can be traced “fin dai Dissoi logoi del 450 a.C.” and of course among the “armi proprie dell'illuminismo”. The comparison between different traditions is deceiving. Men focus on the appearance and ignore the truth hidden behind it. According to Zolla, comparative studies divert men from recognising traditional knowledge, which is polyphonic and at the same unitary, pushing him towards sadism. As we read in *Che cos'è la Tradizione*:

---

<sup>507</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza, op.cit.*, pp. 38 – 39.

<sup>508</sup> E. Zolla, *L'eclissi dell'intellettuale, op.cit.*, p. 35.

“le norme variano con i confini, sono alla mercé della mutevolezza, della fortuna, sottomesse dunque al dio dei mutamenti, degli smerci, all’impredibile Ermete. Nel Settecento questo gioco comparativo fu svolto con maliziosa soavità, si contrappose con Diderot il buon selvaggio libertino e la sua morale arcadica a quella civile dura e repressiva, poi si giunse, come vuole la dialettica dell’illuminismo, alla dissoluzione d’ogni moralità, ed il conte Radicati di Passerano esaltò il suicidio, il marchese de Sade a furia di paragoni etnologici celebrò la perversione sanguinaria e furibonda fine a se stessa. Imboccata la strada della comparazione fra le tradizioni, non ci si ferma prima del traguardo sadico, ma, come il girondino crede di scongiurare l’avvento dei fatali giacobini, così il seguace idillico del Diderot del nuovo *Voyage de Bougainville* è convinto di poter evitare le “esagerazioni” sadiche dei suoi principi. (...) La morale comparata è l’inizio del sadismo”<sup>509</sup>

Zolla admits the existence of many traditions, which are also the subjects of his studies. A tireless traveller, he was always in search of traditional archetypes hidden in the civilizations that have succeeded one another in history at every latitude. He sought the primordial truth, a unified tradition whose ultimate content, spread throughout centuries and latitudes, is declined differently according to the various religions and philosophies. Shamanic experiences, esoteric and initiatory rites do not belong to a single culture or epoch, but together they reveal - hidden or exhibited in evidence - the unity of the perennial philosophy, holding the ultimate meaning of the pure and uncorrupted Being. The perennial philosophy:

“rappresenta, da un punto di vista cattolico, una visione ecumenica, non basata cioè sui contrasti e sullo scontro, ma che cerca di conciliare varie dottrine filosofiche. Quando si abbraccia

---

<sup>509</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 167.



un pensiero come quello del Tao o della Filosofia perenne, si eliminano le tensioni.”<sup>510</sup>.

Zolla defines metaphysics as a unitary, common source of knowledge for all the people of Earth, equally partakers of Tradition. The study of past cultures and civilizations of the East - where the eclipse of the Tradition has not yet been consumed - helps him to definitively discover the existence of a knowledge that binds individuals together and perpetuate the presence of the Being within human societies. The syncretic approach is the only one able to grasp this coexistence of different traditions and meanings that cannot be merged into one final shape - hence the difficulty of definitions - because the Tradition - it is worth repeating - can not be expressed completely through the *logos*. All traditions are partakers of a great unified metaphysics and no one can be considered more authentic than the others. Tradition, in fact, does not have a form of its own and it is visible and observable only “entro i *limiti d’ogni attuazione, cioè di ogni forma*”. It is expressed through an unbroken chain of facts and acts that have to deal with the finitude of the human nature:

“Molte tradizioni affermano di esaurire la Tradizione. Si paragoneranno dunque al numero trans-finito, il quale si definisce come tale che la sua minima espressione contiene tutta la serie dei numeri finiti? Oppure non sarà a dirsi che immaginare una scelta fra Tradizioni è già aver smarrito l’incarnazione predestinata della Tradizione? L’idea dell’essere perfettissimo non implica la Rivelazione primordiale o primitiva, dalla quale promanano tutte le tradizioni storicamente note? E non vengono di qui le coincidenze fra l’una e l’altra, le ricorrenze degli archetipi tradizionali, talché i Padri parlano del cristianesimo precristiano e della cristianità come corona alla rivelazione primitiva? Se si definisce la Tradizione come l’insieme degli atti onde si trasmettono i mezzi adatti a propiziare l’intuito

---

<sup>510</sup> E. Zolla, *In piazza contro Confucio*, La Stampa, 31 maggio 1999

dell'essere perfettissimo, quali Scritture e commenti, riti, modi di orazione e precetti morali [...], allora tutte le tradizioni, di qualsiasi oggetto, si pongono nella prospettiva di quella misura eterna"511.

Zolla explains that the syncretic man:

"...tutt'attorno a sé ravvisa lo spettacolo comico e tragico di significanti differenti che designano un unico significato o di un solo significante che comprende significati opposti. Mai un'idea o una fede è circoscritta da significanti: uguali professioni di fede in un unico dogma celano esperienze interiori opposte; un'identica esperienza interiore si può trovare espressa in dogmi opposti"512

In order to prove the syncretic identity of Tradition, Zolla points out that sacred books, although being often the result of a collective work drafted through centuries, shine because of their overall coherence and homogeneity. This could be possible because those different contributions are all the revelation of a common Tradition to individuals and communities willing to accept them. The sacred books are the proof that all men share the same origin and essence, that they are all tied to a higher knowledge that emanates from the Being itself. After having acknowledged "la dimostrazione dell'improbabilità d'una stesura unitaria e ad opera di un solo autore, argomenti evidentemente suggestivi per le masse...", this should "far trasecolare dinanzi al miracolo che implicitamente asseriscono, di una formazione pressoché casuale di opere inimitabilmente organiche"513. The question about which tradition is the true one among the many, has little or no sense at all, as well as the many antinomies of modernity. The modern man stands among the various traditions "al modo d'un indeciso tra abiti diversi"514 and ignores that:

---

511 E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 135.

512 E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, op.cit., pp. 9-10.

513 E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 77.

514 *Ivi*, p. 175.

“...se una fede è invero un indumento (la metafora è anche di San Paolo, che parla di indossare il Cristo), sarà assai simile alla camicia di Nesso, brucerà l'incauto che l'abbia fatuamente trascelta. Se taluno rivolge in spirito di così frivola curiosità la domanda: “Quale è dunque la religione e la morale vera?” gli si risponderà che vera è quella capace di trasformarlo levandogli la tentazione di proporre tali enigmi. Una risposta sensata si può dare soltanto ad una interrogazione legittima ed un quesito, nella misura in cui è ben formulato, è già la propria risposta. Chi ha potestà di porre le domande è più potente di chi abbia la funzione di fornire le risposte. Un quesito come quello intorno alla pluralità o unicità delle religioni e delle morali è un atto di sopraffazione dell'indifferente o del collezionista, quando non del nemico d'ogni verità religiosa”<sup>515</sup>

The idea of *choosing* a tradition among the many has arisen with modernity. It is a consequence of the the loss of the centre that forces the individual to pick up a point of reference among the different, fragmentary and partial opinions. The apparent contrast between all different traditions plunges modern individual into despair, because whatever his choice would be, no tradition could satisfy his need for unity and infinity that transcends the human nature. Only by embracing the traditional knowledge in its entirety, only accepting the revelation of a unitary metaphysics, the burden of choosing a specific tradition rather than the others shows its senselessness:

“Per chi adotti una filosofia sincretica, il contrasto fra illuminismo e romanticismo è uno spiacevole ricordo, l'avanguardia un incubo d'infanzia da scordare senza perdere un attimo di tempo. Dell'illuminista egli ha il cosmopolitismo, del romantico il radicamento, ma per lui la cosmopoli è l'ordine che lega l'Unità al molteplice secondo i gradi distinti dell'essere e che ogni planimetria tradizionale di città riflette, e la sua radice è la fonte

---

<sup>515</sup> *Ibidem.*

di ogni radicamento, la causa di ogni sacralità. Non è servo d'un futuro illuministico né d'un passato romantico, se quello gli fornisce la semplice materia e questo soltanto una galleria di forme possibili ed egli aspetta la congiunzione dall'imprevedibilità del presente. Gli arride ciò che invano il romantico cercava, la metamorfosi, che gli restituisce ciò che lo trascende. La conoscenza è profferta, basta accoglierla, direbbe un illuminista, senza superstiziose paure: ci sono soltanto le catene dei padri da perdere"<sup>516</sup>

Drawing from history the proof of a polyphonic and unitary Tradition, Zolla traces back the origin of syncretism in the ancient classical world, in Greek and Latin civilizations. Particularly in the ancient Rome, the cultural synthesis was a valuable political and cultural virtue, as witnessed still today by the magnificence of the Pantheon. Centuries later – Zolla continues – it was Erasmus who:

“la estrasse da Plutarco, per il quale aveva tutt'altra accezione, ma essa entrò nell'uso generale soltanto col Barocco tedesco, e fu sin dall'inizio una contumelia. [...] La parola “sincretista” fu applicata alla filosofia conciliativa dei grandi Imperi dell'antichità, di Ciro, degli Antonini, sotto i quali ciò che non figurasse nel pantheon imperiale era trascurabile, provinciale. Come contro quella sintesi imperiale aveva combattuto il Cristianesimo emergente, così le chiese protestanti ricomparvero contro la sua ricomparsa, a furia di sinodi e di definizioni ferree, murandosi nella loro inflessibile identità. [...]”

Zolla shapes the long history of the word and of the concept of syncretism:

“un concetto svolto fino ai suoi ultimi punti nella scuola di Careggi, a opera di Marsilio Ficino, esteso quindi da Pico della Mirandola. Il Bruno ne partiva, lo illustrava. La diffusione delle

---

<sup>516</sup> *Ivi*, pp. 67 – 68.

opere del Ficino in Europa segna l'estensione del concetto. Leibniz ne è un corifeo. Stranamente nel secolo XIX si tace di questa certezza, non si osa svilupparla. Sarà un evento che qualcuno ha stoltamente disprezzato a riaffermare l'antica verità di Careggi, l'esposizione colombiana di Chicago nel 1893, dove fu convocato il Parlamento delle religioni. Lì espose la filosofia sincretista cinese l'inviato imperiale, in una prosa che mi commuove. [...] Aggiungo: parteciparono a quel Parlamento i rappresentanti della Chiesa cattolica romana. Soltanto con l'ecumenismo dell'ultimo concilio quel seme si sarebbe espanso. Il nocciolo più duro della ferrea identità religiosa, il cattolicesimo, accettava di fatto con l'ecumenismo l'unico suo significato possibile, il sincretismo, che già aveva pervaso l'arte rinascimentale e le stesse decorazioni del Vaticano"517

Syncretism has been constantly opposed by the Church. Accused of being a source of corruption of its orthodoxy and authority, syncretism first spread in the ancient city of Alexandria, where different thoughts entangled with each other:

"dove affluiscono l'insegnamento greco, egizio, assiro, caldeo, ebraico, druidico, lo sciamanesimo della Battria, il magismo persiano, il ginno sufismo indù, come elencano Clemente d'Alessandria, Cirillo d'Alessandria e Diogene Laerzio..."518

The wonders of syncretism shine around us even today in philosophical and literary works as well as in artworks. This is the case of the famous Bernini's fountain in Piazza Navona - repeatedly described by Zolla in his works - or of Wagner's Parzifal:

"un esempio di filosofia sincretista perché è nato come reazione a un progetto anteriore che era di scrivere un'opera buddhista, avvalendosi di una leggenda buddhista di cui aveva parlato a

---

517 E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante, op.cit.*, p. 80.

518 E. Zolla, *Filosofia perenne, op.cit.*, p. 18

lungo con Mathilde Wesendonck. E poi di colpo era stato sostituito dal Parsifal. E Wagner era convinto di aver trasferito nel Parsifal i motivi principali di quest'opera buddhista. Quindi fu un tentativo di vivere con una sensibilità modellata dall'incontro col Buddha un evento puramente europeo e derivante dai miti del Graal."519

Zolla stands against any dogmatism, first of all the religious one, in favour of an ecumenism which is respectful of faiths and heterodoxy, seen as nothing more than different codifications of a common idea of the pure Being. Rejecting dogmas, the syncretic mind doesn't build his own identity from the contraposition against the other, but tries to recognise in the otherness a common nature, rooted in the same belonging to an eternal and absolute idea of the Being. The syncretic man has "un'identità salda e sicura" and, at the same time, he is conscious that he has to move cautiously "nel truce mondo di sette in armi e ringhiose, celando l'intimo disprezzo per le furie dozzinali e rozze contrapposizioni." He is aware of living in danger because of the hatred and the fear felt against him by the dogmatic man, who "coltiva gli aut aut dottrinali" and "non si stanca di ripetere le formule di rigore e ama di conseguenza le pose sdegnate, le recite della terribilità e del corruccio. Deve anatemiizzare per essere e scambia perciò le parole per pietre. Nella dogmatica non ama soffermarsi sulla coincidenza degli opposti"520. The horizon of the syncretic man is necessarily a vast one: he is in search for *aure*, myths, archetypes and symbols of a primordial and eternal Tradition. The differences among various forms of philosophy and religions are heterogeneous like the lines of paintings that merge perspectively in the vanishing point. Multiples languages express a common truth and the differences among them are just

---

519 E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante*, op.cit., p. 65.

520 E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, op.cit., pp. 8-9.

natural, since vast spaces and long centuries separate human civilizations. In an interview with Werner Weick, Zolla explains:

“Questa idea della tradizione come unità che lega le metafisiche d’ogni parte del mondo per cui, di fatto, i veda, il taodeci, i testi dei grandi dell’Islam, Ibn Arabi, Rumì, i testi dei sommi d’Occidente, della tradizione platonica, di Scoto Eriugena, paiono dire le stesse cose, seguire gli stessi principi, fornire le identiche dimostrazioni...quando si scopre questa identità fondamentale, si rimane sgomenti. La rivelazione della tradizione è fra le esperienze più importanti che tocchino l’uomo. Naturalmente poi si potrà anche discutere sulla perfetta coincidenza delle espressioni, si dovrà sempre trattare con la differenza delle lingue, le quali sono distinte, però nessuno può negare che il significato di tutti questi significanti sia unico. Intendiamoci la religione è cosa diversa nel basso e nell’alto: il basso sarà un sincretismo confuso, però efficace, efficiente, quello che vedo in un villaggio brasiliano: lo spirito più ingenuo dei culti a metà fra indiani e africani e anche cristiani e tutti si mescolano indifferentemente e la fede di questa gente è viva, amabile, profonda, quanto può essere la fede di un semplice. Invece ci sono dei grandi che sono l’esempio del sincretismo più alto: Pico della Mirandola, Abinavagupta, e menziono i due grandi filosofi che hanno espresso l’ideale sincretista, che hanno voluto abbracciare tutto ciò che era a loro conoscenza. Pico della Mirandola raccoglie tutte le fedi, tutte le filosofie e tenta di entrare all’interno, nella loro composizione, fino a diventare l’arbitro del mondo, fino a identificarsi con Dio. Anche Abinavagupta si propose, molto prima di Pico della Mirandola, lo stesso fine.”

The colourful diversity of traditions and their external differences are largely outweighed by their common origin, *i.e.* the traditional knowledge that flows from the very idea of the Being itself:

“Il sincretista tutt’attorno a sé ravvisa lo spettacolo comico e tragico di significanti differenti che designano un unico significato o di un solo significante che comprende significati opposti. Mai un’idea o una fede è circoscritta da significanti: uguali professioni di fede in un unico dogma celano esperienze interiori opposte; un’identica esperienza interiore si può trovare espressa in dogmi opposti. Denominare, connotare, significare comporta sempre un rinvio ad altro dal nome, dal significante; implica sempre un rimando all’istanza decisiva che è l’esperienza interiore, silenziosa e meditativa del significato. Accettare tutte le conseguenze della necessaria divergenza fra significante e significato porta a diffidare del linguaggio discorsivo, specie quando è scritto. La parola scritta è infatti il segno di un segno, è il significante al quadrato, allontanato dal doppio del significato. [...] “I migliori discorsi” - conclude Socrate nel finale del Fedro – “non fanno che suscitare il ricordo in coloro che già sanno”<sup>521</sup>

Avoiding dogmatism, Zolla rejects contrasts of identities, prejudices and ostracism. In *Che cos’è la tradizione* he mentions Rosmini, who in *Storia dell’empietà* (1834-1835) wrote that “nel fondo la religione è tradizionale e sempre immutabile” except for its external aspects “cioè nello stile onde viene esposta, nello sviluppo maggiore che riceve il germe stesso posto a principio, il quale racchiude nel suo seno ogni cosa”. To the man who asks what is the true tradition among the many: “si rammenterà che non è possibile una risposta verbale, poiché egli non può accedere alla vita religiosa, ad una e non altra religione, aggrappato ad una catena di sillogismi, per quanto proficui: *Non in dialectica placuit Deo salvum facere populum suum*, avvertiva sant’Ambrogio; gli occorre una conversione, che sovverta le sue abitudini mondane...”. Zolla concludes that the root of religious and mythical knowledge originates from the primordial and universal Tradition that unites all civilizations of the Earth. In order to

---

<sup>521</sup> E. Zolla, *Il sincretismo*, op. cit..



acquire this awareness it is necessary to study as well as to travel in search for the *otherness*. The large amount of encyclopedic knowledge that enriches Zolla's pages demonstrates what he asserts, as well as the many references to similarities among civilizations from different epochs and latitudes. Exoticism assumes great value to his eyes as far as it is not conceived as conformism or mannerism, but rather as an opportunity to escape from the prison of western modernity: "Esiste oggi la possibilità non di delibare come turisti o antiquari, come dilettanti romantici, il mondo sciamanico e metafisico, ma di esserne assorbiti." The increasing availability of means of transport and communication – which is undeniably a merit of modernity, as Zolla recognizes – allows individuals to touch the otherness and experience the concreteness of the syncretic approach. The cultural and cognitive horizon of the western individual, narrowed into a short-sighted and restrictive eurocentrism, must then expand, embracing the ancient civilizations of the East who bear within themselves the traditional knowledge. The signs of Tradition are still visible in eastern civilizations, since the latter have been reached but not yet saturated by the spirit of modernity. Zolla invites to cut the ties with eurocentrism and look far beyond the classical roots of modern world – whose synthesis is by the way much more complex "di quanto la Grecia e Roma da sole possano illustrare" – to embrace the Indo-European world and history, together with the Semitic one. Lastly, Zolla argues, "bisogna integrare questo grande complesso con la Cina e il Giappone". In short:

"Unificare Israele, Cristianità e Islam col mondo antico significa chiuderci in confini angusti: India, Cina e Giappone e tutto lo stuolo di coloro che fino al Novecento si credeva di poter denominare "primitivi" debbono entrare nell'orizzonte..."<sup>522</sup>

The aforementioned are a "pleiade di popoli" that, once studied without Western prejudices, do not appear primitive anymore,

---

<sup>522</sup> E. Zolla, *Filosofia perenne*, *op. cit.*

but they rather show a cultural richness that goes beyond the ordinary, as Zolla points out recalling “all’uso della transe come via di conoscenza, l’uso delle droghe e via dicendo.”<sup>523</sup> The Western traveler who explores the *otherness* through eastern civilizations has therefore a greater chance of coming into contact with the perennial philosophy. In order to achieve that, he has to previously reject the cliché of the *white man’s burden* and equally the opposite myth of the noble savage<sup>524</sup>. In short, primarily he has to unlearn what he has learnt and abandon his prejudices. The increasing orientation of Zolla to the East emerges in particular from the mid-70s and it is demonstrated not only by the content of his monographs, but also by the articles on this subject appeared on *Conoscenza Religiosa*. In 1978 an entire special issue of the magazine was dedicated to Bali: Zolla thought that the traditional rites of the islanders contained elements of traditional archetypes. While the modern multiculturalism remains on the surface and simply juxtaposes different cultural elements, Zolla instead invites to open the cognitive horizon on the profound unity between various philosophies and religions. He demonstrates their close compatibility and face the real possibility of a peaceful coexistence among them under by the light of the perennial philosophy. Distrust and xenophobia inevitably disappear when we realize we share so much with the other such as a common Tradition. The differences that appeared so big are finally revealed for what they are, mere discrepancies among signifiers and definitively “aspetti accidentali”, as Rosmini defined them. Recognizing the *coincidentia oppositorum* – as

---

<sup>523</sup> Cfr. E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante*, op. cit..

<sup>524</sup> “Per l’Europeo in viaggio per gli altri continenti il partito preso del disprezzo fu l’unica alternativa al mito del buon selvaggio. L’indigeno che avesse un re era servo della sua tirannide; se era sottomesso a una teocrazia, andava punito per la sua superstizione; se viveva democraticamente, mostrava di essere un fanciullo inetto e vittima del suo disordine; se preferiva un’oligarchia, era esempio di abiezione e di oscurantismo. [...]” E. Zolla, *Trattatello elementare su Illuminismo, romanticismo, avanguardia*, in *Conoscenza Religiosa*, op. cit.

suggested by the words of Niccolò Cusano - it is revealed to individuals their common root in a unitary Tradition that lies beyond the principle of identity and noncontradiction. Embracing a syncretic vision:

“Scompare la rabbia suscitata dal fatto che l’altro, l’antagonista ideologico o politico, non si conformi ai nostri principi, non adotti il nostro metro di giudizio. Non è un caso che proprio dal Taoismo nasca il più radicale messaggio di libertà della Cina odierna”<sup>525</sup>

The syncretic vision of Zolla does not consist in the modern recipe of the *melting pot*, where discrimination and racial hatred steadily grow. What Zolla proposes is rather an individual and inner initiation that has little or nothing to do with a political project. He often reiterated his aversion to the *panpoliticsmo*, to the use of Tradition as *instrumentum regni* and the exploitation of perennial truths for mere lust for power. Specifically, if syncretism gets misunderstood and degraded to cosmopolitanism for political purposes, the individual becomes relativist and he soon find himself restlessly sleepwalking again between opinions and ideologies. Zolla warns against the risk of mistaking his thoughts:

“A comprendere questo pensiero sarà necessario rinunciare a cavarne precetti morali o politici, programmi d’azione sociale. Perfino il cosmopolitismo enunciato da Ippia sofista, per intimo che sia al cuore di chi osserva questi pensatori esemplari, dovrà essere devoluto alle finzioni della filosofia politica. Kant propose che una lesione del diritto su un luogo della terra dovesse offendere tutta la terra, fondando in tal maniera un diritto cosmopolita. Ma l’idea è, come ogni idea politica, attratta e stravolta nel vortice della polemica.”<sup>526</sup>

---

<sup>525</sup> E. Zolla, *In piazza contro Confucio*, op. cit.

<sup>526</sup> E. Zolla, *Filosofia perenne*, op. cit..

At the same time, syncretism doesn't end up in indifference: the acknowledgement of a unitary metaphysics doesn't lead to the loss of meaning of the various traditions that originate from it. Hervè Cavallera observed that Zolla's syncretic vision:

"...non significa affatto abbattimento dei diversi credo [...] se così fosse si scivolerebbe nell'indifferentismo [...] se si intendesse in tal modo il sincretismo zolliano, o il sincretismo tout court, si comprenderebbe bene il significato biblico di Babele [...] Non è questo il sincretismo di Zolla. Ognuno rimane all'interno della propria tradizione, ma la compara con quelle altrui senza preclusioni. Le barriere allora vengono meno e possono venir meno poiché si manifesta l'unità implicita nella diversità" 527

This is actually an ecumenical opening to traditional knowledge that is firstly metaphysical knowledge, primordial source of any other notion and human experience. Zolla realizes that:

"...la chiave di volta di ogni autentica cosmologia è la dottrina dell'essenza universale dello spirito: infatti, si può garantire una scienza soltanto se è possibile farla risalire al punto in cui essere e conoscere, oggetto e soggetto coincidono: è quello che avviene nell'essenza universale dello spirito." 528

As a consequence of what we have asserted so far, following Zolla in his reasoning:

"Il piano comune a ogni tradizione, universale, è l'uguale idea dell'uomo come essere che si completa soltanto, di là dal proprio corpo e dalla propria psiche, nell'intelletto attivo, nella beatitudine" 529.

Grazia Marchianò stated in the biography *Il conoscitore di segreti* that the syncretic vision was the last step of Zolla's thought. We can add that, like a keystone, syncretism closes a series of

---

527 H. Cavallera, *Labirinti della mente Visioni del mondo, op.cit.*, p. 64

528 *Ivi*, p. 14.

529 *Ivi*, p. 179.

constructive elements of Zolla's cultural anthropology, giving to it a much greater coherence that otherwise would be less defined:

“Nella fase conclusiva del pensiero zolliano i concetti di tradizione, esperienza metafisica e mente naturale trovarono stabile terreno di accoglienza nel contesto del sincretismo, visto da Elémire Zolla come l'orizzonte filosofico nel quale s'annodano e al quale affluiscono tutti quegli insegnamenti e quelle correnti di pensiero che nonostante le diversità culturali intrinseche a una civiltà planetaria fanno capo a una soggiacente e unanime metafisica unitaria”<sup>530</sup>.

Finally, Marchianò notes that the syncretic vision recomposes the fracture between East and West by restoring the lost unity. This makes the initiatory path pointed by Zolla really universal, available to any person willing to live his humanity to the fullest:

“L'opera di Zolla scrittore e pensatore trae il suo più originale valore dall'idea da lui arditamente ribadita che le antiche vie di conoscenza di Oriente e Occidente e la sapienza indigena possiedano le chiavi di accesso per l'uomo di ogni latitudine a una realizzazione piena e completa di se stesso all'interno di una società planetaria fruitrice di sempre maggiori e unificanti benefici tecnologici”<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>531</sup> *Ivi*, p. 174.

## 2.10 The archetype of unity

*Essere uno con il tutto, questo è il vivere degli déi; questo è il cielo per l'uomo.*

Goethe, *Iperione*

The encounter with the thought of Pavel Florensky (1882 - 1937) contributed to the development of the cultural anthropology that we have explained so far. The Russian philosopher and theologian, priest and martyr of the Orthodox Church, stood for Zolla as an author of the utmost importance: there are numerous references to Florenskij, more or less explicit, scattered in his vast intellectual work. As for many contemporary intellectuals, the human and spiritual life of Florensky was almost completely devastated by the Revolution and its aftermaths, from the end of the 1910s onwards: persecuted by the Stalinist terror, Florenskij knew the experience of gulags and the shooting. However, his thoughts survived to his martyrdom and stands out today as a valuable evidence of the presence of a strong metaphysical culture in Russia. Despite the great admiration for the philosopher, Zolla confessed his skepticism about the opportunity to disclose the thought like that of Florensky, which is very difficult to understand for westerners, because of his incompatibility with modernity:

“Non so se ho fatto bene a divulgare le mie annotazioni su Florenskij. Incontrarlo fu forse un evento da tacere? In lui le stesse idee erano apparse, riunendosi, svolgendosi in steli e foglie di pensieri, come in me oggi. Va da sé, su di lui aveva sfolgorato ciò che su di me barlumeggiava, dentro di lui si era incastonato ciò che in me aveva lasciato una tenuissima impronta, ma tanto più l'essenziale identità mi sbalordì, specie nel semibuio davanti a certe iconostasi d'oro e attenuate da celesti cortine

d'incenso, mentre i noti corali mi staccavano dall'anima, gettandola in lacrime, come un cencio, lontano."<sup>532</sup>

Zolla especially appreciated Florenskij's defense of an orthodox wisdom that was never dogmatic, but embraced the idea of a perennial and unitary philosophy. He was overwhelmed by the meaningfulness of Florenskij's pages, penned with the "arroventato e confessionale" style of the preacher rather than with that of the philosopher, dry and systematic. Florenskij is able to arouse in the reader the same mystical ecstasy that shines when the truth is revealed. His pages show to Zolla the anagoge at its best, through which the author is able to speak directly to the fourth faculty of man, the intellect that enlightens reason and originates from the numinous source of the Being. According to Zolla, Florenskij: "era rigoroso quanto Martin Heidegger. Ma ammetteva anche il riferimento ai sentimenti e alla vita quotidiana" just like one would expect from a priest and archimandrite like him. Zolla got inspired by the Russian theologian for the project of a dictionary of symbols, an ambitious idea that Florenskij cultivated between 1920 and 1930 and that Zolla hoped to realize for a long time. Florenskij's intention consisted in cataloguing a complete collection of all traditional symbols displayed during thousand years of history of human civilizations, along with their precise explanation<sup>533</sup>. Such a research - that would take away the veil from the meaning of Tradition - would represent according to Zolla a universal humanistic study:

"Soltanto conoscendo le implicazioni dei simboli dai quali ci lasciamo guidare, possiamo acquistare una certa libertà, cioè un minimo distacco da ciò che siamo condizionati a essere. Il

---

<sup>532</sup> M.G. Caramella, M. Marchi, G. Marchianò (a cura di), *Passione di verità nel pensiero di Elémire Zolla*, op. cit., p. 31.

<sup>533</sup> P. Florenskij, *Il Simbolario o dizionario dei simboli* (trad. di E. Z.), in *Conoscenza religiosa*, n.2, 1977.

simbolo infatti ci regge comunque, il più stupido credente nella razionalità puramente discorsiva senza tregua simboleggia: con l'atteggiamento delle spalle, delle vertebre, con la camminata, il ritmo del cuore, del respiro. Egli ha un bel votarsi al culto della pianificazione [...] che il sofista gli tirerà dove faccia comodo, della storia [...] qualcosa in lui sempre parlerà il linguaggio dei simboli – se non altro coi suoi gesti involontari, con l'incespicare del piede o della lingua, con l'amnesia o con i sogni, con la compulsione a fare ciò che un simbolo azzecato possa suggerire occhieggiando da un'insegna, da un cartellone, da un vessillo.”

Both would have liked to create an ambitious *opera omnia* containing the archetypes of perennial truths and traditional knowledge. Such a work could have shown the correspondence of meanings between the various religions and traditions and the resulting opportunity of a syncretic cultural approach, together with the unsustainability of historicism and of the principle of the *veritas filias temporis*. Zolla was also inspired by the studies of the German school of symbology, as those of the *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung* established in 1906, whose work on primordial symbology, published in the *Mythologische Bibliothek* and on the *Mitteilungen der vorderasiatischen und ägyptische Gesellschaft*<sup>534</sup>, were mentioned in the entry “Symbology” in his *Enciclopedia del Novecento*<sup>535</sup>. A dictionary of symbols would have been the best book for individuals willing to experience an initiation to traditional knowledge and would have driven them

---

534 Cfr. S. Peuckert, *Hedwig Fechheimer und die ägyptische Kunst*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2014; J. Renger: *Die Geschichte der Altorientalistik und der vorderasiatischen Archäologie in Berlin von 1875 bis 1945*. In: Willmuth Arenhövel, Christa Schreiber (Hrsg.): *Berlin und die Antike. Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Theater und Wissenschaft, vom 16. Jahrhundert bis heute*. Band 2: Aufsätze. Deutsches Archäologisches Institut, Berlin 1979, S. 162–163; S. Mangold: *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft". Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Steiner, Stuttgart 2004.

535 E. Zolla, “*Simbologia*”, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma, 1992.



to recognize and understand the traditional archetypes, unveiling the hierarchy that is established among every entity. Basically, it “avrebbe una funzione uguale e contraria a quella della Grande Enciclopedia nel ‘700”<sup>536</sup> and would show to modern men:

“che dietro la convivenza e la confusione dei fatti c’è l’ordine che come simboli essi possono assumere [...] Il giorno in cui si porrà mano al dizionario dei simboli come Florenskij lo progettò, si avrà a disposizione una tradizione ormai vasta di studi, finora non raccolta e ordinata (non c’è niente come un’epoca storicistica per non avere il senso di ciò che nella storia avviene) [...] Il simbolario avrebbe una funzione uguale e contraria a quella della Grande Enciclopedia nel ‘700. Evocherebbe una cultura universale, non discorsiva, non storicista, bensì morfologica, che sarebbe, come l’illuministica, cosmopolita, ma l’ordine cosmico che essa squadrerebbe è la scaturigine delle vie religiose, dei miti nei quali l’uomo può essere romanticamente radicato.”<sup>537</sup>

Zolla never managed to realize this ambitious project, but his preparatory studies for the dictionary of symbols were the starting point for other works. First of all, those notes were reworked and appeared on several articles on symbolism published on *Conoscenza Religiosa*. They moreover enriched the scientific programmes promoted at the Istituto Accademico di Roma and were used in the *conference Numeri e figure geometriche come base della simbologia*, organised with the Associazione Italiana di Simbologia and the Consiglio Nazionale delle Ricerche on December 1978 <sup>538</sup>. Zolla also wrote the already mentioned entry

---

<sup>536</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op.cit.*, p. 396, “l’Enciclopedia di Diderot conteneva la virtualità, l’annuncio delle foreste di ciminere; nel Simbolario ci sarebbe il germe di una familiarità con gli archetipi, esso potrebbe silenziosamente condurre a rivedere le stelle”.

<sup>537</sup> E. Zolla, *L’idea di un dizionario dei simboli*, in “*Conoscenza religiosa*” n.2, 1977.

<sup>538</sup> Cfr. J.L. Borges, *Cinque poesie: Alejandria 641 A.D.; Las dos catedrales; El Go; Elegia, Beppo* (trad. di E.Z.); S. Resnik, *Il corpo, la geometria e l’idea di numero*; G. Marchianò, *La geometria sacra come spazio rituale di suggestione*; V. Toffoli, *Per la*

in the *Enciclopedia del Novecento* where he defined symbology as “modo di conoscenza non discorsivo che ha per oggetto ideale la realtà metafisica”, which is different from the allegory mainly because the latter “può essere formulata in modo adeguato ed equivalente in termini discorsivi”. On the other hand, traditional symbology overtakes the *logos* and its meaning arrives intact to the *nous*. This brings us back to what we asserted at the beginning of the chapter: traditional knowledge cannot be logically or scientifically demonstrated, because it is beyond pure rationality where the intellect lies:

“Una conoscenza per simboli è la cultura, l’educazione del popolo non ancora asserviti al culto del discorrere e dello scrivere ed è il modo di conoscere a cui le metafisiche discorsive possono soltanto additare, essa infatti è il loro contenuto”<sup>539</sup>

In the encyclopedic entry Zolla sketches a brief *excursus* of symbolism and of its decline in modern times, replaced by the myth of progress that - elevating reason over the other human faculties - led to the decline of Tradition and of esoteric and symbolic language. The crisis of the symbolic language had started in the seventeenth century<sup>540</sup>, with the gradual erosion of

---

*Santa Tetraktis*; F. G. Bazàn, *Il significato dei numeri e delle figure geometriche nel mito degli agnostici naasseni*; M. Riemschneider, *Currus Navalis*; F. Contri, *La simbologia del Tempio di Gerusalemme nel Romanico Italiano*; A. Palumbo, *Simboli numerici e forme geometriche come basi della simbologia nei Romanes del ciclo arturiano*; G. Chiesa Isnardi, *Funzione simbologica dei numeri e delle forme geometriche nella mitologia nordica*; G. E. Sansone, *I tre gradi d’amore in un inedito provenzale*; M. Del Serra, *Figure nelle “Laude” di Jacopone*; M. Gabriele, *Iconologia e immaginazione nel segno di Polifilo*; G. Amiconi, *Alcune considerazioni sulla purificazione alchemica*; A. Menduni, *Numeri e figure geometriche nella simbologia di Nietzsche*; C. Giannone, *Le architetture della fairy-land di Phantasters*; L. De Freitas, *Il punto della Bauhutte e la vesica piscis*; M. Bergonzi, *Mandala buddhista e vista simbolica*; A. Piatigorsky, *La riologizzazione del pensiero nel Buddhismo*; J. Canteins, *La mano teofora*, all in *Conoscenza religiosa*, 1-2 1979.

<sup>539</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa*, op.cit., p. 397.

<sup>540</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1985.

the *civiltà del commento* by the secularization and the ideas of the *philosophes*, according to the swinging of the pendulum towards *civiltà della critica*. Among the few traditional and contemporary intellectuals that were close to a symbolic knowledge, Zolla mentions some of the most relevant figures of the traditionalist *milieu*, such as Marius Schneider, Simone Weil, Rene Guenon, Marcel Griaule, Levi-Strauss, Georges Dumézil and Mircea Eliade. To them and their works, he writes several paragraphs of the encyclopedic entry on symbolism. Zolla embraces Guenon's interpretation of symbolic knowledge, especially the idea of the centre, that is "l'origine, il punto di partenza di tutte le cose; è il punto principale senza forma e senza dimensioni, dunque invisibile e, di conseguenza, la sola immagine che si possa dare dell'Unità primordiale"<sup>541</sup>. The centre, as the source of every being, is also the origin of the unitary metaphysics that has been explained until now. In the metaphor of the carp and the pond, the centre is what men need to escape the axiological anarchy and the chaos of existence, it is the origin and the eternal return of every being. Zolla deepened another salient aspect of the mystical theory of knowledge by Florensky, an everlasting principle that echoes throughout the eastern philosophy, especially in Hinduism. It is the archetype of unity. Florenskij outlines it especially in *La colonna e il fondamento della verità*, which is probably his most significant work. In *Archetipi* Zolla explains the archetype of the "one" through a study of its origin and its meaning. The "one" conveys the archetype of unity, a sense of edenic completeness which is reached through the metaphysical experience:

"L'Uno come conosciuto è il tutto, l'essere infinito. L'Uno come conoscitore è l'infinità del conoscere, che si può denominare "intelletto cosmico" o "intelletto attivo" o "il verbo". Conosciuto e conoscitore si ricongiungono, si specchiano l'uno nell'altro

---

<sup>541</sup> E. Zolla, *Andate in centro*, L'Espresso, 16 settembre 1990.

nell'atto di conoscere e questo ricongiungimento si può chiamare la beatitudine"542

Embracing the archetype of the One:

"..si estingue il dualismo di ragione e irrazionalità. [...] L'accostarsi all'Uno discioglie dal trascorrere della vita comune, fatta di percezioni, di irrazionali sentimenti e di razionali riflessioni"543

The theory of unity evidently inspired Zolla's syncretism as well as the idea of a unitary Tradition. The resulting gnoseology discussed so far is indeed quite different from the modern one: man is not imprisoned within the boundaries of his self nor separated from ' the object of his knowledge. In fact, Zolla rejects the rational distinction that is usually given between the perceiver and the object perceived, arguing that the subject and the object are consubstantial, since they share the same origin and they both derive from the Being. On this matter, he pointed out that:

"La conoscenza è una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto. Questa è la tesi fondamentale e caratteristica di tutta la filosofia russa e, in genere Orientale. [...] In altre parole, la conoscenza sostanziale, intesa come atto del soggetto conoscente, e la verità essenziale, intesa come oggetto reale conoscibile, sono la stessa cosa, e sono ambedue reali anche se si distinguono nel raziocinio astratto"544.

---

542 E. Zolla, *Archetipi*, op.cit., p. 47.

543 E. Zolla, *La nube del telaio*, op. cit., p. 77.

544 P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, tr. It. di Pietro Modesto, Introduction by Elémire Zolla, pp. 114-5. See also: G. Lingua, *Oltre l'illusione Occidentale: Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999.

Phenomenon and noumenon merge into a single entity<sup>545</sup>, according to the theory of unity that traces back a long time ago in the history of philosophy, so that it can also be defined as primordial<sup>546</sup>. In order to make it possible, the role of the perceiver has to be limited, as well as subjectivism and the word "I", so overused in modernity. The very existence of the ego as a separate entity, on the other hand, is rather uncertain in exotic cultures such as the Japanese or the Buddhist one:

"Del resto "io" nemmeno esiste in giapponese; c'è una decina di pronomi personali della prima persona singolare, si differenziano a seconda delle circostanze in cui l'io emerga. E che altro è l'io se non questo emergere casuale?"<sup>547</sup>.

---

<sup>545</sup> Cfr: L. Giuliadori, *Il noumeno nel fenomeno: kantismo, platonismo e simbolismo in Pavel Florenskij*, in "Per la Filosofia", XXVIII N. 81, 2011/1. Pp. 67-81.

<sup>546</sup> "L'androgino era, allora, una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nella forma e nel nome, mentre ora non ne resta che il nome, usato in senso spregiativo. [...] Dunque, da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore degli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura" (Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991). "L'Uno sarebbe perfetto soltanto se possedesse il suo pensato? Certamente no. Prima che ci fosse il pensare, Egli doveva essere perfetto per sua stessa essenza. Colui, cui è propria la perfezione, dev'essere perfetto prima del pensare, poiché a Lui non è per nulla necessario il pensare, in quanto Egli è sufficiente a se stesso prima di questo pensare" (Plotino, *Enneadi*) "Sbarazziamoci adesso delle conoscenze multiformi, scacciamo da noi ogni diversità della vita, e ormai nella tranquillità più totale accostiamoci alla causa di tutto; e sia con noi non solo la tranquillità dell'opinione e dell'immaginazione, né solo la quiete delle passioni che ostacolano il nostro slancio ascensivo al primo, ma che l'aria sia quieta e quieto tutto il nostro mondo; e che tutte le cose ci innalzino con calma potenza alla comunanza con l'indicibile" (Proclo, *Teologia platonica*, a cura di M. Casaglia e A. Linguisti, Utet, Torino, 2007, p. 231) Cfr. anche C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Aion, *Researches into the Phenomenology of the Self, Mysterium Coniunctionis*. Cfr. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries* Harper and Row, New York, 1975, pp. 174-175, Cfr. Id., *The Two and the One*, Harpen, New York, 1969

<sup>547</sup> E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, op. cit. p. 91.

Zolla himself explains that he doubted the existence of the a distinct “ego” since his youth:

“Anche sull’insussistenza dell’io, verità che è la prima impartita nell’educazione buddhista, ebbi l’assoluta certezza da fanciullo: da sempre m’è apparso una menzogna l’io. (...) Io era un ammassarsi di impressioni casuali, cui si addossavano delle responsabilità, cui s’infliggevano dei conti da saldare, ma a guardarlo con attenzione, quell’affastellio si sbriciolava e sperdeva. Quanti io potevamo essere additati nell’arruffio reale, quante persone diverse, chiamale pure morti, dèi, demoni, finzioni, invenzioni, inganni.”<sup>548</sup>

In his vast body of work, Zolla suggests to get rid of the notion of the self, because the liberation from the cage of subjectivity is preparatory to the learning of traditional knowledge. For instance, in *Discesa all’Ade e resurrezione* he asserts again that the main obstacle to the unveiling of the eternal truths is the subjectivism that diverts the attention from the object of knowledge, orienting it on the self:

“Riluttiamo ad accettare la rinuncia alla centralità del nostro io, premessa della verità buddhista, ma qui si deve affrontare la situazione nella quale essa è di fatto scomparsa nell’oblio, annientata”<sup>549</sup>

On the other hand, during the Middle Ages the man immersed in the *civiltà del commento* was an “objectivist” man, capable of concentrating his attention on the object: “Solamente dal rinascimento l’europeo è diventato “riflessivo”, quindi in un certo modo soggettivo. [...] Vogliamo dire che “l’uomo del Rinascimento” – Schuon observes – “si è messo ad analizzare i riflessi mentali e le reazioni psichiche e a interessarsi così del polo “soggetto”, a danno del polo “oggetto”; essendo “soggettivo” in

---

<sup>548</sup> E. Zolla, *Lo stupore infantile*, op. cit. p. 23.

<sup>549</sup> E. Zolla, *Discesa all’Ade e resurrezione*, Adelphi, Milano 2002, p. 69.

questo senso, cessava di essere simbolista e diveniva razionalista, poiché la ragione è l'ego pensante.”<sup>550</sup> It is a shift that has now reached its peak and Zolla finds an irrefutable proof of this in the flowering of psychoanalysis, seen as the apex of subjectivism. We will report some of his critique against it in the third chapter. Modernity has swept away the intellect and the revelation, respectively replacing them with reason and experience whose nature is purely subjective. As a consequence, they only offer to men a partial and fleeting knowledge. In *Lo stupore infantile* Zolla reiterates this concept by explaining that the concept of “I” has acquired a centrality that does not belong to it, according to the Tradition. The individual has no reason to succumb to the *aut aut* that modernity suggests as inevitable. On the contrary, he can obliterate all opposition “fino a non partecipare più, diventando puri testimoni; questa è l'esperienza metafisica.”<sup>551</sup> The perennial philosophy “precede le esperienze contingenti che corona, ricapitola, connette, spiega, consuma e dissolve”<sup>552</sup> and finally drives to the *concidentia oppositorum*, i.e. the unity. The words of the philosopher and theologian Niccolò Cusano – whose surprising similarities with some aspect of Zolla's thought are well outlined in an essay of Cesare Catà<sup>553</sup> - can help to clarify. The actual inexistence of oppositions:

“trascende ogni possibilità del nostro intelletto che non sa mettere insieme nel proprio principio i contraddittori in modo razionale, poiché noi ci muoviamo attraverso quelle realtà che ci vengono mostrate dalla stessa natura, e questa, cadendo lontano da quella infinita incapacità, non sa congiungere insieme gli stessi contraddittori, come quelli che sono separati da una distanza infinita. *Al di sopra di ogni discorso razionale* pertanto noi vediamo

---

<sup>550</sup> F. Schuon, *L'uomo e la certezza*, op. cit.

<sup>551</sup> E. Zolla, *Editoriale per il decennale di Conoscenza religiosa*.

<sup>552</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op.cit., p. 28.

<sup>553</sup> C. Catà, *Il potere come ultimo arcano*, in *Conoscenza religiosa*, 1 – 2010, pp. 26 – 43.

incomprensibilmente che la massimità assoluta è infinita, e che ad essa non si oppone nulla, e che con essa coincide il minimo.”<sup>554</sup>

The awareness of the *coincidentia oppositorum* can be reached only through the intellect, through a form of metaphysical and suprarational knowledge devoid of the chains of subjectivity. Every judgment and taxonomy thus become obsolete, any opposition finally vanishes. As in a dream, the mind becomes “naturale, tersa, limpida, sgombra di tutto fuorché dell’attenzione”<sup>555</sup>. This unity leads to the mystical and contemplative state that was already encountered under the definition of *samadhi* and that according to Zolla is the natural condition of man:

“La psiche in samadhi, unificata, può affermare “Sono”, ma non più “Sono questo”, “Sono quello”. Non perché abbia subito una perdita; al contrario, ha ottenuto un vertiginoso accrescimento [...] Sono è anteriore, più vasto di “Sono questo” o “Sono quello”; indica l’essere nella sua massima potenzialità, non compromesso, non confinato da una denotazione limitativa e contrastiva. [...] Le sensazioni del mondo esterno sussistono, ma la mente non le subisce e non le contrasta, nota semplicemente come affiorino e come dileguino, senza intervenire con sentimenti e giudizi, senza contaminarle con chiacchiere e commenti.”<sup>556</sup>

In the mystical state man is aware of his individuality and yet he feels himself as part of the cosmos, consubstantial with every other being:

“Quando ci si identifica col cosmo, si supera l’innato astratto terrore che sta alla radice del nostro essere, si estirpa l’angoscia che nasce dal sentirsi circondati da una universale, indistinta,

---

<sup>554</sup> *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1020-1021.

<sup>555</sup> E. Zolla, *La filosofia perenne*, op.cit., p. 5

<sup>556</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op. cit., p. 8



terrificante alienità. Soltanto divenendo tutt'uno con il cosmo, si guarisce dall'angoscia cosmica."557

"In *samadhi* [...]" Zolla points out "non si ha coscienza, nel senso che non sussistono più diadi. L'unità è raggiunta "quando non si è più consapevoli con coscienza di sé. Sussiste una consapevolezza senza, come dicevano i mistici, "ritorno su se stessa": nell'unità non restano caratterizzazioni, splende soltanto la luce originaria e originante..."558. In an article of 1990 on *La Stampa*, Zolla tells the reader of an ancient indian tale of a king who "si liberò e cominciò a guardare il mondo come uno spettacolo, pur continuando a far fronte ai suoi doveri di sovrano, ma con un nuovo distacco. I sudditi lo imitarono, e ne nacque una società perfetta"559. In short, the Indian tale shows that the king and his people freed themselves from the prison of subjectivity and from *the tree of knowledge of oppositions* that plunges men:

"nell'ossessione dei giudizi di condanna e di approvazione, dell'aut aut. Esso rende potente l'uomo, poiché contrapponendo, giocando sulle contraddizioni, esasperandole, e proponendo codici, indurendo il cuore per metterle in atto, si acquista potere, una droga forte quanto il vino dell'altro albero. Inflessibili, taglienti, estremi, superbi, abili rende la conoscenza della divisione, ma altresì vergognosi della propria nudità e natura, privi di spontaneità e lievità, dannati, incapaci di ascoltare l'oracolo della coppa fra le coppe, il cuore colmo di sangue"560

The contradictions of reality - before which it would seem inevitable to express a judgment and make a choice - appear ontologically non-existent, because - Zolla explains - they all merge in the unity of Being. The contradictions are due to the

---

557 *Ivi*, p. 16-17.

558 *Ivi*, p. 45.

559 E. Zolla, *Computer facci sciamani. Le alchimie di Zolla ai venerdì letterari*, La Stampa, 17 novembre 1990.

560 E. Zolla, *Editoriale per il decennale di Conoscenza religiosa*, op. cit.

different perspectives from which men look at reality and to the different signifiers and forms of languages that separate men from different places and times. The Being manifests itself in infinite possibilities but its source is unitary and it is where the Traditional knowledge finally leads. Zolla shows the philosophical groundlessness of modern knowledge based on the study of differences as they are perceived by the individual, obsessed with taxonomy and specialization. In another recent article appeared on *La Stampa*, Zolla explores the presence of Dionysus in the history of civilization and finally confesses his hope in the:

“dissolvimento delle coppie di opposti in cui il mondo abitualmente ci si dà; la perdita della centralità dell’Io e il ritorno all’unità originaria, precategoriale; l’aspirazione a un presente assoluto e dunque l’esperienza dell’estasi come via dell’inizio...”<sup>561</sup>

The metaphysical experience makes every question sound obsolete, because it shows “il centro a cui tutto converge e da cui tutto promana”. That myriad of questions originates from the disorientation and the chaos caused by the loss of the centre. Modern man feels anxious to seek the answers to his questions, ignoring that knowledge does not lie in the ability to give responses. It rather consists of dissolving pointless questions and disturbing fantasies: the existence of perennial truths reveals the uselessness of the battle of opinions. The questions and the doubts that trouble the *civiltà della critica* arise from the modern theory of knowledge, a knowledge that is only "reflected" - as described by Guenon – and generates questions as endless as pointless<sup>562</sup>. Creativity and reasonings incessantly give birth to

---

<sup>561</sup> E. Zolla, *Quella via a Dioniso tra droga e sciamani*, La Stampa, 21 gennaio 1999.

<sup>562</sup> “Gli Occidentali moderni” Guénon writes “in fatto di conoscenza, non sanno più che di una conoscenza razionale e discorsiva, quindi indiretta e imperfetta, tale che si potrebbe chiamare conoscenza per riflesso: non solo, ma essi apprezzano questa stessa conoscenza inferiore nella sola misura in cui essa serva

new theories but those are mere combinatorial capacity of subjective perceptions and data. Even when they are extremely precise and objective, they remain irremediably fragmentary and partial. The so-called progress is nothing but an increasing amount of fragmentary knowledge that can be combined endlessly and indefinitely. Nevertheless and beside material advantages, it adds nothing in terms of eternal knowledge and individual awareness. As observed by Guenon, modern Western society is characterized by an actual "dispersione nel molteplice", and immersed "in un molteplice non più unificato dalla coscienza di un qualche superiore principio. Nella vita comune così come nelle concezioni scientifiche, è l'analisi spinta all'estremo, il frazionamento indefinito, una vera disgregazione dell'attività umana in tutti i campi in cui essa può ancora esercitarsi. Più ci si sprofonda nella materia, più i fattori di divisione e di opposizione si accentuano e si estendono. Per contro, più ci si innalza verso la spiritualità pura, più ci si avvicina all'unità, la quale può realizzarsi pienamente solo mediante la coscienza dei principi universali."<sup>563</sup>. On the contrary, traditional gnoselogy invites to:

"affrontare un quesito fino in fondo. Ad esempio: come è nato il tutto? Come posso vederlo come un'unità, abbracciarlo, identificarmi? Queste domande sono il presupposto della conoscenza sapienziale, la quale ad esse possa rispondere, e non necessariamente a parole (se mai parla, lo fa in versi, cantando), bensì con gesti, sguardi, urla, scatenando un vortice di danza."<sup>564</sup>

---

immediatamente a fini pratici..." Cfr. R. Guènon, *La crisi del mondo moderno*, op. cit., pp. 60 - 61

<sup>563</sup> *Ibidem*.

<sup>564</sup> E. Zolla, *Verso la sapienza spiegata ai moderni*, in *Corriere della Sera*, 20 novembre 1977.

At the same time and for the same reasons, modern antinomies show their inconsistency to those who observe them through the lens of Tradition:

“Chi avverte estaticamente l’unità di se stesso e dell’essere, considera illusoria la molteplicità degli eventi, perciò, quando si presentano, non fa scattare la diade automatica bene/male, amico/nemico. Si lascia attraversare, come un mare, uno specchio. [...] La psiche indiscriminante, nuda e vulnerabile del nevrastenico è inchiodata alla molteplicità tormentosa e irredimibile del mondo, che in samadhi viceversa si sorvola senza restarne suggestionati, come una libellula sfiora il pelo dell’acqua: in samadhi il mondo si inspira e si espira obliosamente.”<sup>565</sup>

The priority of the Being over the becoming is based on the same evidence: past and future are just one of the contradictions that we are speaking of, a pair of opposites transcended by the Being, whose dimension is the infinite present, equivalent to the absence of a time dimension. In this timeless dimension “è il lampo della conoscenza in cui conoscitore e conosciuto, passato e futuro, si fondono nel conoscere. Questa fusione è la spiegazione di tutto”<sup>566</sup>. The Being is equivalent to one infinite moment and so it is not measurable. Diverting the attention from the becoming to embrace the Being means to merge the contradictions into unity. Zolla reminds us that something like that also happens with the language, nourished by the fruits of *the tree of knowledge of the opposition*. It is based on graphic and grammatical differences among the signs and on similarities and oppositions at the semantic level. All these informations are collected in special dictionaries of synonyms and antonyms. However, the language is actually *filius temporis et loci*. The becoming and his contingency get crystallized in words, thus oppressing those who are tightly bound to them and not to eternal meanings. Therefore Zolla does

---

<sup>565</sup> E. Zolla, *Archetipi*, op.cit., p. 10

<sup>566</sup> *Ivi*, p. 25.

not trust the word: the *logos* nourishes duality and fragmentation and therefore it is not effective in giving account of the principle of unity of the cosmos. The word is an imperfect means while other forms of expression appear to Zolla more akin to the traditional and metaphysical knowledge, just like music, rituals or liturgies that, unfiltered by the *ego cogitans*, communicate directly to the intellect. The words:

“servono e non servono, a questo punto. Esse sono sempre basate su opposizioni, a ogni affermazione si contrappone un contrario, ma quassù si è precisamente al di là delle dualità, dal flusso dell’informazione che è battere e levare, domanda e risposta, concavo e convesso, figura e riflesso, significato e significante, superficie molecolare ed enzima, bene e male. Lo stato unitario e testimoniale è di qua e aldilà di questa scissione, perciò dell’esperienza metafisica si possono dire cose che possono sembrare contraddittorie a chi ne sia ignaro. [...] l’esperienza metafisica sia superiore ai dilemmi del bene e del male: chi in essa si installa vede notte e giorno, male e bene come chi sta su un cocchio e guardi le ruote vorticanti, i loro mozzi fusi in uno. [...]”

Words fragment reality and help to ward off the idea of unity. According to Zolla it is no coincidence that mass society has an indisputable taxonomical vocation, as well as a tendency to expand the scientific jargon in all fields of knowledge. When the modern individual listens to experts, he experiences the sterility of scientific jargon and the pointlessness of myriads of classifications that incessantly fragment reality, adding worldly knowledge without increasing wisdom and awareness. Words, in short, are simulacra in place of something else that can not be expressed through them but only evoked inside. Meanings are always hidden behind metaphors, and the fact that

“l’uso linguistico abbia cancellato dalla coscienza la natura metaforica dei termini, non significa che la metaforicità sia stata

distrutta, ma anzi mostra che se vogliamo conoscere la verità dobbiamo ricordarci l'origine delle parole, dei traslati."567

From these consideration Zolla draws the invitation to escape from the slavery of words:

"Meno li si scambia per la realtà, meno ci si identifica con le parole e con la loro pretesa di coincidere con i significati, più siamo veraci: in grado di tradurre un codice nell'altro in quanto non ne privilegiamo nessuno."568

He suggests not to establish a rigid bound between meanings and signifiers and even to change the latter as much as possible so that the words never take hostage the truths to which they conventionally refer. These considerations are also true for the words of Tradition: the already shown interpenetration of subject and object is experienced through the "metaphysical experience." Zolla reminds the reader that it is just a verbal expression, an agreement among people on something that is in place of the inexpressible actual meaning:

"Può servire, ma va sorvegliato, periodicamente verificato, subito sostituito per poco che l'uso lo alteri, che la forza denotativa si spenga."569 After all, we read in an article published on *Conoscenza religiosa*: "Le parole sono sempre ostaggi; appena si sono concesse al mondo profano, subito esso ne fa delle reti, delle gabbie. Come preservare il significato nella fatale sorte d'ogni significante? Consiglio di cambiare costantemente la parola. Che il pomeriggio non ci sorprenda ad usare la parola del mattino. Che il nemico non abbia mai nulla in mano che non siamo disposti a lasciargli [...] Più si varierà il termine, più rimarrà incrollabile il significato; più si girerà attorno all'oggetto, meno si sarà vittime di illusioni ottiche, di giochi d'ombre. Gli uomini

---

567 E. Zolla, *Archetipi*, op. cit.,

568 *Ivi*, p. 42

569 *Ivi*, p. 7.

legati al mondo, ai significanti, faranno l'opposto, credono di ottenere stabilità e integrità, incatenando il significato a un vocabolo, a una formula. [...] In guardia dall'ipnosi dei termini, delle formule. Variamoli senza indugio. A vortice. I canti sciamanici sono rosari di sinonimi, la loro moltiplicazione dei simboli è vertiginosa. Finora si è insistito a dire "quiete". Se davvero sappiamo cosa significa la parola, possiamo abbandonarla senza timore."<sup>570</sup>

The idea of unity is innate in every individual and Zolla invites the reader to search for it *in interiore homine*, in order to re-discover the unitary knowledge that naturally belongs to the playful child who has internalized the archetype of unity through the relationship with his mother's uterus:

"Si giunge infine all'assoluta unità di quando non ci si distingueva dalla madre. (...) Una madre divina, impersonale, senza volto. Si dimorò accanto a lei nell'assoluta unità, che è la condizione, a rigore di definizione, divina: fondo segreto e intimissimo che allora ci resse e governò. Identifichiamoci con quel fondo, saremo senza coscienza, né vivi né morti, meramente potenziali, come di fatto si fu nella primissima infanzia"<sup>571</sup>.

The archetype of the child has enjoyed a great fortune in the history of thought and literature. It reminds us that the ultimate nature of things is attainable by the spontaneous eye of the child. Zolla emphasizes this archetype in his work and argues that during childhood we understand the world in its unity without oppositions. The child does not interpret the world through the social and cultural superstructures. He rather perceives and understand it in a suprarational way:

"Distingue questa estaticità infantile un'assenza: vi manca infatti del tutto la suddivisione per noi fondamentale dell'universo nelle

---

<sup>570</sup> E. Zolla, *Contemplazione e possessione*, in *Conoscenza religiosa*, op. cit.

<sup>571</sup> E. Zolla, *Lo stupore infantile*, Adelphi, Milano 1994, p. 22.

due metà furiosamente, rigorosamente contrapposte: pulito e sconcio, normale e mostruoso, benodorante e fetido, accetto e repellente. Dai due anni e mezzo circa di età questo gioco di opposizioni è risolutamente impiantato in noi”<sup>572</sup>.

In the early childhood the *puer aeternus* is the absolute protagonist of the inner life. The individual is not yet a prisoner of subjectivism as he will be after experiencing the process of socialization and having internalized the suprastructure of society. During his childhood Zolla had the first perception of the unreal gap between his "I" and the cosmos:

“La prima certezza che mi fu chiara da bambino fu quella di non avere un’esistenza circoscritta, sicura e garantita, di non essere un io. I confini del sentire erano sempre sul punto di sprofondare e svanire”<sup>573</sup>.

The child has not tasted yet the fruits of *the tree of the opposition*. Driven by his own playfulness, he is free to use signs and signifiers as if they were his toys, without taking them seriously as if they were “trottole del sapiente Dioniso fanciullo.”. Zolla’s fondness for artworks is better understandable basing on these considerations: the rational gap typical of art forms is similar to that of the child and it conveys the same supra-rational knowledge. However, with the exception of the artists and a few exceptions, it is usually difficult for the ordinary man to rediscover the abyss of “murdered childhood”. From the powerful and resonant world of childhood, individuals slip into adulthood and experience the split between inner and outer life. The *puer aeternus* struggles to make his voice heard, but this is prevented by the fragmentation of both perception and knowledge that breaks the unity of the world. From a certain age on, sooner or later depending on each, the atrocious subdivision between the inner and outer world becomes a fact. The memory

---

<sup>572</sup> Ivi, p. 16.

<sup>573</sup> Ivi, p. 23.



of the lost unity often turns into regret, because the *puer aeternus* can hardly be restored:

“L’io e il mondo, interiorità ed esteriorità in essa si congiungono e si permeano reciprocamente in maniera inestricabile. Sprofondare nel ricordo dell’infanzia, cessare d’essere una persona è come riandare all’inizio della giornata, all’aurora, quando le forme del mondo si erano appena stagliate e una nebbiolina di rugiada sospesa le attenuava, allorché il chiarore incerto del sole, che andava innalzandosi verso l’orizzonte, allo stesso le profilava e le confondeva. [...] Accosto all’unità si stava, più tardi si potrà soltanto sforzarsi di operare un’unificazione. Vale a dire: si era allora quasi uno”<sup>574</sup>

The inner world is the dimension that has to be reconquered and that Zolla cares for. Although hard to regain, the *puer aeternus* can at least be rediscovered after a process of initiation to Tradition and metaphysics:

“Qui, all’interno di noi stessi, può serbarsi qualcosa del mondo infantile abbandonato. Dentro di noi sopravvive infatti il suo ricordo e talvolta si riaccende con l’antica intensità: di fronte a un paesaggio, a una cortina di nebbia, a un cielo rannuvolato o splendidamente turchino, all’ascolto d’una musica, osservando ipnotizzati una natura morta, un’ansa di vaso, uno scorcio di linee che paiono reminiscenze”<sup>575</sup>.

An extraordinary effort is required to awake again the *puer aeternus*. The task is extremely hard: he who pursues a traditional initiation has to resist to the opposing pressure from the cultural industry and the social structure of modern society:

---

<sup>574</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>575</sup> *Ivi*, p. 27. “Chi riflette comprende che l’Assoluto si scopre nell’interiorità e lo smarrisce chi lo cerchi nel mondo esteriore”. Id., *Le tre vie*, Adelphi, Milano 1995, p. 50.

“Anche se in tutti è sepolto il gran tesoro dell’infanzia, esso si trova a irraggiungibili profondità. Strati su strati, discorsi e formule lo ricoprono e, induriti dal tempo, diventano le difese invalicabili dell’ordine sociale. [...] Quasi nessuno sa applicarsi, con l’assidua ed estenuante fatica che sarebbe necessaria, a scavare e ritrovare il tesoro nascosto; [...] Lavorati a puntino sono gli uomini da un’educazione avvilita, ronzano loro costantemente nell’orecchio i ricatti degli affetti e dei doveri. Eppure qualcuno fa eccezione. Rarissimo, isolato nell’interiorità, sa affondare sino alle sue iniziali memorie, rivive quei lembi remoti e annebbiati, talvolta ne ricontempla lo splendore” 576.

Very few are destined to succeed: it is a dangerous and bumpy ride, a journey “for initiates”. In the famous tale *Pinocchio* by Collodi, Zolla describes the archetype of initiation that has the utmost importance within his body of works. According to his esoteric and original interpretation given by him to the novel, Pinocchio is the adept of the initiatory path. The puppet acquires a new and deeper awareness of himself and of the world. He pursues an inner transformation by cultivating his latent potentiality, the faculty that just like the modern man Pinocchio had previously ignored or neglected. Zolla reveals to the reader that it is quite possible to wake up from the lethargy of modernity and change his life into something more authentic and human<sup>577</sup>. To those who would really free themselves from the clutches of modernity, to those who would “uscire dallo spazio che su di noi hanno incurvato secoli e secoli”, it would be enough to listen to a few voices that speak the language of Tradition: “una manciata di cibo integro è sufficiente”<sup>578</sup>.

---

576 Ivi, p. 15.

577 E. Zolla, *Conoscenza religiosa, op. cit.*, p. 693.

578 E. Zolla, *Trattatello elementare su Illuminismo, romanticismo, avanguardia, op. cit.*.

### III

#### The critique against mass society

*“Eravamo giunti al peggiore dei nostri pessimi giorni.  
Il grande movimento della storia, come lo denominava il gergo,  
progrediva:  
un turbamento morboso, morale e fisico insieme.  
La tecnica, le tecniche, divennero supreme,  
e una volta sul trono gettarono nei ceppi l'intelletto che le aveva elevate  
al potere.”*

Edgar Allan Poe – *The colloquy of Monos and Una*

*There is no doubt that in our headlong rush to educate everybody, we  
are lowering our standards,  
destroying our ancient edificies to make ready the ground  
upon which the barbarian nomads of the future will encamp in their  
mechanized caravans.  
Thomas Stearn Eliot*

#### 3.1 The paradigm of mass society

The paradigm of mass society was first outlined by the studies of Le Bon (1841 – 1931), Tarde (1843 – 1904) and Sighele (1868 – 1913) and developed during the 30's by Ortega y Gasset (1883 – 1955) and other scholars, with the aim of understanding the origin of totalitarianism<sup>579</sup>. The polysemy of the word “massa” –

---

<sup>579</sup> Cfr. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris 1895 (tr. it.: *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano, 1970); S. Sighele, *La folla delinquente*, F.lli Bocca, Torino, 1891; G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris 1901 (tr. it. *L'opinione e la folla*, La città del sole, Napoli, 2005); the main monograph by Ortega on the subject is J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, 1930 (tr. it.: *La ribellione delle masse*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1979). See also: H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, New

including the negative meaning that it has in elitist theories<sup>580</sup> - contributed to its great importance in the contemporary age<sup>581</sup> but it also gave rise to a “polemica contro la nozione indifferenziata di “massa” and “uomo massa”<sup>582</sup>. Anyway, the concept of mass society is usually used to highlight “tachigraficamente i tratti diacritici della moderna civiltà industriale”<sup>583</sup> and the contemporary western society dominated by instrumental reason and in which the social ties typical of the *gemeinschaft* are almost disappeared and the individual is the target of massified forms of communication<sup>584</sup>. It was Ferdinand Tönnies (1856 – 1936) in his

---

York 1951 (tr. it.: *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967), E. Fromm, *Escape from freedom*, New York 1941 (tr. it.: *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1963), G. Galli, F. Rositi, *Cultura di massa e comportamento collettivo*, Il Mulino, Bologna, 1967; E. Lederer, *The state of the masses*, New York 1940 (tr. it. *Lo stato delle masse*, Mondadori, Milano, 2004), W. Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Kopenhagen-Prag-Zürich 1933, (tr.it., *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano, 1971).

<sup>580</sup> See J. Carey, *The intellectuals and the masses: pride and prejudice among the literary intelligentsia, 1880 – 1939*, St. Martin, New York, 1993.

<sup>581</sup> See *ex multis*, C. Mannucci, *Società di massa*, Comunità, Milano, 1967; U. Cerroni, *Teoria della società di massa*, Editori Riuniti, Roma, 1983; W. Kornhauser, *The politics of mass society*, Collier Macmillan, London, 1959; K. Mannheim, *Uomo e società in un'età di ricostruzione*, Comunità, Milano, 1959; E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1986; R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari, 1963; B. Geremek, *Masse*, in *Enciclopedia*, vol. VIII, Einaudi, Torino, 1979; S. Giner, *Mass society*, Martin Robertson, London, 1976; S. Moscovici, *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Fayard, Paris, 1981; V. Packard, *I persuasori occulti*, Einaudi, Torino, 1958; D. Riesman, *La folla solitaria*, Il Mulino Bologna, 1956; C. Wright Mills, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino, 1966.

<sup>582</sup> In Italy see U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Torino, 2008. In the introduction, Eco mentions Zolla (§ 1): “...ero stato stimolato da un libro che resterà il bersaglio palese o occulto di Apocalittici: ed era *L'eclissi dell'intellettuale* di Elémire Zolla. In fondo, sia pure in negativo, aveva aperto in Italia il discorso sulla cultura di massa.”

<sup>583</sup> L. Pellicani, *Società di massa*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma, 1998.

<sup>584</sup> Tocqueville imagine a man who “tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie

famous *Gemeinschaft und Gesellschaft* who defined the modern society as “un aggregato di esseri umani che solo superficialmente assomiglia alla comunità, nella misura in cui anche in essa gli individui vivono pacificamente gli uni accanto agli altri. Però, mentre nella comunità essi restano essenzialmente uniti nonostante i fattori che li separano, nella società restano essenzialmente separati nonostante i fattori che li uniscono”<sup>585</sup>.

This idea of an atomized social body aroused a feeling of fear in the sharpest minds of the XIX century, who were able to perceive the transformations that were ongoing. A huge number of people demanded new rights and a place as stakeholders within society. From Hegel and Nietzsche to irrationalist thinkers, as well as conservative and elitist intellectuals, the sharpest minds of the late modern age shared the concern that the western individual lived so far was about to disappear, replaced by a new anthropological type who was still unknown. Belonging to all social classes – whose boundaries became fleeting – mass man arose as the leading figure of the Western world and his presence – according to those intellectuals – was destined to have bad effects on culture, traditional institutions and aristocratic values of the liberal society of the time. The author of *Zarathustra* denounced the advent of the masses as the overturning of the natural hierarchy of Western society and the replacement of the

---

umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria.” A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, BUR, Milano, 2005.

Some years later, Tonnies defined mass society as “un aggregato di esseri umani che solo superficialmente assomiglia alla comunità, nella misura in cui anche in essa gli individui vivono pacificamente gli uni accanto agli altri. Però, mentre nella comunità essi restano essenzialmente uniti nonostante i fattori che li separano, nella società restano essenzialmente separati nonostante i fattori che li uniscono”, F. Tonnies, *Comunità e Società*, Comunità, Milano, 1961.

<sup>585</sup> *Ivi*.

moral of the master, noble, brave and vitalist with that of the slave, which is vulgar and vile.

The European history appeared then disrupted by the advent of new barbarians, primitive men responsible of a “invasione verticale”, according to the definition given by Ortega y Gasset. After centuries of marginality, the masses demanded their right to be active part of the political arena. “*Les Barbares*” is the title of a famous essay published in December 1831 on the pages of the *Journal des Débats*. Its author, Saint – Marc Girardin (1801 – 1873) was one of the first who gave that name to the men who were invading the industrial town born in the suburbs of Lyon and warned the bourgeoisie that those workers should never be drafted in the national guard<sup>586</sup>. Ortega brilliantly sums up: “Tre principi hanno reso possibile questo nuovo mondo: la democrazia liberale, la scienza sperimentale e l’industrialismo. I due ultimi possono riassumersi in uno: la tecnica.”<sup>587</sup> The words of the Spanish scholar are explicit and he adds that mass society has ancient roots. In Zolla’s language, mass society originates from the shift from *civiltà del commento* to *civiltà della critica*. The sunset of the Middle Ages and the advent of the Enlightenment is the crucial moment of the Western civilization when – according to Zolla – Europe cut the ties with the traditional knowledge and built the *civitas diaboli* based on the myth of progress. The great technological advancement come with the scientific revolution boosted the mass-production and huge increase of the labour force. Millions of people – the masses – emancipated themselves from poverty and a life that “significava, anzitutto, limitazione, obbligo, dipendenza...”<sup>588</sup>. The mass man became part of a new world that “non lo costringe a limitarsi in nessun senso, non gli

---

<sup>586</sup> “*Les barbares qui menacent la société ne sont point au Caucase ni dans les steppes de la Tartarie; ils sont dans les faubourgs des nos villes manufacturières.*”. Cfr. Saint – Marc Girardin, *La révolte de Lyon*, in *Journal des débats*, 8 dicembre 1831.

<sup>587</sup> J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, op. cit..

<sup>588</sup> *Ivi*.

intima nessun veto né alcuna repressione, ma, al contrario, eccita i suoi appetiti, che, per principio, possono crescere illimitatamente.”<sup>589</sup> Thanks to new civil, political and social rights the masse – defended by labor unions and left-wing parties – became actual stakeholders and gained their space as active protagonists of the liberal-democracy. In an aristocratic society characterized by inequality and by the marginality of millions of people, the advent of the masses as new stakeholders was an unprecedented change well described by writers and artists, as Zolla shows through constant literary references. This extraordinary integration of millions of people into active citizenship - named by Karl Mannheim (1893 – 1947) "democratizzazione fondamentale"<sup>590</sup> – and it was preceded by crucial technological transformations that boosted productivity and led to new means of communication. This new civilization later named “società di massa” was characterized by the increasing availability of goods and services to almost any individual and millions of people were finally free to pursue their own ambitions and paths. The *forma mentis* and the modus operandi of the masses were that of the late modern age and therefore it was based on instrumental rationality and on the marginalization of traditional knowledge and metaphysics. This was inevitably because, as Ortega explains, the spirit and the self-representation of the society “sarà la configurazione generale della nostra vita. Per questo insisto tanto nel far notare che il mondo, donde si sono originate le masse attuali, mostrava una fisionomia radicalmente nuova nella storia”<sup>591</sup>. The mentality of the mass men was modeled on that of the society they lived in. Their depersonalization and reification found their origin in cult of scientific and technological knowledge and in the industrial society. These three phenomena originate from the

---

<sup>589</sup> *Ivi.*

<sup>590</sup> K. Mannheim, *Uomo e società in una età di ricostruzione*, Comunità, Milano, 1965.

<sup>591</sup> J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, op. cit..

transformation of traditional society operated by the Enlightenment and by its rationalist and anti-metaphysical mentality, in the shift from *civiltà del commento* to *civiltà della critica*. Ortega describes mass man as a spoiled baby: not only his desires are unlimited, but he also shows ungratefulness towards the new rights and leisures that he enjoys, because he takes them for granted:

“Erede d’un passato vastissimo e geniale – geniale di ispirazione e di sforzi – il nuovo volgo è stato viziato dal mondo circostante. Viziare è non limitare i desideri, è dare l’impressione a un essere che tutto gli è permesso e che nulla gli è imposto. La creatura sottomessa a questo regime non ha l’esperienza dei suoi propri confini. A forza di evitarle ogni pressione dell’ambiente, ogni scontro con altri esseri, arriva a credere effettivamente che soltanto essa esiste, e si abitua a non tenere in conto degli altri, soprattutto a non considerare nessuno come superiore a se stessa. [...] La mia tesi è dunque questa: la perfezione stessa con cui il secolo XIX ha dato un’organizzazione a certi ordini della vita, è la prima causa per cui le masse che ne beneficiano non sono disposte a considerarle come un’organizzazione, ma come natura. In tal modo si spiega e si definisce l’assurdo stato d’animo che queste masse rivelano; non sono preoccupate se non del loro benessere, e, nello stesso tempo, non si sentono solidali con le cause di questo benessere. Siccome non vedono nei vantaggi della civiltà una scoperta e una costruzione prodigiosa, che soltanto si possono mantenere a costo di grandi sforzi e cautele, credono che il loro ruolo si riduca a esigerle perentoriamente, come se fossero diritti nativi.”<sup>592</sup>. The Spanish scholar highlights the unawareness of mass man about his own condition: this new barbarian doesn’t realize that he lives in an artificial society deeply modified by material progress and that he lives very differently from the past, enjoying a condition which is a *unicum* in the history of

---

<sup>592</sup> *Ivi*.



civilizations. He lacks historical awareness and, as a consequence, he is noxious to his own condition because he ignores its complexity and fragility. This is also the reason why he appeared as a uncivilized and dangerous anthropological new type to the conservative élites of that time, which saw the mass man as a foreign invader who was breaking into a society he had never been part of and that he was inevitably going to disrupt. Not only, in fact, mass man disregarded and even ignored the main traits of the 19<sup>th</sup> century liberal society, but he also worked as a factor of change, turning its political, economic and cultural institutions into something new.

It is worth pointing out that in *La ribellione delle masse*, Ortega compares mass society to the III century b.C. Greek society, similarly to what Zolla does when he sees Pericles' Athens as an ancient kind of *civiltà della critica*: "Così avviene che appena la civiltà mediterranea giunge al suo più alto vertice – verso il secolo III a.C. – fa la sua comparsa il cinico. Diogene calpesta con i suoi sandali pieni di fango i tappeti di Aristippo. Il cinico diventa un personaggio pullulante, che si trovava ad ogni angolo e in tutte le occasioni. Ebbene: il cinico non faceva altro che sabotare la civiltà del suo tempo. Era il nichilista dell'ellenismo. Mai credette né fece nulla. La sua funzione era disfare – a dir meglio, tentare di disfare, perché conseguì il suo proposito. Il cinico, parassita della civiltà, vive negandola, mentre è convinto che essa non verrà mai meno."<sup>593</sup> Mass man shares with *Diogene of Sinope* the elevation of negation as a method and the transformation of dialectics into negative dialectics. As the cynic and the sophist, mass man doesn't rely on a centre: he plunges from relativism into absolute nihilism, dominated by the destructive instinct and unable to create new values. He rejects traditional knowledge and even mocks it, unaware that his own existence is only possible because, although persecuted and made invisible, Tradition is still in place.

---

<sup>593</sup> *Ivi.*

He embodies the spirit of modernity: his selfishness and greed, the predominance of action over contemplation – according to Zolla, the dogma of praxis is a milestone of progressivism – a strong subjectivism and a consequent rejection of any authority, all these elements are typical traits of mass society and modernity and they belong to their anthropological type, mass man.

Zolla studied in depth Ortega's works and he also focused on the accounts given by Walter Benjamin (1892 – 1940) and Gyorgy Lukács (1885 – 1971) on mass society, as well as Gramsci's theory of the intellectual and Marshall McLuhan's (1911 – 1980) studies on massified communication. More recent theories (Reich, Fromm, Lederer, Neumann, Arendt *et al.*) on mass men confirmed what we said so far and highlighted that the loss of communitarian ties, the disappearance of rigid social classes and the sunset of metaphysical thought led mass men to a life deprived of meaning. The failing of traditional agents of socialization, the increased social mobility and the creation of powerful means of communication that are in the hands of the political and economic élites have made man's life atomized, manipulated and meaningless. Furthermore, the "fundamental democratization" had to face the complexity of a globalized society, whose fast dynamics are almost unpredictable and uncontrollable. The output of this long and complex transformation is something unprecedented in the history of civilization: the great material progress and the spread of civil, political and social rights haven't been matched by spiritual and intellectual advancement. On the contrary, it has become more difficult for the citizen to understand political, economic and social matters and influence them.

This increased complexity determined an overspecialization of knowledge which is also necessary to the industrial production. Ortega defined it as the "barbarie dello specialismo" and Zolla is not less negative and described specialized knowledge as the opposite of Tradition, because as asserted by Heraclitus, knowledge

consists of “riconoscere l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose”. Because of the extreme complexity of mass society, it finally happened what Jacob Burckhardt (1818 – 1897) among many others predicted, *i.e.* the advent of “terribili semplificatori”, demagogues who seduce the masses oversimplifying problems and proposing apparently viable solutions to them. Le Bon called it the age of *meneurs*, referring to the political representatives of the masses, which see in them their own passion and weaknesses. These new politicians can count on new extraordinary means of communication and persuasion and, in fact, the 20<sup>th</sup> century can be seen as the age of political propaganda, whose means were originally created for the advertising campaigns and, once their capacity of manipulation was proven, they were used by politics. Mass man is characterized by heterodirection and the source of it can be the impersonal authority of the State, the culture industry or the political propaganda, but, in any case, the mass society became the natural ground for the growth of totalitarianism, as Ortega and other authors finally found after years of studying. Tocqueville anticipated and warned that the mass society – of which he could only see the dawn while staying in the Us – could be liberal, democratic and yet despotic.

In his masterpiece *La democrazia in America* he warns: “Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. E' assoluto,

particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche considerarle come un beneficio. [...] *Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagini con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo.*"<sup>594</sup>

The great analysis made by Tocqueville is echoed by many scholars who confronted with the same subject. Among them, Kornhauser highlights the importance of Tocqueville's ideas about intermediate social bodies that have a crucial importance within the American society. They prevent the isolation of primary social groups and individuals who are therefore protected by the pervasiveness of both State and society. This is important because the studies on mass society pointed out that there is a direct relationship between individual and society because intermediate bodies appeared weaker today than they were in the past. This is the position of Kornhauser e Nisbet<sup>595</sup>

---

<sup>594</sup> A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, op. cit.

<sup>595</sup> W. Kornhauser, op. cit.; R. Nisbet, *The decline and fall of social classes*, Pacific Sociological Society, 1959.

among many others. According to them, the weakening of the intermediate bodies – which are able to defend the social ties based on traditional values – is the consequence of the creation of a giant social organization that targets directly the individuals through its powerful means of communication. Atomized and deprived of a centre, mass men are in need of something to rely on and totalitarian ideologies respond to this necessity. Not only Fascism or Communism, but also the progressive ideology tries to do that and, in fact, contemporary Western democracy is, according to Del Noce “intrinsecamente *totalitaria* nel senso che la cultura vi è completamente subordinata alla politica”. Through mass media, social and cultural models pervade society and replace the identity of the individuals, generating a strong conformism which is no longer linked to a single social class, also because, as already mentioned, the social division into classes started to lose sense. As written by Nisbet in 1959 “*the general elevation of level of consumption and the disappearance of clear and distinct strata of consumption*” makes pointless to speak of social classes and, in fact, they are “*exceedingly difficult to discover in modern economic society except in backwate areas*”.<sup>596</sup> At this point, however, the scientific literature on mass society gets less concordant. Some authors such as Ortega and Arendt (1906 – 1975) consider the totalitarian risk that lies with massification as a paradox in the development of the Western liberal democracy and conclude that the latter could turn into its contrary – *i.e.* a totalitarian dictatorship – under certain circumstances.

The Frankfurters, on the contrary, judged the totalitarian turn as an inevitable consequence of the intimate nature of modern and post-modern industrial civilizations because of the extension of the logic of calculation and profit to all aspects of life, including the social organization that is controlled by the cultural industry, finally causing the reification of the individual. Transformed into

---

<sup>596</sup> R. Nisbet, *op. cit.*.

an impersonal element of production and consumption, for the first time in history man becomes a *one dimensional man*. Zolla shares the *pars destruens* theorized by the Frankfurters and namely that the first cause of this epilogue is to be found in the Enlightenment. In *Dialettica dell'Illuminismo*, Adorno and Horkheimer state that, after having liberated man from superstition and obscurantism, the Enlightenment plunged them into a new form of barbarism, founded on the identification of reason with pure calculation and reduction of knowledge to the *raison raisonnante*. The Enlightenment created the origin of the reification, starting the process of dehumanization that sees man made equal to an inanimate factor of production. Guénon defined it as the “regno della quantità”, in which the *raison raisonnante* and the technology overcome any other human faculty. Zolla's critique against mass society is similar to the *pars destruens* theorized by the scholars of the *Institut for Sozialforschung*: in the famous book of Marcuse *L'uomo a una dimensione* – which became a best seller during the youth protests – the German philosopher states that mass society has an intimate totalitarian nature, strictly linked to the technological advancement that “serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli.”<sup>597</sup> “Il termine totalitario” Marcuse wrote in another book “non si applica soltanto ad una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti. Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema. Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un pluralismo

---

<sup>597</sup> H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1967, p. 13.

di partiti, di giornali, di poteri controbilanciantisi ecc.”<sup>598</sup>. The difference between the critics of modernity *ex parte traditionis* (like Zolla) and the neo-Marxists lies in the *pars construens*. Del Noce, Zolla and Guénon condemn the Western rationalism because of its satanic tendency to demolish all institutions and eternal truths of Tradition, whereas Adorno and Horkheimer “mettevano sotto accusa l’illuminismo in nome di una forma mascherata di animismo – il pensiero dialettico – spacciato per un razionalismo di rango superiore a quello delle scienze positive.”<sup>599</sup> Although admitting that “la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico”, they observed that the dialectic of Enlightenment led to “un nuovo genere di barbarie” showing its incapacity to have effects on reality and its injustice. In other words, positivism finally revealed a conservative ideology that “difendeva l’ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di cambiarlo”.

Marcuse wrote in *Ragione e Rivoluzione*: “Il potere del pensiero negativo è l’impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della loro intrinseca inadeguatezza... Il pensiero dialettico ha inizio con la constatazione che il mondo non è libero; cioè che l’uomo e la natura esistono in condizioni di alienazione “diversi da ciò che sono”... Mentre il metodo scientifico conduce dall’immediata esperienza delle cose alla loro struttura logico-matematica, il pensiero filosofico conduce dall’immediata esperienza dell’esistenza alla sua struttura storica: il principio della libertà”<sup>600</sup>

---

<sup>598</sup> Cfr. H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione: ideologia della società post-industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>599</sup> Cfr. E. Cadello, L. Pellicani, *Contro la modernità: le radici della cultura antiscientifica in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

<sup>600</sup> H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 7. “Comte affermò esplicitamente che il termine ‘positivo’ con il quale egli definiva il suo sistema filosofico, implicava che gli uomini fossero educati ad assumere un atteggiamento positivo verso lo stato di cose prevalente. La filosofia difendeva

It would be necessary to oppose to positivism a negative dialectic, able to disrupt the *status quo* whose appearances have to be considered “periture nell’ambito di un processo che portava al di là di esse”, a method that privileges the transformation over the stability just as the Enlightenment had done with the Tradition, before becoming itself a conservative force. In other words, according to the Frankfurters, the Enlightenment had disenchanting the world freeing man from myth – this was its main merit – but in doing that, it has reduced man to his worldly and material dimension, unleashing the *homo oeconomicus* who is only interested in pursuing his own profit<sup>601</sup>. According to them, this was the origin of the totalitarian nature of mass society, in which the productive organization exercises its dominion through an incessant and penetrating manipulation of the needs of the mass man, who’s also armless in front of a giant culture industry. Mass man lies in a condition of alienation and heterodirection – just like the one described by Riesman in *La folla solitaria*<sup>602</sup> – and he appears as slave disguised as a free man who enjoys “una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà”<sup>603</sup>. Through this *excursus* we wanted to show that mass society, originally criticized by the elitist and traditionalist thought, finally became the target of an equal criticism, that moved against it by the progressivist and neo-Marxist critics of Capitalism and the West. The critique against mass society can

---

l’ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di negarlo.” *Ivi*, p. 361 – 363.

<sup>601</sup> “Nell’aspetto formalistico della ragione, sottolineato dal positivismo, è messa in rilievo la sua indipendenza dal contenuto oggettivo; nell’aspetto strumentale, sottolineato dal pragmatismo, è messo in rilievo il suo piegarsi a contenuti eteronomi. La ragione è ormai completamente aggogata al processo sociale; unico criterio è diventato il valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura.” Cfr. T. Adorno, M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969, p. 25.

<sup>602</sup> D. Riesman, *La folla solitaria*, op.cit..

<sup>603</sup> H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, op. cit..



also be interpreted as that against *Zivilisation* according to the category theorized by Thomas Mann (1875 – 1955). With regard to the *pars destruens*, the critique against contemporary civilization intended as esteriority, analysis, domestication, scientific progress and borgeouis business moved by traditionalist authors such as Del Noce or Guénon or conservative like Spengler (1880 – 1936) or Mann, isn't much different from the neo-Marxist one. It should be noted that the conservative intellectuals opposed the *Kultur* to the *Zivilisation*, *i.e.* aristocratic and communitarian values; the traditionalists a return to a traditional knowledge, to transcendence and metaphysics, while the neo-Marxist have never conceived an actual and definite *pars construens*. This deficiency is noted by Zolla, who agrees with the *pars destruens* of the neo-Marxist theories but rejects them because he considers negative dialectics as fruitless and close to the *forma mentis* of mass society (*v. infra*). It is also worth mentioning that different theories on mass society have aroused which are less critic and even apologetic, especially in the United States. They point out that the massification has operated a huge process of inclusion, elevating marginal social groups to active stakeholding, actually increasing the freedom of choice and the autonomy of millions of individuals, not only in apparent<sup>604</sup>. Far from being tools in the hands of political and economic power, mass media gave a great contribution to a free education, making people more informed and aware on a great variety of subjects. According to these theories, the critique against mass society doesn't have any scientific value and it is just a nostalgic and romantic protest against the industrial society and its mentality, the anti-transcendent rationalism that caused the eclipse of the traditional civilization.

---

<sup>604</sup> Cfr. D. Bell, *The end of ideology*, New York, 1960; E. Shils, *Center and periphery. Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

### 3.2 From the bourgeoisie to mass society

*Mai l'individuo è stato così completamente abbandonato a una  
collettività cieca,  
mai gli uomini sono stati più incapaci, non solo di sottomettere le loro  
azioni ai propri pensieri, ma persino di pensare.  
I termini di oppressori e oppressi, il concetto di classi, tutto ciò è  
estremamente vicino a perdere ogni significato,  
tanto sono evidenti l'impotenza e l'angoscia di tutti gli uomini davanti  
alla macchina sociale,  
divenuta una macchina per comprimere cuori e spiriti  
e per fabbricare l'incoscienza, la stupidità, la corruzione, la disonestà e  
soprattutto la vertigine del caos.*

Simone Weil, *Oppressione e libertà*

Well aware of the complex ambiguity of the concept of bourgeoisie, in a note titled *Risposta ai critici* Zolla goes in depth and defends the value and the use of the word and of the concept of mass man from the accusation of nominalism. In order to strengthen his position, Zolla quoted Max Weber (1864 – 1920), who saw the typical traits of the bourgeois in the “accumulazione dei beni come un dovere, per cui va data prova della propria qualità di eletto sempre aggiungendo nuovi acquisti al patrimonio; la riduzione in termini quantitativi del proprio successo, anche nell’ambito morale; il lavoro produttivo come scopo ultimo dell’esistenza; l’etica della competizione in funzione di selezionare i migliori; l’ordine razionalistico della propria vita che escluda l’emozione ingiustificata, il capriccio, il sentimento superfluo; la repressione del piacere”.<sup>605</sup> Tracing the ancestry of

---

<sup>605</sup> E. Zolla, *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 61.

mass society, Zolla uses the symbolic and spiritual notion of bourgeoisie and focuses on the mentality of the bourgeois rather than on the historical and economic notion of it, which is on the contrary the centre of the Marxian analysis, aimed at analyzing the role of the new social class in the production process. The two different approaches are fully complementary but, given the possibility of some overlapping, it is worth anticipating that Zolla's path belongs to the first meaning of it, the symbolic and spiritual identity of the bourgeois. His critique against mass society and the bourgeoisie moves along what Luciano Cafagna (1926 – 2012) described as the fundamental dichotomies of the idealistic/spiritual approach to the bourgeoisie, such as: "individualismo/solidarismo; razionalità strumentale e utilitaristica/valori non utilitaristici; spirito innovativo/spirito tradizionalistico (ma anche, per contro, quietismo, propensione al pregiudizio, grettezza abitudinaria/spirito d'avventura, disordine creativo e apertura mentale); mentalità acquisitiva/mentalità dissipativa (ma oggi, invece, in diversa contrapposizione, propensione al consumismo/propensione ai valori immateriali)."<sup>606</sup> Zolla considers the study of the bourgeoisie necessary to that of the mass society, which is the main topic of his books of social critique and that he analyzes in depth "inventariandone i guasti ad uno ad uno, nei costumi, nella moda, nelle tecniche pubblicitarie, nei luoghi comuni, nelle dinamiche aziendali, nella mercificazione dell'eros, nella dipendenza dalla droga, dal cinematografico e dai media, droghe essi stessi, fino a individuare nella resa torpida al fantasticare la sindrome di regressione del soggetto moderno"<sup>607</sup>. He writes in 1959 that "L'uomo massa è l'avatar del borghese" but mass man is also something more than his predecessor, whose sunset, according to Zolla, is placed at the beginning of WWI. The bourgeois and the mass man share some similarities as well as the

---

<sup>606</sup> L. Cafagna, *Borghesia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, 1991.

<sup>607</sup> G. Marchianò, *Introduzione a E. Zolla, Il conoscitore di segreti, op. cit.*, p. 18.

societies they belong to – both species of *civiltà della critica* – but they are also separated by relevant differences. First of all the bourgeois had to face the *otherness* in the figures of the poor and the artist, while mass man “è senza antagonisti [...] si divide in categorie ma non conosce altri da sé in tutto il mondo. Per la prima volta la classe è superata; il direttore d’azienda e il fattorino guardano gli stessi spettacoli, pensano le stesse cose.”<sup>608</sup>. We already recalled (§ 3.1) that welfare, education and the enlargement of the democratic perimeter made many past distinctions obsolete and, as a consequence, masses appear very homogeneous. Actually, according to Zolla, mass society was divided at least into two different tendencies, that of *politicizzati* and that of *snobs* who are not interested in social and political subjects. Anyway these are differences *within* the mass:

“Le due sette di uomini massa [...] i politicizzati e gli snob sono per lo più in fiero contrasto. Si riproduce fra politicizzati ed eccentrici la stessa attrazione-repulsione che divideva il santo focolare borghese dal bordello, il mondo rispettabile dalla bohème. [...] L’uomo massa non può evadere dunque attraverso lo snobismo d’una o d’altra sorta: questo gli dispensa soltanto il tetro divertimento del prigioniero che nella sua cella si spoglia della casacca a strisce per avere un’illusione di libertà.”<sup>609</sup>

The comparison with the *otherness* and that with the echo of Tradition were crucial for the identity of the bourgeois, who gained from them an unpleasant image of himself. On the one hand, he wasn’t able to free himself from the ties of a society based on pure calculation, on the other he couldn’t easily accept his anthropological dimension full of injustices and moral faults. Zolla points out that the bourgeois had to find a solution, which finally was that of wearing masks as described by Luigi

---

<sup>608</sup> E. Zolla, *L’eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 37.

<sup>609</sup> *Ivi*, p. 56.

Pirandello (1867 – 1936), according to whom the bourgeois lives a inner contradiction between what he actually feels and does and the respect for the traditional mentality<sup>610</sup>:

“Proprio a causa del calcolo delle partite doppie che aveva sostituito allo sgranarsi dei rosari, il borghese doveva obbligare se stesso e gli altri a riverire i valori feudali superstiti, cavandone anche la consolazione narcotica capace di placargli le ferite che infliggeva a sé ed agli altri. Così era utile che la famiglia perdurasse, che gli affetti in essa covati e l’autorità paterna fossero mantenuti in vita [...] altrettanto utile era la religione [...] poi sommamente utile, ancor più della religione, era l’amor di patria [...] poiché di fatto la civiltà borghese aveva distrutto le comunità naturali o almeno le aveva corrose...”<sup>611</sup>

The transformation of traditional truths and symbols into empty simulacra led the bourgeois to an actual dissociation of personality and to a schizophrenic torment. Zolla observes that the bourgeoisie didn’t have enough strength to accept the image in the mirror, that of an existence where every traditional truth – starting from the beauty and the sense of justice – was sacrificed on the altar of instrumental rationality and profit. In other words the bourgeois “tranne quando calcola, recita senza posa” and so he can wear the mask of the respect for the authority, that of pure love and naturalness of gestures and even that of complete deference for the Tradition in the way of “culti, squallidissimi e posticci, orrende truccature, al tempo della voga di

---

<sup>610</sup> L’arte di Pirandello – Romano Luperini pointed out – “si adegua alla devitalizzazione del mondo attuata dalla modernità, al dominio allucinante dei ruoli e delle maschere imposto dal costume borghese, e li conosce.” Cfr. R. Luperini, *Pirandello*, Laterza, Bari, 1999. Cfr. F. Orsini, *Pirandello e l’Europa*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2001.

<sup>611</sup> E. Zolla, *L’eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 34

D'Annunzio"<sup>612</sup>. "Delle torture della coscienza infelice" of the bourgeois there are many traces in literature, art and philosophy and Zolla gives a detailed account of them in his books of social critique, full of literary references and brilliant interpretations of the most renowned works and authors of the last two centuries.<sup>613</sup>

---

<sup>612</sup> E. Zolla, *Tre romanzi documento*, in *Tempo presente*, Anno II, n.ro 11, dicembre 1957, pp. 974-975

<sup>613</sup> "Fu Walter Benjamin a precisare il concetto di trauma della massa, in questi termini: "La folla della metropoli suscitò angoscia, rifiuto e orrore in coloro che la videro per primi. In Poe essa ha qualcosa di barbarico: la disciplina la costringe nei ceppi del puro bisogno. James Ensor parecchio più tardi non si stancò di mostrare come in essa la disciplina e la selvaggia si confrontassero costantemente. Valéry osserverà: "l'abitante dei grandi centri ricade nello stato selvaggio, cioè nella atomizzazione" Cfr. E. Zolla, *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 153.

"Paiono aforismi krausiani le diagnosi dell'uomo moderno del Musil, che con leggerezza viennese si impiantano nello stesso filone di critica della civiltà che fu propria di Walter Benjamin: "L'uomo moderno viene al mondo in una clinica e muore in una clinica, per conseguenza deve anche abitare in una clinica! Questo era l'assioma di un architetto di grido"; "domande e risposte ingranano come i pezzi di una macchina, ogni individuo ha soltanto compiti precisi, le professioni sono raggruppate in luoghi determinati, si mangia mentre si è in moto, i divertimenti sono radunati in altre zone della città, e in altre sorgono le torri che contengono moglie, famiglia, grammofono e anima"; "il regolo calcolatore... è un piccolo simbolo che si porta nella tasca del panciotto e si sente come una riga dura e bianca sul cuore"; "alla fine non rimangono che le formule, e che cosa significhino le formule umanamente non si può esprimere... se oggi qualcuno vuole chiamar fratelli gli uccellini, non deve fermarsi a queste piacevolezze, ma esser pronto a gettarsi nella stufa, a infilarsi nel terreno attraverso una conduttura elettrica o a guazzare nelle fogne giù per un lavandino"; "la probabilità di apprendere dal giornale una vicenda straordinaria è molto maggiore di quella di viverla personalmente, in altre parole oggi l'essenziale accade nell'astratto e l'irrilevante nella realtà"; "Platone riconoscerebbe in una redazione di giornale quel topos uranios, la patria celeste delle idee"; "il denaro è affine a tutte le forze spirituali, e sul suo modello gli scienziati scompongono il mondo in atomi, ipotesi, leggi e strani segni algebrici, e su queste finzioni i tecnici costruiscono un mondo nuovo... l'uomo, cosciente che prima o poi bisognerà reggere le nazioni come fabbriche, guardava laggiù il brulichio di uniformi, di facce boriose piccole come uova di pidocchio con un sorriso in cui si mescolavano superiorità e tristezza"; "si era

The crossroad between literature, philosophy and history appears crucial in order to elaborate a deep interpretation of reality through the variety of its contingent appearances. Zolla's study of the shift from the bourgeoisie to the masses couldn't be possible without his many literary references that were also often anticipatory of the incoming changes and transformations. This is especially true as far as modernity is concerned, because as stated by Claudio Magris "La letteratura contemporanea nasce quando muore la borghesia tradizionale, ancora imperniata sull'individuo"<sup>614</sup> replaced by the masses. Contemporary literature doesn't hide the faults and the ugliness of the world, while the literature of the bourgeois often improved the image reflected in the mirror in order to please the reader. Marx and Engels stated that "la storia è una, ed è la storia della produzione in senso totale"<sup>615</sup> and theorized the idea of a false consciousness created and nourished by the ideology, *i.e.* the spiritual production of a society whose aim is that of justifying the exploitation of the working classes. Zolla is on the opposite side of historical materialism and he rejects the belief that the *primum movens* of history is the production system and that ideas and

---

accorto per un'inesprimibile associazione d'idee che l'ordine porta al bisogno di uccidere"; "i vocaboli mira e scopo provengono dal linguaggio degli archibugieri; essere senza mira e senza scopo, nel suo significato originale, vuol dunque dire non essere un uccisore"; "nella forma della divisione sociale del lavoro, non s'esprime altro che l'antica dicotomia della coscienza umana in scopo giusto e mezzi tollerati, per quanto in modo grandioso e pericoloso" . Cfr. *L'uomo negativo*, in *Tempo presente*, Anno II, n.ro 2, febbraio 1957, pp. 157-158.

For an overview see G. Petronio, *La letteratura italiana raccontata da Giuseppe Petronio. 4 Dalla civiltà aristocratica alla civiltà borghese*, Mondadori, Milano, 1996 e Id. *La letteratura italiana da Giuseppe Petronio. 5 Dalla civiltà borghese alla civiltà di massa*, op. cit., L. Fielder, *What was literature? Class culture and mass society*; Simon and Schuster, New York, 1982; F. Moretti, *The bourgeois: between history and literature*, Verso, New York, 2013.

<sup>614</sup> C. Magris, *Narrativa*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma, 1979.

<sup>615</sup> K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, pp. 37-38.

institutions are just a reflection of that. In *Che cos'è la Tradizione* he is quite explicit on that:

“Riconoscerà dunque i servitori del Male da ciò: che inviteranno a parteggiare per ogni polemica, a non portare mai in fondo le conseguenze d'un principio, a credere dipendenti da cause materiali non solo i fatti materiali ma anche gli stessi pensieri”<sup>616</sup>

The inner conflict of the bourgeois and his false consciousness are rather the consequence of the spiritual shock due to the shift from a traditional society to a *civiltà della critica*. The bourgeois, oppressed by the cognitive dissonance between the imperatives of modernity and the importance of the eternal truths used to wear masks but he remained “uno scettico smascheratore, un cinico senza pudori” and turned into the Hobbesian savage “non appena riuscisse a liberarsi dall'incubo della polizia”. Although he wasn't able to renounce to the pursuit of profit, “per rendersi efficiente ed entrare nella lizza quotidiana doveva infliggersi delle ferite”, vestiges of an old Tradition “che si imprimevano su di lui come i segni di speranza della libertà”<sup>617</sup>. As the protagonists of Moravia's *Gli indifferenti*, because of this inner conflict the bourgeois found himself ruined “dai tic, dalle smorfie dell'angoscia disperata”<sup>618</sup> but his schizophrenia was about to disappear. His worn out mask was finally taken away and left the impersonal face of the mass man uncovered. According to Zolla, Fascism was an anachronistic and grotesque attempt to interrupt this unveiling of the mass man and continue to rely on traditional simulacra in the context of

---

<sup>616</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 251..

<sup>617</sup> E. Zolla, *Eclisse dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 37.

<sup>618</sup> E. Zolla, *Tre romanzi documento*, in *Conoscenza religiosa. Tutti gli scritti 1969 – 1983*, op. cit., pp. 974-975.



a society that was already massified and therefore ready to be transformed into a totalitarian dictatorship. The traditional cloak lowered by the regime on the society was of course an illusion, because the traditional path cannot be a mere act of will nor it can be a collective choice, but only individual. In other words, no law can put Tradition back in place if the individuals are distant from a traditional path:

“Il rito e la festa non sono restaurabili, e chi volesse resuscitarli a freddo, sarà colpito da un grottesco squallore per aver voluto destare in vita con una gelida determinazione astratta ciò che non dipende dalla volontà, ma è per sua natura spontaneo. Il fascismo non fu forse il tentativo di ristabilire cerimonie estinte, di imprimere scosse galvaniche a corpi mistici?”<sup>619</sup>

Mass man has overcome the inner conflict that tormented his bourgeois ancestor. He looks like the horrible Caliban – Zolla observes – but he is actually a wit like Prospero and uses his faculties to stun himself and become inhuman. After having removed their masks, mass men:

“sono senza truccatura, ma il loro volto è spento, affaticato dalle maschere portate dai padri. Ormai l’orrore è ovvio, non angoscia, ma paralizza ogni moto di umano entusiasmo o ribrezzo. Un tempo si facevano esercizi spirituali per attingere l’assoluta indifferenza, l’apatia, la morte vivente. Ora vi si è immersi per nascita. Si dovranno escogitare altri esercizi, per attingere la vita vivente? I padri responsabili, i dannunzianeggianti, ne escogitarono di archeologici, e non riuscirono che a imbellettare il cadavere della vita.”<sup>620</sup>

---

<sup>619</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 137.

<sup>620</sup> E. Zolla, *Tre romanzi documento*, op. cit., pp. 974-975

Unlike the bourgeois, the mass man accepts his image reflected in the mirror and “sa bene chi è e che cosa fa a se stesso”<sup>621</sup> because, as a new Prospero, he “impiega i suoi poteri per abbrutirsi” until he becomes “sordo [...] cieco [...] monco”<sup>622</sup>. Finally free from the inner conflict that tormented his ancestor, mass man:

“in modo assai più raffinato svaluta la coscienza stessa. [...] non si cura affatto della coscienza smascheratrice e quando gli si dica “Poiché fai quel che fai sei un verme”, sorride e risponde “Ebbene?”. L’uomo massa “deflaziona” l’intelligenza e la critica, anzi, le teme così poco che ne accoglie senz’altro la diagnosi. [...] Che si può fare per costoro? La ragione resta impotente, non perché essi siano pronti a perseguirla, al modo dei loro avi borghesi che, nella loro indignazione, mostravano almeno di prenderla sul serio, ma perché, disperatamente, ne condividono la diagnosi.”<sup>623</sup>

Thanks to a “sottile capacità di discernimento”, mass man manages to neutralize the disgust for his impersonal existence, deprived of eternal truths and of any shelter from the transient aspects of life. Rationalism and technology have respectively replaced metaphysics and beauty, that which is hidden among the pages of *L’Idiota* and originates from an eternal and pure Being, showing the deepest sense of life. The cognitive dissonance that was the source of the bourgeois’ inner conflict is finally extinct: mass man “si è convertito in mera efficienza, ha imparato a schivare i pericoli del sentimento”<sup>624</sup> and he gives credit to thoughts and images as far as they have a commercial or practical value:

---

<sup>621</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 43.

<sup>622</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>623</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>624</sup> *Ivi*, p. 37.

“La spersonalizzazione è il riflesso individuale della società di massa; è su una spersonalizzazione del pubblico che fa assegnamento l’industria culturale. Una società ferreamente competitiva produce un’ansia invincibile, la lotta per l’esistenza produce da un lato un desiderio di conformità sociale, all’ansia si reagisce come l’opossum braccato, dandosi per morti, diventando mera efficienza meccanica e conformità ai gusti imposti dall’industria culturale. Tale pietrificazione dettata dall’ansia produce, insieme alla schizofrenia indotta dalla specializzazione, una psicosi generale che passa per il carattere della sanità”<sup>625</sup>

There are many proofs of this dehumanization, first of all the fact that mass man carefully avoids any situation where he is forced to think independently. He “vuole essere rassicurato dalla grinta o dalla risata [...]”, “teme la faccia assorta [...] l’azione spontanea e desidera operare secondo dei precetti” within an artificial and limited horizon made of pure rational calculation. This new anthropological type has divided his life into separate parts and has renounced to free thinking, in favour of the invisible powers that control mass society, first of all the culture industry (3.3). He doesn’t have to create an identity of his own or a sense of purpose anymore:

“l’uomo massa ha bisogno di affidare a enti oggettivi o automi-esperti la sua responsabilità, nonché il rischio che può mettere a repentaglio la sua giocosa puerilità, e accoglie con obbedienza automatica esperti...mai come oggi l’uomo ha temuto la responsabilità, il rischio personalmente accettati, e deve delegarne l’esercizio all’esperto [...] Subire le conseguenze degli errori altrui gli pare più lieve subire quelle dei propri”<sup>626</sup>

---

<sup>625</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 278.

<sup>626</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 52 – 53.

This is a consequence of the current condition of mass society, made of atomized masses in which “la mancanza di legami sociali autentici, fa sì che nessuno sappia di preciso chi è ed ha bisogno di riconoscersi in un’immagine piatta e stereotipata”<sup>627</sup>, the same identity provided by the culture industry.

Zolla often describes mass society through harsh words and figurative expressions that, together with the vividness of his prose, make him a great polemicist, as it is well shown in the following lines:

“Un urlo di orrore sfugge a chi per un momento si ridesti nel mondo del quotidiano, e si veda circondato da gente che in questa oppressione vive senza nemmeno sentirne l’asfissia: conversa di fatterelli insensati, di squadre sportive, di spettacoli televisivi, di vicende narrate da rotocalchi, sta sommersa nell’immondizia musica come in un bagno di vapore che la tranquilla, stordisce. Chi vive del quotidiano nel quotidiano non saprebbe più infilare un sillogismo all’altro, la deduzione lo spossa, la sintesi lo urta, se gli si parla di vita interiore crede che si intenda il fantasticare della sua mente ignara di significati. [...] Gli uomini della quotidianità sono come baccelli sgranati, come manichini impagliati, e l’avanguardia – esibizione di significanti senza significato – ne è non l’espressione, ma il semplice riflesso, e offre loro uno strano conforto.”<sup>628</sup>

Beside his brilliant prose, Zolla’s analysis of the faults of mass society goes in depth and it is meticulous. His critique is different from that of *civiltà della critica*, because it is based on the eternal truths of Tradition and not on mere rationality. His study on the birth of mass society starts with the 19<sup>th</sup> century, when large areas of the West weren’t yet part of the process of massification. The

---

<sup>627</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>628</sup> E. Zolla, *Trattatello elementare su illuminismo, romanticismo, avanguardia*, in *Conoscenza religiosa. Tutti gli scritti 1969 – 1983, op. cit.*.

transformation was rapid and quite violent and it often appeared as a decisive turn even to the men of the time, just like the millions of farmers who were protagonists of the urbanization: “Coacti voluerunt [...] dovettero sottomettersi alla faticosa iniziazione che li avrebbe trasformati in uomini-massa”. The European immigrants who moved from the most underdeveloped areas of Europe to the metropolis of United States were equally overwhelmed. They left a condition in which “ognuno era certo della sua posizione all’interno della famiglia e del villaggio e vedeva il suo capriccio limitato dalla comunità onnipresente”<sup>629</sup> and moved to a society where there were no ties of solidarity and mutual assistance. Reviewing a short essay written by Dostoevskij and published on *Vremja* in 1863 he pointed out that: “La massa non è un fatto numerico, ma dipende dalla forma dei rapporti sociali. Si ha una massa laddove l’indifferenza regna fra persona e persona e i movimenti generali e particolari sono coordinati da forze esterne, per lo più anonime...”<sup>630</sup>. Zolla’s words recall the famous dichotomy between *gemeinschaft* and *gesellschaft* theorized by Tonnies, which perfectly reflects the difference between the traditional

---

<sup>629</sup> E. Zolla, *Gli sradicati*, in *Tempo presente*, Anno III, n.ro 11, dicembre 1958, pp. 1001 – 1003.

<sup>630</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, *op. cit.*, p. 151. The short essay of Dostoevskij reads as follows “Qui è la lotta tenace sorda e ormai inveterata del principio dell’individuo, come lo si concepisce in Occidente, e della necessità di vivere insieme in qualche modo, formando società, di trasformarsi in formichiere, e tuttavia d’intendersi e di non divorarsi l’un l’altro [...] Città formicolante giorno e notte, immensa come il mare, con grida e urli di macchine, con strade ferrate sopra i tetti e presto sottoterra, questa audacia, questo falso disordine che è l’ordine borghese: Tamigi avvelenato, aria satura di carbone, gli angoli tremendi della città, come Whitechapel con la sua popolazione seminuda e affamata; la City con i suoi milioni ed i suoi commerci mondiali, il Palazzo di cristallo e l’esposizione universale. Sì, questa esposizione di merci colpisce [...]. Ci vuole forza d’animo e molta rinuncia per non soccombere, per non sottomettersi all’impressione, per non arrendersi al fatto compiuto, cioè per non scambiare l’esistente con il suo ideale, per non adorare Baal.”

community and the mass society (§ 3.1). Beside pointing out the historical origins of the mass society, Zolla wants to highlight that the break of communitarian ties, the social and economic uncertainty in which millions of individuals were plunged, have their origin in the swinging of civilization towards the side of Anti-tradition. It is therefore impossible to understand what mass society actually is without studying the spiritual and philosophical path that led the West to be enslaved by the myth of Progress, starting from the Enlightenment and the French Revolution. Zolla's discourse is evidently intertwined with that of secularization, the transformation after which, as stated by Luigi Salvatorelli (1886 – 1974), starting from 1789 “nella storia dell'Europa cristiana, si realizza la laicizzazione completa dello Stato e della vita pubblica”<sup>631</sup> and that appears even more meaningful according to Zolla's interpretation. In fact, there are at

---

<sup>631</sup> “La Rivoluzione francese condusse, per la prima volta nella storia, dall'Europa cristiana alla laicizzazione della vita pubblica [...] Dalla Rivoluzione in poi l'umanità si è abituata a vivere la sua vita sociale e politica senza farci intervenire la Chiesa, senza far ricorso ai suoi poteri trascendenti, ed ai suoi ministri ritenuti fornitori di questi poteri. Fino allora la nascita dei figli, la loro educazione, i matrimoni, l'organizzazione della vita collettiva, la costituzione e il funzionamento del potere politico, tutto questo insieme di fatti era rimasto sotto il segno della religione, e della religione confessionale, sacerdotale, gerarchica. La religione era affare di Stato [...]. La Rivoluzione realizzò, per la prima volta dal tempo di Costantino, la separazione completa, integrale, della Chiesa e dello Stato.” Cfr. L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Le Monnier, Firenze, 1995, p. 4. See *ex multis* S. Acquaviva, *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961; O. Chadwick, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; H. Cox, *The secular city*, MacMillan, New York, 1967; T. Luckmann, *The invisible religion: the problem of secularization in modern society*, MacMillan, New York, 1967; D. Martin, *A general theory of secularization*, Oxford University Press, Oxford, 1978; H. McLeod, *Religion and the people of Western Europe 1789 – 1970*, Oxford University Press, Oxford, 1981; L. Pellicani, *Dalla città sacra alla città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011; L. Ricolfi, *Il processo di secolarizzazione nell'Italia del secondo dopoguerra: un profilo empirico*, in “*Rassegna italiana di sociologia*”, a. XXIX, 1/1988, pp. 37 – 87; J. P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, 1982.

least two aspects to be pointed out. According to Zolla's interpretation, the saecularization is a consequence of the dialectic movement of the human soul, which is reflected in the swinging of human civilization between *civiltà del commento* and *civiltà della critica*. Furthermore, Zolla believes that the Christian religion swept away by secularization is just one of the many faces of a common metaphysical Tradition that the West has forgotten. Despite his syncretic and perennialist position, it has already been highlighted that Zolla's critique shares many similarities with that of a huge number of scholars, not only traditionalist but also conservative and neo-Marxist. In fact, he doesn't disregard that also material and formal causes were behind the birth of mass society, even though its advent has to be explained through the lenses of idealism, as the swinging of the Western mentality towards critique and rationality, *i.e.* anti-Traditionalism. He admits that some of the transient and contributory causes were nonetheless material causes, such as the weakening of the secondary agents of socialization and of intermediate bodies:

"...la tensione fra individuo e società implica l'esistenza intermedia di altre istanze, di gruppi. Anche questi sottostanno alla dialettica attuale: mentre la famiglia e il villaggio perdono forza, la funzione mediatrice fra la totalità sociale e l'individuo è assunta da gruppi intimamente anonimi e meri agenti della società quanto più insistono sulla loro identità autonoma (i *juvenile gangs*, i *teams* di lavoro o sportivi). La massa viene intesa come prodotto della metropoli industriale, ma il suo concetto è paradossale: è un rapporto fra uomini che non hanno

rapporto fra di loro; inoltre nessuno ritiene di far parte di una massa: la massa sono sempre gli altri.”<sup>632</sup>

The weakening of the family and of its fundamental institution, the matrimony, is part of this reasoning and it is itself a consequence of the eclipse of the traditional knowledge. It is a clear example of the degeneration of the traditional archetypes into empty simulacra that mass men can finally get rid of, unlike their bourgeois ancestors. Therefore, it isn't really surprising that together with the process of reification “la famiglia, reclamizzata per il senso di sicurezza e altri convenienti utilità offerte, diventa merce, e diventa anche rifugio dalla paura del rischio erotico. La larga diffusione del divorzio, istanza di libertà, si presta a diventare mezzo per parificare la famiglia a un rapporto di lavoro che si può anche rompere per stabilirne uno di maggior convenienza.”. On one hand, family loses its traditional meaning, while on the other it acquires new ones. In fact, it becomes functional to the mass industry and it ends up being the sum of pathetic stereotypes exploitable by the advertisement and the culture industry in order to manipulate the choices of the consumers and increase profits. The contradiction between the loss of meaning of the institution and its vitality as mass stereotype – Zolla argues – is only apparent “poiché l'eccesso convenzionale e la freddezza emotiva sono unite.”<sup>633</sup> Its disruption is the proof of the decline of the intermediate social bodies and of the abolition of the communitarian sphere. As a result of this, the individual is alone and helpless in front of the overwhelming means of mass society and its industry culture:

---

<sup>632</sup> E Zolla, *Psicologia e sociologia*, in *Tempo presente*, Anno II, n.ro 6, giugno 1957, pp. 512-516.

<sup>633</sup> *Ibidem*.



“La soppressione della sfera del privato si può osservare nel gruppo che media fra individuo e società nel modo più ingente: la famiglia. Nella famiglia pare racchiudersi un elemento eteronomo rispetto alla società, che non si riduce al rapporto di scambio: l’amore, che però viene sempre più a coincidere con la morale del *give and take*. Senonché le previsioni prospettate da Huxley in *Brave New World* (la famiglia destinata a sparire e a giacere sotto un tabù) sono infirmate da una visione unilaterale; se da un verso la società usura la potenza della famiglia, dall’altro la mantiene, poiché ha interesse a conservare isole di irrazionalità che aiutano l’uomo stretto nella logica aziendale a sopportarla, e quindi riescono utili e razionali in seconda istanza. [...] Non c’è più lotta contro la famiglia perché ormai essa è un debole residuo che si accetta proprio per debolezza. Il padre viene sostituito da potenze collettive come la classe scolastica, l’unità sportiva, infine il partito o lo Stato. L’autorità diventa più astratta, ma appunto perciò più inumana. [...] Al punto in cui i singoli si vedono come figure da scacchiera e non osano più pensare alla possibilità di essere altro, l’ideologia non è più uno schermo da lacerare, ma il volto stesso della realtà.”<sup>634</sup>

The disruption of the family goes hand in hand with the erosion of the principle of authority, milestone of the traditional knowledge, persecuted in the last two centuries and especially during the Sessantotto<sup>635</sup>. There is a *concordia*

---

<sup>634</sup> *Ibidem*.

<sup>635</sup> On the crisis of authority see H. Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, in *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970; Id. *La crisi dell’istruzione*, in *Tra passato e futuro*, op. cit.; P. Caramello, *L’autorità non ha domani?* Vallecchi, Firenze, 1969; S. Cotta, *Osservazioni sul rapporto tra autorità e libertà*, Giuffrè, Milano, 1961; A. Del Noce, *Autorità*, in *Enciclopedia Italiana del Novecento*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1975; vol. I, pp. 416 e ss.; C. J. Friedrich, *Authority*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958; F. Gianfranceschi, S. Cotta, G. Morra, *Il declino*

*discors* on this matter among the majority of traditionalist intellectuals (Del Noce, Voegelin, Strauss, Cotta *et al.*) and there were also previous authors who focuses on the disruption of authority, just like Tocqueville and Durkheim, who related it to the problem of anomia and suicide in modern society<sup>636</sup>. Del Noce argued that the very idea of traditional authority has finally disappeared from the mentality of mass man.<sup>637</sup> The rejection doesn't involve a specific form of authority, but authority itself as a hierarchical and perennial principle originated in the traditional knowledge. What traditionalist and perennialist authors complain about is not the loss of specific forms of authority – family, school, Church - but of the very idea of authority. As pointed out by Capograssi (1889 – 1956) in 1921, the problem involves metaphysics and has a philosophical nature, while its consequences and appearances are sociological matters<sup>638</sup>. The erosion of authority, the eclipse of Tradition and the loss of any metaphysical meaning of life appear to Zolla as different aspects of the same phenomenon that led the Western civilization to growing entropy, nihilism and anarchism. The egalitarian dogma created by the

---

*dell'autorità*, Prospettive dal mondo, Roma, 1982; B. de Jouvenel, *La sovranità*, Giuffrè, Milano, 1971; T. Eschenburg, *Dell'autorità*, Il Mulino, Bologna, 1970; S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* (1930), Bollati Boringhieri, Torino, 2006; R. B. Harris, *Authority: a philosophical analysis*, University of Alabama, 1976; H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino, 1970; S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Comunità, Milano, 1975; A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano, 1970; J. R. Pennock, J. W. Chapman, *Authority revisited*, in *Nomos*, 29/1987; G. Preterossi, *L'autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002; R. Sennett, *Autorità. Subordinazione insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

<sup>636</sup> Cfr. E. Durkheim, *Il suicidio* (1897), Rizzoli, Milano, 1987; Id., *La divisione del lavoro sociale* (1893), Comunità, Milano, 1962; T. Parsons, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1965;

<sup>637</sup> A. Del Noce, *Autorità*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma, 1975.

<sup>638</sup> G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano, 1977.

Enlightenment has replaced the principle of authority and, as a consequence, the contemporary family cannot meet the educational needs of the young. "Fra le sciagure della civiltà di massa" Zolla mentions "l'abolizione della differenza fra gioventù, maturità e vecchiezza"<sup>639</sup> and their melting "in una fase sola, in un'ebetudine indifferenziata. Gli adulti si modellano sui ragazzi, non hanno più nulla da insegnare ma sperano di ricevere qualche ispirazione dalle goffaggini che emergono dai loro figli. Questi poi, per naturale inermità, sono vittime dell'industria culturale. Così i padri, col pretesto di "seguire" i loro figli, si conformano"<sup>640</sup>. Furthermore, the guiding role of the elderly people has been demeaned and so the dialectic between generations "che dà modo all'uomo e alla comunità umana di esistere e crescere" appears lost today. Not only roles and responsibilities have grown fainter, but even the traditional wisdom of the old men appears deprived of its value to the eyes of mass men.

Mass society has replaced the role of the family as primary agent of socialization and the protests of the Sessantotto seemed unaware of that. Seen as a form of authority, the family was harshly attacked by the protesters and depicted it as an obstacle to the female emancipation, an ally of capitalism (in *Last tango in Paris*, the main character portrayed by Maria Schneider speaks of the marriage as pop product)<sup>641</sup>. In 1970 David Cooper publicly

---

<sup>639</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 259.

<sup>640</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>641</sup> "Cambiare i termini della filiazione (e con ciò modificare lo statuto della proprietà e dell'eredità), cambiare il rapporto di potere tra i sessi, sopprimere la distribuzione sessuale dei compiti, assegnare alla società il carico economico della riproduzione, come della produzione, trasformare radicalmente i modi d'educazione dei figli, attentare alle idee correnti d'ogni sorta che fondano in natura le ineguaglianze: queste sono le condizioni della morte della famiglia nella sua forma attuale. Tutto ciò non è impossibile e già numerosi cambiamenti si stanno verificando". Cfr. F. Héritier, *Famiglia*, in *Enciclopedia*, v. VI, Einaudi, Torino, 1979. See also: AA. VV., *La Famiglia crocevia della tensione*, Comunità, Milano, 1979; U. Cerroni, *Il rapporto uomo-donna nella civiltà borghese*, Editori

expressed his hope for the extinction of the family – in a famous book which was very well known by the protesters – since he considered it as the *longa manus* of mass society and accused it of reproducing and strengthening the conformism that chokes modern individuals.<sup>642</sup> On the contrary, Zolla defends the importance of the family and shows that its weakening contributes to conformism and alienation, not its existence. The influence of the Frankfurters appears evident, especially that of *L'autorità e la famiglia*<sup>643</sup>, in which it is explained the process of internalization of the principle of authority that the child learns through the figure of the father<sup>644</sup>, but “l'allentarsi dell'autorità paterna nella società di massa non è una liberazione per il giovane, bensì una caduta in tirannidi assai più gravi: quelle esercitate da gruppi di coetanei”<sup>645</sup> and also the fall into the hands of the totalitarianism of mass society. New forces have taken control of the space left empty after the disruption of the authority of the family and they are extremely dangerous. Zolla argues that man needs a centre to rely on and once the Tradition is over, something else inevitably takes its place. In the 20<sup>th</sup> century Western society this centre has been seized by an impersonal authority that reduces individuals as sleepwalkers and denies its own existence and dominion: mass society. This is how Zolla criticizes the disruption of authority, *i.e.* asserting that the protest against the traditional hierarchical principle hasn't provided men with a larger freedom. On the contrary, it has plunged them into a even worsen condition of heterodirection. The crisis of authority is also the cause of the crisis of the educational system. Reviewing an important essay by Hannah

---

Riuniti, Roma, 1975; A. Manoukian, *Matrimonio e famiglia nel capitalismo europeo*, Il Mulino, Bologna, 1974; G. Campanini, *Il matrimonio nella società secolare*, Ave, Roma, 1972; M. Barbagli, *Famiglia e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1974.

<sup>642</sup> D. Cooper, *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino, 1973.

<sup>643</sup> H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino, 1970.

<sup>644</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Studi sull'autorità e sulla famiglia*, Utet, Torino, 1976.

<sup>645</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, *op. cit.*, p. 266.

Arendt, titled *The Crisis in Education* – appeared on *Partisan Review* – Zolla denounced an actual disengagement from the educational challenge by parents and adults. Far from being a chance of emancipation for the child, the weakening of the traditional educational authority is the disengagement from a crucial responsibility that lies with parents and adults:

“L’educazione” – writes Arendt – “non può fare a meno di autorità e tradizione, eppure deve svolgersi in un mondo dove non esiste una struttura di autorità e tradizione...”<sup>646</sup>. Arendt complains about the loss of a communitarian horizon “noi non viviamo più in un mondo comune a tutti, nel quale le parole comuni alla nostra cerchia hanno un significato indiscutibile”; of essential roots “non si può negare che senza una tradizione saldamente radicata [...] l’intera dimensione del passato risulta compromessa. Corriamo il rischio di dimenticare [...] e di perdere la profondità” and finally the loss of a stable and firm centre “avere perduto l’autorità significa aver perduto le fondamenta del mondo, che in effetti da allora ha cominciato a spostarsi, a cambiare, modificandosi con sempre crescente rapidità in forme diverse, sì che noi ci troviamo alle prese con un universo proteiforme, dove in ogni momento tutto può trasformarsi in qualunque altra cosa...”; at the same time, the Jewish scholar underlined the opportunities offered by modernity and far from judging it as a disaster, she proposes to deal with it as to a challenge. In his review to *The crisis in Education*, once again Zolla points out the traditional eclipse: the rejection of eternal truths has caused the disengagement from the responsibility of education. Zolla’s considerations are agreed by Del Noce, who states: “Evidente è la connessione tra la crisi della famiglia e quella della scuola. Questa non si presenta più come l’istituzione in cui il maestro promuove una presa di coscienza di quella civiltà nella quale il nuovo venuto deve entrare e alla quale deve

---

<sup>646</sup> H. Arendt, *The Crisis in Education*, op. cit..

dare continuità. Nell'orizzonte tradizionale, quali che siano le sue molteplici forme di manifestazione, la presa di coscienza, cui il maestro deve condurre, consiste sia nel far emergere quelle verità-valori che sono eterne e dal riconoscimento delle quali - anche in senso trascendentale - ha tratto significato la civiltà, sia nel definire l'idea del Verbo, come Maestro interiore e saggezza increata, partecipando alla quale si rende possibile la comunione degli spiriti in una stessa verità. Oggi, invece, ci troviamo di fronte a una sorta di autogoverno di giovani che si emancipano dal peso del passato, e che si servono dell'insegnante come di un istruttore nelle tecniche di liberazione. La riduzione della tradizione a 'passato', a quel che non è più, spiega la frequente critica di nozionismo (trasmissione di nozioni 'morte') rivolta all'insegnamento tradizionale. Anche questa polemica e la contestazione nella scuola ad essa legata non si spiegano che in rapporto all'eclissi dell'idea di autorità."<sup>647</sup> When progressivism exalts "il rispetto del mondo autonomo della gioventù" it is implicitly expressing its "disprezzo della gioventù al punto di lasciarla in balia di se stessa" and when it defends the emancipation of the child, it is instead bringing about the "abbandono del giovane alle bande di coetanei (inquadrate dallo Stato totalitario o abbandonate al caso dallo Stato democratico) [...] In queste coppie di apparenti opposti si compendia il mondo della gioventù nella fase del tardo industrialismo"<sup>648</sup>. The summary of this reasoning is that there is no authority without Tradition and no education without authority. What is left? Violence:

"Educazione significava abituare a capovolgere i rapporti di forza [...] essere educati significava vivere naturalmente di là della forza, con la stessa spontaneità con cui i maleducati vivevano in un mondo di sopraffazioni, ritorsioni, ostentazioni provocatorie.

---

<sup>647</sup> A. Del Noce, *Autorità*, op. cit..

<sup>648</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 268.

Il naturale impulso alla violenza veniva dapprima disorientato mediante esercizi di capovolgimento: si insegnava a ignorare le magagne altrui invece di ribadirle o addirittura schernirle [...] a beneficiare gratuitamente invece di agire per tornaconto o per riconoscenza.”<sup>649</sup>

Zolla has no compassion for mass man but only contempt, because his miserable condition is the consequence of a choice. Mass man, with his “vario e parziale modo di suicidarsi” looks like “i più buffi pervertiti” who “pagano per ricevere frustate”: this is his harsh and sardonic judgment for individuals who choose their own dehumanization and waste their lives in drugs or in front of a television. Mass man is not required to think and, being melted with the mass, he never faces *otherness*, while his life is reduced to three elements “il denaro, la scienza e il calcolo, ai quali soggiace appassionatamente.”<sup>650</sup> With a vivid similitude, Zolla compares modern society to “quell’antico tiranno che faceva recidere il pollice ai prigionieri per garantirseli inetti a scagliare una lancia, ma capaci di remare, seppure con scarso piglio”.<sup>651</sup> Mass man is imprisoned but in a very special way, in fact his cage “è a domicilio e segue dovunque, come uno stato naturale dal quale si crede impossibile uscire”<sup>652</sup> and, most important, he doesn’t want to be awakened. He can count on a sophisticated variety of defensive sophism through which he is able to reject any accusation and attempt of awakening. Zolla offers some examples of this vast repertory of self-absolution that goes

---

<sup>649</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>650</sup> E. Zolla, *L’uomo negativo*, in *Tempo presente*, Anno II, n.ro 2, febbraio 1957, pp. 157-158.

<sup>651</sup> E. Zolla, *Storia del fantasticare*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 511.

<sup>652</sup> E. Zolla, *Per un nuovo illuminismo*, in *Elsinore*, 8-9 ottobre 1964, pp. 12 – 36.

from the objection of pure nominalism to the fact that most criticism against him has no practical utility. In any case, his self-defence is carried out through the method of negative dialectic:

“L’uomo massa si difenderà sfoderando un nominalismo radicale, affermando che uomo massa (o etero diretto) è un concetto di comodo, una etichetta che l’epistemologia ammonisce di non scambiare per una realtà. [...] L’uomo massa inoltre ricorrerà al pragmatismo, ribattendo che, una volta individuati i mali della società, e affermato che la vita di massa è degradante, se questa verità non serve a nulla è una non verità, poiché il vero è uno strumento per modificare il mondo. [...] Esaurite le prime frecce, l’uomo massa ne saprà scovare altre. Anzitutto invocherà l’interiorità pura, l’impossibilità di giudicare ciò che avviene nel foro interno: “Sapete voi con quale spirito io guardo il programma televisivo?...”<sup>653</sup>

The objection of nominalism is not convincing, because asserting the non – existence of *voces* and *nomina* doesn’t mean that the entities they refer to don’t exist. On the contrary, the objection of nominalism appears to him as a barely concealed fear of a sympathetic insight that would highlight his indefensible degeneration:

“Quando si dice “L’uomo massa non esiste” si è nel vero, nella stessa misura in cui si è nel vero negando l’esistenza del borghese o del contadino o dell’aristocratico. Ma l’ovvio nasconde sempre una verità che si può ricavare talvolta ex contrario [...], tal’altra con operazioni meno semplici. Quale verità soggettiva nasconde la negazione ovvia che l’uomo massa designi una realtà concreta nella sua totalità? La ripugnanza all’idea di dover affrontare una

---

<sup>653</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 57.



responsabilità morale piuttosto aspra, quale quella di non lasciare i concetti librati a mezz'aria in un corbello, ma di costringerli a camminare per le vie di Atene, di riconoscere nei propri automatismi o in quelli di persone rese invisibili a furia di doveroso omaggio e disattenzione, dei tratti che un concetto può far apparire evidenti. Nel caso: dover riconoscere che i tratti idioti d'un uomo massa sono stampati sulla propria faccia o del proprio figlio od della propria donna;"<sup>654</sup>

There aren't actually many prosecutors of mass men because the totalitarian nature of mass society prevents the arouse of deviant ideas, just like metaphysical and traditional ones. The most fearsome prosecutor is anyway the inner man, as highlighted by psychoanalysis, whose birth is coeval to that of mass society and not by coincidence. The Freudian theory showed that the greatest part of the inner energy is unconscious: in order to give account of these irresistible forces it is necessary to go in depth within oneself. This was natural for traditional men but became very difficult for mass men and so psychoanalysis was born. It is no coincidence that it was Freud himself who anticipated some great studies on the masses and their behaviour (§ 3.1). Zolla has a high opinion of Freud's intellectual work and that it is the proof of mass men's spiritual torment. On the other hand, psychoanalysis can't heal the soul of mass men because it justifies the source of his torment and invites to search a compromise between the individual and the modern world: "In quanto terapia destinata a conciliare l'uomo con il mondo" points out Zolla, psychoanalysis "non è altro che accettazione di questo mondo come l'unico possibile entro cui occorre integrarsi". Psychoanalysis doesn't help individuals to emancipate from *civitas diaboli* whereas Zolla rejects any compromise: within the perimeter of mass society there is no solution to the dehumanization of man. The Freudian

---

<sup>654</sup> *Ivi*, p. 61.

theory is also lacking any idea of a *normal man* that individuals could rely on as a meta-historical truth and this strengthens the “rude teoria” “ancor più morbosa”, “che vuole sano colui che non abbia atteggiamenti critici verso la società in cui si trovi a vivere”,<sup>655</sup> reinforcing conformism. The increasing spread of psychoanalysis and its transformation into something *à la page* confirms to Zolla that it doesn’t actually works effectively nor it heals anything. If it did, its large spread would have redeemed masses from their dehumanization, transforming mass society into something else. Not only it doesn’t lead to emancipation, but it so organic to mass society that it became part of the market just like any other good or service. Furthermore, its spread has paradoxically demeaned its capacity to go in depth, because mass man has learnt how to defend himself from sympathetic insights and attempts of introspections, as we previously explained. Zolla observes that:

“Freud aveva messo in guardia contro le interpretazioni cliché, che disconoscono la necessità, perché una interpretazione sia valida, del superamento di una resistenza del malato, sotto pena di cadere nell’assurdità di chi distribuisse delle liste di vivande in tempi di carestia. Ormai sono i pazienti stessi che offrono al terapeuta le interpretazioni facili e assimilabili in grazia della diffusione dei principi psicanalitici.”

And:

“Il metodo psicanalitico ha raggiunto una tale diffusione in certi strati della società americana da diventare inservibile per assuefazione e pietrificazione. È come se l’uso di tener serpenti addomesticati avesse impedito agli iniziandi degli antichi misteri

---

<sup>655</sup> E. Zolla, *I mistici dell’Occidente*, op. cit., p. 19.

di ricevere il trauma salutare quando venivano messi a cospetto dei serpenti sacri.”<sup>656</sup>

Mass man is afraid of his own humanity and therefore he spends most of his time in sterile and dull activities, learning idle and insignificant notions in order to stun himself. Zolla compares these activities to the training methods of the German army to annihilate the consciousness and the free will of its soldiers, making them obedient men:

“L’uomo massa ricorda con pedantesca efficienza tutto quanto sia umanamente inutile, la sua testa è un cestino per carta straccia. [...] Perché? Invano cercheremo nella lista dei vizi e delle virtù l’incentivo che spinge a stipare nella memoria tanta immondizia. Per capire bisogna rifarsi ai metodi di allenamento dell’esercito tedesco. Il più efficace tra i “mezzi per piegare la volontà”, era il martirio degli “ordini insensati” [...] L’uomo massa applica questo accorgimento da truppa militare volontariamente a se stesso: a furia di compiere operazioni mentali inutili, stipando la mente di notizie superflue, eccolo al riparo dall’affiorare di domande pericolose, di sentimenti rischiosi [...] La memoria dell’uomo massa seleziona sì, ma per respingere tutto quanto possa parlargli dell’uomo, dei suoi sentimenti e dei suoi pensieri”<sup>657</sup>

For the same reason, mass man is afraid of free time and tries to fill it as much as he can. He is obsessed with taxonomy and, in fact, “la sua occupazione preferita è la veloce classificazione di oggetti irrilevanti secondo categorie inutili”.<sup>658</sup> He uses his power of Prospero to stun himself because “Noia”- “vera divinità

---

<sup>656</sup> E. Zolla, *Rassegna delle riviste Stati Uniti*, in *Tempo Presente*, Anno III, n.ro 10, novembre 1958, pp. 911 – 914.

<sup>657</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., pp. 38-40.

<sup>658</sup> *Ivi*, p. 43.

vincolatrice” – could seize him at any time and lead him to insights and inner questions that would make him doubt of the goodness of his life and mentality. The large dimension of the culture industry (§ 3.3) has the same goal, as well as journalism, forced to “fabbricare sinteticamente” news, but these “giacimenti della storia contemporanea non reggono a uno sfruttamento così massiccio”. Mas man ignores “che l’uomo vale per ciò che non fa, per le cose trascurabili che sa scartare, per gli accadimenti dai quali sa distogliere lo sguardo, per i bisogni che sa estinguere”, for his capacity to cultivate his inner life and emancipate himself from the slavery of the transient and contingent world. Mass man, on the contrary:

“in grazia dell’accumulo forsennato e distratto di notizie e rappresentazioni, le quali restano poi tutte inutili perché non allegorizzate, egli smarrisce ogni possibilità di incontrare un limite, un destino. [...] Gli avvenimenti prefabbricati, cioè le immagini che si modellano sulle aspettative dell’interesse o della fantasticheria, sono oggi la maggioranza.”<sup>659</sup>

He has “paura della vita”, the same “che spinse i francesi a costruirsi l’inutile linea Maginot, perché oramai ridotti a non osar più immaginarsi di affrontare i rischi della strategia”. He renounces to his own humanity because he is aware of the words of Saint Augustine and his invitation to “not go outward, return within yourself” because the eternal truths live in the inner life of each man. Among the many ways to fill his free time, mass man cultivates a huge number of superficial and superfluous relationships aimed at “un’insulsaggine generale, a un non necessità generale dei rapporti, che sempre più appaiono meramente casuali”.<sup>660</sup> Zolla observes that modern individuals are never physically alone because, again, they are afraid of being

---

<sup>659</sup> E. Zolla, *Storia del fantasticare*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., pp. 506 – 507.

<sup>660</sup> E. Zolla, *Sillabario*, in *Tempo presente*, Anno IV, n.ro 8, agosto 1959, pp. 668 – 670.

seized by contemplation and this is also the reason why they avoid silence as much as they can: "Conosco una persona eccelsa che certi giorni s'aggrappava al ricevitore e faceva il numero della società telefonica per udire una voce umana che ripeteva almeno l'ora esatta.". In fact, "Il sintomo decisivo per riconoscere se un uomo è *reuteur* è se ami o no il silenzio"<sup>661</sup>, and silence was already feared by the bourgeois, whose conversations were full of periphrasis and mannerism, because "la paura del silenzio istiga a evitare le espressioni semplici, a preferirne di lambiccate e anonime"<sup>662</sup>. The conversation had to be incessant but sterile and go on without incidents, without unveiling the masks worn by the bourgeoisie. The "sostituzione criminale del vago al preciso" is an instrument of manipulation that goes unnoticed as in sentences like "Bisogna collaborare all'edificazione socialista", while his genuine version should be "Bisogna accettare i dettami della burocrazia che si dice socialista"<sup>663</sup>. Only experts can carry on studies and reviews and it is unfair to use "armi pericolose" when communicating and "corre l'obbligo di indossare la maschera del "bravo ragazzo" che non riflette, non colorisce, non indaga; bisogna presentarsi nudi e inermi, sempliciotti e fieri d'esser tali.". There are many ways of saying, as "Non facciamo della filosofia", "Non facciamo della letteratura", "Non esageriamo", "Stiamo ai fatti, stiamo coi piedi in terra", which are "esortazioni con le quali si dà per scontato che tutti siamo animali da cortile". These expressions show the common rejection of every philosophical and metaphysical thought, of anything that doesn't have a practical function. "Dev'essere bandita ogni forza plastica" Zolla comments "e ogni senso che mai si voglia conferire ai fatti dev'essere manipolato da appositi esperti e valere nell'ambito delle loro specialità."<sup>664</sup>. The communication

---

<sup>661</sup> E. Zolla, *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 519.

<sup>662</sup> E. Zolla, *Sillabario*, op. cit., pp. 508-510

<sup>663</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., pp. 244-245.

<sup>664</sup> E. Zolla, *Sillabario*, in *Tempo presente*, Anno IV, n.ro 6, giugno 1959, pp. 508-510

among mass men has degenerated into a sterophony of specialized and technical terminologies that make hard for anybody establish a human contact. The huge number of stereotyped images “si compone di termini “lanciati” dall’industria dei giornali, dai programmi di varietà e canzonette”<sup>665</sup> and it reinforces conformism within a unique kind of society that combines the highest degree of external freedom with the strongest spiritual heterodirection and alienation ever appeared in history of civilizations. As observed by Gunther Anders (1902 – 1992), modern man considers himself obsolete:

“L’uomo nuovo non è quello antico dell’agorà o del sagrato e nemmeno più quello dell’intérieur borghese, ma semplicemente uomo massa, come rigorosamente lo chiamò Ortega y Gasset. Che cosa sta accadendo all’uomo? Gunter Anders risponde: sta diventando un essere antiquato. La tecnica della riproduzione ha creato un mondo sovrapposto al mondo, un cosmo spettrale e mortuario; la profusione di immagini riprodotte, dal cinematografo alle riviste illustrate alla televisione, mostra il mondo all’uomo per nasconderglielo, la funzione interpretativa della realtà viene soffocata e la percezione si trasforma da attiva in ricettiva. Ne viene una cecità dinanzi al particolare irripetibile, svanisce l’aura delle cose, che vengono a coincidere con la loro riproduzione meccanica: la realtà diventa fotografica”<sup>666</sup>

The interaction among individuals is therefore limited by the spread of “un linguaggio cifrato a parte” that mirrors the technical overspecialization and it is “del tutto superfluo ai fini della comunicazione”, made of words “adeguati alla mentalità di massa, dunque indeterminati e tuttavia perentori” through which mass man protects himself *from* communication. This lack of communicativeness contributes to plunge man into his condition

---

<sup>665</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 46.

<sup>666</sup> *Ivi*, p. 90. Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

of atomized individual who has lost his private sphere and “per difetto di una sintassi della comunicazione, resta solitario nella folla”, exposed to the manipulating forces of mass society. It should be reiterated anyway that he has chosen his condition and defends it:

“Egli non vuole comunicare, e infatti evita la conversazione, e quando mai debba affrontarla la ridurrà a notiziario dell’industria culturale ed a luoghi comuni.”<sup>667</sup>

Zolla echoes the Frankfurters’ controversy over the so called false needs, superimposed to individuals by society through consumerism. In *L’uomo a una dimensione*, Marcuse observes that “I bisogni falsi sono quelli che vengono sovrainposti all’individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l’aggressività, la miseria e l’ingiustizia. Può essere che l’individuo trovi estremo piacere nel soddisfarli, ma questa felicità non è una condizione che debba essere conservata e protetta [...] La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che gli altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni.”<sup>668</sup> Capitalism constantly requires new demand in order

---

<sup>667</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 46.

<sup>668</sup> H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 25. “Sorge allora la domanda: produttività per che cosa? La risposta che viene sempre data è, certo, plausibile: ovviamente, per la soddisfazione dei bisogni. La produttività servirebbe a una migliore e più ampia soddisfazione dei bisogni; sarebbe, in ultima analisi, produttività in quanto produzione di valori d’uso che devono tornare a vantaggio degli uomini. Quando però il concetto di bisogno include tanto il nutrimento, il vestire e l’alloggio quanto le bombe, le macchine da divertimento e la distruzione di generi alimentari invendibili, allora possiamo affermare senza pericolo che il concetto è tanto disonesto quanto inadatto alla definizione di una produttività legittima; e abbiamo allora il diritto di lasciare aperta la questione: produttività per che cosa? Sembra che la produttività diventi

to produce profit and therefore consumers have to be manipulated in order to create false and fictional needs that the industry can respond to through goods and services. The influence of neo-Marxist thought is quite evident with regard to this subject, as demonstrated by a short passage of *Eros e civiltà*: “In questa società l’apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali. In tal modo esso dissolve l’opposizione tra esistenza privata ed esistenza pubblica, tra i bisogni individuali e quelli sociali.”<sup>669</sup> In some explicit passages about the political - economic system, Zolla condemns the extension of the dynamics of public or private capitalism to every aspect of life, in order to meet the “esigenza industriale della produzione perpetua”<sup>670</sup>:

“La nuova società accentua il processo di mercificazione della vita e non apre l’orizzonte ad altro fine se non l’accrescimento della produzione; il suo ideale umano è lo specialista efficiente e consumatore cospicuo, privo di una propria gamma di predilezione differenziate, e pronto ad adeguarsi docilmente alle tendenze della produzione. [...] Negli Stati democratici essa è manovrata da gruppi economici, mentre in quelli totalitari dallo Stato, ma l’obbedienza comune è comunque alla ratio della società, che si compendia nella massima occulta “fa’ che non pensino”, ovvero “si ammazzi il tempo libero”<sup>671</sup>

---

sempre più fine a se stessa e che il quesito circa l’uso della produttività non solo rimanga aperto, ma anche venga sempre più rimosso.” Id., *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968.

<sup>669</sup> H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, p. 13.

<sup>670</sup> E. Zolla, *Storia del fantasticare*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 506.

<sup>671</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 101.



Although less systematic, Zolla's critique reaches conclusions that are similar to those of the neo-Marxist philosophers. As shown by Marx, the Frankfurters and Habermas, reification is a process that alters in depth the mentality and the *forma mentis* of individuals and collectivities:

“L'uomo nella folla solitaria è obbligato a tendere tutte le sue forze nella lotta per l'esistenza, sempre meno sorretto dalla famiglia in via di sfaldamento, e sembrerebbe che, dovendosi ansiosamente reggere fra i sinistri del mercato, egli celebri il trionfo dell'individualità pura; ma per reggere allo sforzo deve ridursi a mera funzionalità e conformità sociale, deve spegnere l'individualità; non solo tutti gli altri diventano per lui oggetti utilitari e merce, ma anch'egli deve trasformarsi per se stesso in merce, in meccanismo utilitario.”<sup>672</sup>

Free market, dominated by multinational corporations, determines a predominance of the sphere of production over that of the consumers and this contributes to a dehumanization of economy. It should be noted that Zolla isn't hostile to the free market economy and he doesn't even deal with the subject. He only criticizes the extension of its logic to every aspect of life, which is one of the main characteristics of the mass society. Pure calculation has pervaded the human existence and left no space for metaphysics and the other human faculties, replaced by the dominion of instrumental rationality which is essential for the market dynamics. Zolla wrote some meaningful pages on the ability to manipulate and increase consumers' need through psychological and marketing techniques. The latter have gone through a great process of advancement after the advent of mass society:

---

<sup>672</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 279.

“La nuova tecnica pubblicitaria e in particolare la pubblicità subliminale, si sono imposte in modo indiscreto e letale. L’inizio dell’aggressione passò inavvertito, ci voleva una mente lungimirante a forza di fantasia per accorgersi che le scoperte di uno scienziato viennese, il neurologo Poetzi, erano la prima avvisaglia di una guerra contro la libertà umana. Poetzi nel 1917 escogitò un esperimento per dimostrare che esiste una visione periferica degli oggetti che cadono nel campo visivo, una visione non cosciente ma efficace.”<sup>673</sup>

Mass society appears to him as populated by slaves – hence his idea that slavery wasn’t actually abolished but only transformed – and individuals dominated by false and potentially infinite needs:

“I bisogni dell’uomo sono diventati oramai i bisogni delle merci, e questi vengono sentiti come imperativi categorici. Ora *l’esse est percipi* suona *esse est habere*; se la singolarità non si può possedere, non esiste. [...] Il mondo esiste in quanto è utilizzato, la natura non utilizzabile è un male da nascondere, da convertire il prima possibile in merce, donde la funzione consolatoria della fantascienza. La realtà è diventata una cuccagna dove tutto è da consumare, e poiché è ideologica in ogni suo aspetto, fa a meno delle ideologie. L’uomo si trova in una doppia alienazione, non solo non gode dei frutti del suo lavoro, ma dei frutti ch’egli non ha lavorato, donde il bisogno di lavorare, di incontrare ostacoli, perciò si instaurano ostacoli artificiali, finti, dal *do it yourselves* allo sport attivo, per chi è bisognoso di ostacoli naturali.”<sup>674</sup>

The question is crucial because, according to Zolla, the critique against the false need is preparatory to mysticism and to the retrieval of the lost humanity, as we read in *I mistici dell’Occidente*:

---

<sup>673</sup> E. Zolla, *Le calze profumate di Narciso*, in *Il punto della settimana*, s.d.

<sup>674</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 92.

“Per trascendere il mondo bisogna che il mondo ci sia, per attingere il sovrannaturale bisogna che ci si rappresenti il naturale. Perciò le due mediazioni attualmente preliminari a ogni conoscenza mistica saranno prima la critica del bisogno falso, del consumo coatto, della repressione della natura, poi la configurazione della propria vita nell’ordine anteriore alla modernità”<sup>675</sup>.

False and potentially infinite needs generate a permanent and diabolic condition of dissatisfaction that forces men to permanent motion. Mass society creates false needs and “esorta a fabbricarne di nuovi artificiosamente” whereas “ogni civiltà sana insegna a ridurre i bisogni”.<sup>676</sup> Lost in the crowd, mass man finds himself alone and his instincts manipulated into “meccanismi per costringerlo a volere ciò che si vuole egli voglia”. The assonance between Zolla’s ideas and the dystopias imagined by Huxley and Orwell is quite evident in passages like this:

“Un apparato decide di quel che l’uomo, illuso dalla solitudine di essere libero, debba o non debba fare. [...] Le merci si assicurano il primato sugli uomini, la produzione domina il consumo grazie a una situazione generale nella quale pochi innocenti maestri di palazzo reggono un popolo di *rois faineants*.”<sup>677</sup>

It should be clear by now why Zolla’s judgment is so negative. Mass man is aware of his miserable condition and yet he defends his comfortable dehumanization, justifying the society that made him a sleepwalking one dimensional man. He isn’t tortured by the inner conflict of the bourgeois, he isn’t

---

<sup>675</sup> E. Zolla, *I mistici dell’Occidente*, op. cit., p. 26.

<sup>676</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 223.

<sup>677</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 84.

horrified by the view of his own likeness in the mirror and he defends his condition judging any accusation as a partial and subjective opinion. While traditional knowledge teaches that all men are different individuals and that, as a consequence, *unicuique suum*, the dogma of equality has led men to become an indistinct mass of atoms, making all their opinions equal with the only exception of that of the experts. The egalitarian imperative is part of the myth of progressivism and a typical trait of *zivilisation* that goes hand in hand with the disruption of authority. The God of equality:

“brama ciò che è ancor più prezioso del sangue di cui era assetato Baal: la differenza specifica fra le anime, spesso simili, mai uguali. Che essa sia una divinità falsa appare evidente soltanto che si posi l’occhio pietoso sui miseri giovinetti indrappellati e conguagliati da qualche regime totalitario [...] la distruzione della dignità ancor prima che dell’individualità è il fine del culto ugualitario”<sup>678</sup>

The egalitarian drive leads man to reject the eternal and unquestionable truths and prefer to them the battle of opinions and the reign of subjectivism that is the doorway to an absolute and equally unquestionable relativism:

“Un soggettivismo radicale, una negazione dell’oggettività, sostituita dal guitto con il computo dei pareri (ritenendoli qualificati a seconda della forza sociale di chi li emette). Ad esempio, invece di domandare “Costui è un tipo assennato, colto, capace?”, il guitto si chiede se costui si *crede* tale, rendendo allucinata qualsivoglia risposta. [...] “Chi ti credi di essere?” e “Così ti credi tu” sono frasi ricorrenti che servono a gettare nel delirio non solo chi le usa ma chi ne è colpito in modo

---

<sup>678</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 104.

paralizzante, perché l'unica risposta è il silenzio, che verrà interpretato come una resa a discrezione. [...] L'uomo massificato non metterà mai in dubbio il parere dell'esperto tutelato da una posizione burocratica. Il trucco dialettico di sostituire "essere" a "credere" vanifica la verità oggettiva e trasposto in senso morale, dissolve ogni etica oggettiva."<sup>679</sup>

Apparently, the disruption of traditional authority makes all entities and opinions equal, but it is not actually so, because the strength and the value of ideas and behaviours finally depend on the social and economic power of the individuals. The aggression against authority made for the sake of freedom has the effect of threatening liberty itself and it is only apparently a paradox. As long as men rely on eternal and unquestionable truths that are supra-rational and haven't been created by man, even the most powerful people are logically forced to respect them. The reasoning is basically the one made to demonstrate the liberal nature of Catholicism: the religion limits the power of the ruler because its truth stands above everyone, including the sovereign, who is therefore forced to respect it just like anyone else and he can never be *legibus solutus*. Once lowered the sky down to earth, the human power feels himself free from any superior constraint and it is therefore willing to expand itself. The rejection of eternal truths and values finally leads to nihilism and even the concept of guiltiness becomes a subjective opinion. Even within the law and the judicial process – argues Zolla - the criterion of good faith has almost replaced the distinction between good and evil, according to the subjectivist mentality of mass man. Zolla objects that this subjectivist criterion is wrong, because good faith is always taken for granted and, in any case, only the accused individual can confirm or deny it, thus contravening the traditional legal principle according to which nobody can be judge *in re ipsa*:

---

<sup>679</sup> E. Zolla, *Breviario di magia nera*, in *Paragone*, n. 132, dicembre 1960.

“Così come il trucco serve a sciogliere la verità oggettiva, trasposto sul piano morale, serve a sciogliere ogni oggettività etica. Che cosa deciderà della moralità d’un uomo? Quel ch’egli crede di sé, cioè la sua buona fede. Pertanto nessuno potrà individuare in una contesa chi è nel giusto e chi nel torto (oh! gran diletto dell’uomo-massa affermare che il torto e il giusto sono ripartiti fra vittima e carnefice, fra seviziatori dei campi di concentramento e bombardieri alleati!). La buona fede è quella cosa che si è costretti a presumere anche in chi lotti contro la libertà di pensiero, salvo prova contraria; e visto che non si dà quasi mai prova di malafede (chi è il combattente che dichiara di combattere per una causa che riconosce ingiusta?), tutti saranno parimenti nel giusto e bisognerà commemorarli indistintamente a meno di non addossarsi il peso d’una calunnia, cioè d’una accusa non comprovabili.”<sup>680</sup>

According to Zolla, the inversion of the burden of proof is diabolic because everybody – regardless of who he is, because the concept of authority has been neglected – can deny the validity of a statement and force the other to demonstrate it. The burden of proof, according to Zolla, belongs to he who rejects a truth or a statement and encourages the doubt. Negation and doubt have no value unless they are substantiated with logical proofs, otherwise they are just magic or reverie:

“Il seduttore è appunto colui che gettando la malia “Perché no?” costringerà a giustificarsi, e avrà già vinto la partita e arrecato turbamento, solo che la domanda larvatamente accusatoria non sia stata respinta subito, opponendole lo scongiuro che è una ripetizione del principio d’ogni dialogo: a chi afferma spetta di recare prova. Non già al poeta di provare di esser tale e di aver

---

<sup>680</sup> *Ibidem.*

diritto a esserlo, non già all'amante di giustificarsi, non già al disamorato di spiegarsi, ma a chi li sollecita ingiungendo di dimostrare di essere in un certo o altro modo. [...] La critica ha diritto di esistere soltanto se è indifferente alla persona criticata, se non la chiama in causa: ma se le pone degli assilli, è magia. La magia si distingue dall'attacco, dall'aggressione perché è subdola, camuffata, all'apparenza inoffensiva, sollecita addirittura del bene del colpito"<sup>681</sup>

A very meaningful and vivid passage can help understand Zolla's reasoning, that can also be summarized by the foolish replacement of "essere" with "credere di essere":

"La sostituzione di "E' tale" con "Si crede tale?" rende allucinato il mondo intero, nessuno sarà più un corridore, ma una persona che si crede corridore, nessuno sarà più un martire ma uno che si crede tale, nessuna dottrina sarà più vera ma soltanto creduta da taluno. "Chi ti credi?" e "Tu credi così" sono frasi correnti che servono a precipitare nel delirio non solo chi le usa ma chi ne è colpito, come una spada fa piombare nel male tanto chi ne è colpito che chi la impugna. Quelle frasi servono a distruggere l'essere, lo sostituiscono con il credere di essere. Sono paralizzanti perché l'unica risposta è il silenzio [...], ma quel silenzio verrà interpretato come una resa a discrezione. Quelle frasi equivalgono a domande come "E se fossimo pazzi?" "E se sognassimo? Sono un'arma dialettica invincibile, serbata un tempo alle isteriche ("voi mi disprezzate, non è vero?"). Si dia il caso d'un uomo massa posto dinanzi a qualcosa di urtante, siano il decoro o la bellezza o la cultura, in quanto esigono da lui rispetto, venerazione, pazienza, rinuncia a giudicare, rispetto. Se finora riconosceva "Non me ne intendo, sarò ignorante, però...". Imparerà a dire "Voi ve ne intenderete perché siete colti, o

---

<sup>681</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 251.

almeno vi credete tali” oppure “Sarà, ma siete voi a dirlo, lo credete voi.” Avrà così rovesciato la situazione: da accusato che si presume tale, egli si trasforma in accusatore. “Vi credete migliori di me?” domanderà a coloro che lo irritano perché obbediscono a tutt’altre norme da quelle che gli sono care, e li avrà pietrificati. Oppure affermerà: “Vi credete più di me”, collocandosi subito non più sul banco degli accusati ma sullo scranno del pubblico ministero. Il processo è chiuso, egli ha vinto, ha messo l’avversario in una situazione che non può essere se non di vergogna e di rinuncia a combattere. [...] La situazione è simile a quelle del Processo di Kafka; l’unica risorsa sarebbe l’immobilità, l’ignorare la folle accusa, ma l’accusato si protesta innocente e la guardia ghigna: “Dunque ammetti di conoscere l’accusa.” [...] L’uomo massa non metterà mai in dubbio il parere dell’esperto tutelato da una posizione burocratica, ma ci ne è sfornito non ha segni tangibili della sua maggiore lucidità e coerenza, può tutt’al più crederlo, che è cosa goffa e indecente. Il fatto di accettare il verbo credere falsifica tutto, è allucinante [...] Ancora non si è del tutto perduta una parvenza di umanità, sicché dire: “Credo che due più due faccia quattro” suona lievemente folle...”<sup>682</sup>

Another negative aftermath of subjectivism is that mass man focuses his attention on himself and so he can’t grasp the unity of all entities because he perceives himself as separate from everything else. Since truth is something to be unveiled, attention has to be focused on the object and not on the subject himself, or other words: “ci si può porre in uno stato di attenzione verso la realtà, e grazie a ciò, scaturirà l’azione giusta.”<sup>683</sup> Zolla invites the reader to grasp the sense of unity that binds all entities together and therefore he asserts that: “Tutto ciò che è degno di interrompere il silenzio deve potersi dire alla terza persona [...] anche “Ti amo” suona più esatto se si afferma “L’amore è fra

---

<sup>682</sup> *Ivi*, pp. 247 – 248.

<sup>683</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, *op. cit.*, p. 94.



noi"" but observes that since Tradition has eclipsed, mass man has been dominated by a strong self-referential subjectivism and has really elevated himself as the measure of all things. He "ignora il disinteresse, anche se è immerso nell'indifferenza o nell'isteria"<sup>684</sup> and "rifugge dal pensiero disinteressato e vuole pensieri e immagini solo positivi, che abbiano cioè un valore di scambio, che servano a qualcosa."<sup>685</sup>

"Il male è ciò che non ha un valore di scambio: di qui l'inutilità dell'universo naturale, che viene esorcizzato come nelle teodicee. Il mondo esiste in quanto è utilizzato, la natura non utilizzabile è un male da nascondere, da convertire il prima possibile in merce, donde la funzione consolatoria della fantascienza. La realtà è diventata una cuccagna dove tutto è da consumare, e poiché è ideologica in ogni suo aspetto, fa a meno di ideologie."<sup>686</sup>

The citizen of *civitas diaboli* – mass man is only his last and worst version - "ritiene che il pensiero scopra la formula della realtà, detti le norme dell'azione, e all'uomo non spetti se non di corrugare la fronte, tendere i muscoli, e sforzarsi di agire come è bene agire in astratto, trasformando non già il sogno in realtà ma la realtà in sogno."<sup>687</sup> He rejects contemplation and only demands to know what to do next: "come notava Flaubert" – Zolla comments - "*la betise consiste à vouloir conclure*"<sup>688</sup>:

"Il pensiero non deve fornire ricette, deve capire. [...] Capire non è accettare. Ma, dicono gli smarriti, come agire? Vedendo nella giusta prospettiva i fatti, l'azione scaturirà da sola; l'ispirazione pratica sarà data (o non data) per soprammercato. Di fatto a chi

---

<sup>684</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>685</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>686</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>687</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>688</sup> *Ivi*, p. 171.

mediti la storia d'Italia, la macellazione razionale dei bovini, la vita in una filanda o in un ospedale, sarebbe impossibile mutare la situazione esistente né si deve meditare per mutarla, salvo incorrere in quella esiziale limitazione del pensiero, per cui esso si aggirerà soltanto nell'ambito dei rimedi attualmente concepibili. [...] Così si "fa il gioco" del comunismo o dell'occidentalismo per poco che si critichi o l'Occidente o l'Oriente, poiché di fatto l'unica forza capace di rovesciare l'uno o l'altro è questo o quello."<sup>689</sup>

Doctor Zivago – one of the many literary references chosen by Zolla – is the man who knows how to emancipate from modern slavery. He rejects the burden of partisanship and free himself from the *aut aut* of society "attribuendoci il diritto di aborrire dai macelli senza predicare il vegetarianismo, dall'industria senza esaltare l'arcoliao, dal potere senza invocare il caos".<sup>690</sup> Thinking only for practical purposes and always serving a function weakens the quality of thoughts because it leads to conformist ideas and solutions that are constrained within the boundaries of conformism:

"Quando si pensa al fine di indicare soluzioni pratiche si falsa il rigore del ragionamento. soltanto se condotto spontaneamente, cioè senza fini al di fuori dell'obbedienza alle leggi intrinseche della coerenza (che non è soggezione agli aut-aut pratici), il pensiero riesce a rompere i ceppi del conformismo."<sup>691</sup>

The horror felt by Zolla before the alienation and the dehumanization of mass society is full of contempt. "Invero" he writes "l'accusa alla civiltà di massa non è d'essere particolarmente crudele, ma smorta, squallida, meno viva, e

---

<sup>689</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., pp. 240-241.

<sup>690</sup> E. Zolla, *Cinque tesi sul dottor Zivago*, in *Tempo Presente*, III, 2, febbraio 1958.

<sup>691</sup> E. Zolla, *Un nuovo marxismo*, in *Tempo Presente*, IV, 8, agosto 1959, pp. 663-664.

perciò, quando sia crudele, sconfinatamente e tecnicamente tale”, or, in other words, even the cruelty of mass society is inhuman. Zolla senses the lack of “qualcosa di difficile da definire, ed è la capacità di innalzare la vita su un piano più alto”<sup>692</sup>, i.e. the idea of sacrum, of a superior dimension that his origin and eternal recurrence of every entità. Not only the law, but even arts have their origin in the sacrum. The eclipse of Tradition is also the eclipse of arts:

“così come non c’è ombra senza corpo, non può esserci arte profana senza arte sacra. Questa mi sembra la spiegazione più convincente del fatto che la bellezza oggi è ovunque impossibile mancandole il radicamento in qualcosa che sta al di là della bellezza. [...] Se la società s’illude di servire l’arte senza una metafisica che le impartisca le norme del bello, finirà col farsi ingannare da un sistema di frode pubblica, fraudolento non per volontà soggettiva ma per oggettiva mancanza di criteri perenni.”<sup>693</sup>

The most beautiful buildings and churches of Western society were built in a traditional age, when rules of living and aesthetic criteria were firm and unquestionable, since their origin lay in the perennial knowledge. “Col neoclassico” Zolla points out “cominciò l’agonia delle arti; si passeggi per una città europea: tutto ciò su cui l’occhio si può posare con gioia data da prima del culto della scienza.”<sup>694</sup> The eclipse of traditional knowledge and cosmology went hand in hand with that of beauty in artworks, because beauty is *kosmos*, i.e. “ornamento come facoltà unificatrice di tutti i fenomeni” e dunque “muore se

---

<sup>692</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 93.

<sup>693</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 48 – 49.

<sup>694</sup> See. F. Vercellone, *Oltre la bellezza*, Il Mulino, Bologna, 2008; S. Chiodi, *La bellezza difficile: saggi e interventi sull’arte contemporanea*, Le Lettere, Firenze, 2008.

muore la cosmologia". This is not surprising, given the fact that artworks, according to Zolla, have a metaphysic origin:

"La genesi sacrale d'ogni opera umana è palese soprattutto nelle arti, le quali sopravvivono nella misura in cui si colga in esse ancora il ricordo di quando erano parte d'una liturgia, ricordo che può svanire così come si perde la forza luminosa d'un raggio a una certa distanza dalla sua fonte di luce"<sup>695</sup>

The spread of education is outweighed by the loss of beauty and of aristocratic taste. The Western society prefers quantity over quality and has replaced freedom and beauty with social equality and massification that is totally unknown in the state of nature. Guénon foresaw the advent of mass society and brilliantly pointed out that: "negli individui la quantità predominerà tanto più sulla qualità, quanto più saranno ridotti ad essere, se così si può dire, dei semplici individui, e quanto più saranno, appunto per questo, separati gli uni dagli altri, il che, si badi, non vuol affatto dire più differenziati, poiché v'è anche una differenza qualitativa che è proprio l'inverso di quella differenziazione del tutto quantitativa che è la separazione in questione. Tale separazione fa degli individui solo altrettante 'unità', nel senso inferiore del termine, e del loro insieme una pura molteplicità quantitativa; al limite, questi individui saranno paragonabili ai pretesi 'atomi' dei fisici, sprovvisti cioè di ogni determinazione qualitativa; e benché di fatto questo limite non si possa raggiungere, è pur questo il senso in cui il mondo attuale si dirige. Non c'è che da guardarsi intorno per constatare che, ovunque e sempre di più, ci si sforza di ricondurre ogni cosa all'uniformità, si tratti degli uomini stessi, o delle cose in mezzo alle quali vivono, ed è evidente che un risultato del genere non può ottenersi se non sopprimendo, per quanto possibile, ogni

---

<sup>695</sup> E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, op. cit., p. 185.

distinzione qualitativa; ma quel che veramente è degno di nota è il fatto che per una strana illusione, taluni scambiano volentieri questa 'uniformizzazione' per una 'unificazione', mentre, in realtà, essa ne rappresenta esattamente l'inverso, cosa del resto evidente dal momento che essa implica un'accentuazione sempre più marcata della 'separatività'. La quantità, torniamo ad insistere, può soltanto separare, non unire; sotto forme diverse, tutto ciò che procede dalla materia non produce altro che antagonismo fra quelle unità frammentarie che sono all'estremo opposto della vera unità, o che almeno vi tendono con tutto il peso di una quantità non più equilibrata dalla qualità; ma questa 'uniformizzazione' rappresenta un aspetto troppo importante del mondo moderno, nonché troppo suscettibile d'essere falsamente interpretato, perché ad essa non consacriamo ancora ulteriori considerazioni"<sup>696</sup> The quoted passage shows deep analogies between Zolla and Guénon, which confirms once again that our author can undoubtedly be defined as a perennialist intellectual. We already highlighted that Zolla's critique has also been reasonably defined as elitist and he gives several proofs of that, as when he accuses mass man of "albagia sconfinata"<sup>697</sup>, because the latter "rifiuta di riconoscere e rispettare in un altro individuo un tratto di nobiltà" and he is nothing but a vulgar parvenu. The fact is that the drive for equality cause a vulgarization and massification of both culture and taste:

"Oggi la bassa cultura, com'è stata chiamata la gamma di merci andanti fornita dall'industria culturale, si è sollevata a un grado di "sostanziazione" tipico fino a ora della "media cultura", mentre gli ultimi artisti o sono deceduti o si sono acconciati alla mediocrità richiesta per l'ammissione al sistema dell'industria"<sup>698</sup>

---

<sup>696</sup> R. Guénon, *Il regno della quantità e il segno dei tempi*, op.cit., p. 41.

<sup>697</sup> E. Zolla, *Eclisse dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 42.

<sup>698</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 43.

In his last work, Mario Praz explicitly agreed on that and portrayed the Western world as “molto inoltrato nel processo di livellamento e quindi di monotonia, sicché tutto va riducendosi a un multitudinario standard di massificazione”<sup>699</sup>. Nevertheless, it has to be reiterated that Zolla’s critique doesn’t target vulgarity itself, because it has always existed:

“Non è già tanto l’esistenza di tali fenomeni a provocare il raccapriccio, poiché l’analfabeta, il selvaggio nel seno della società civile, è sempre esistito, quanto il fatto che costoro non sono oggetto ormai di nessuna censura, di nessuna ripugnanza, che non hanno bisogno di vergognarsi o di giustificarsi. Manca ormai il senso del fasto che accusi lo squallore, della differenza di stile che denunci la betise. L’arte e il pensiero non sono mai serviti ad asciugare le lacrime del dolore, a ma soltanto a far soffrire su un piano più alto: a complicare e affinare o, se si vuole, a rendere più ipocrita la vita dei sentimenti; oggi la diversità di piano, il disprezzo, stanno sparendo e con essi l’uomo”<sup>700</sup>

Zolla complains that while in the traditional society it was possible for great and superior men to stand out of the crowd, mass society doesn’t offer such a possibility and makes it even forbidden:

“Ciò che indigna” scrive ancora Zolla “è che la censura non ha mai perseguitato la volgarità offensiva con il fervore con cui s’accanisce contro le opere d’arte. I film più abietti circolano senza difficoltà, i bambini vengono abituati a lazzi ripugnanti, a violenze oscene senza che alcuno li difenda purché lo spettacolo non minacci di farli ragionare, criticare, giudicare. E’ il giudizio dunque che si vuole estirpare, non l’oscenità”<sup>701</sup>

---

<sup>699</sup> M. Praz, *Il mondo che ho visto*, Adelphi, Milano, 1982, p. 14.

<sup>700</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 87.

<sup>701</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 45.

“Prima dell’era industriale” Zolla continues “l’arte colta e popolare, arti diverse ma legate da fitti rapporti, erano sempre state affiancate. Qualche volta avevano cozzato, ma la struttura sociale impediva una confusione delle due sfere. [...] Con la rivoluzione industriale il rapporto muta radicalmente.”<sup>702</sup> In other words, the actual problem is that vulgarity isn’t recognised as such and it also preferred to taste and aristocratic culture because of the egalitarian drive:

“L’uomo massa [...] sapendo discernere e scartare, appare perfettamente educato. Mai darà la palma di best-seller a un’opera d’arte, né concederà la sua presenza a uno spettacolo sospetto di espressività artistica, ancorché avvincente. Mai vedrete stipato di clienti il caffè fornito di televisione quando venga trasmesso un dramma non filisteo; in Italia perfino un’opera lirica non attrae più. Se esistono eccezioni è perché operano ragioni sbagliate: il Dottor Zivago è un best-seller per motivi volgari.”<sup>703</sup>

The artwork has finally become a good like everything else and the loss of any aristocratic taste can be seen everyday. No one cares anymore about the tone of voice, Zolla complains, and “il gusto e il garbo, cioè l’espressione concreta del rispetto per l’uomo, sono scambiate per schizzinose esibizioni di egoismo. Nessuno smaschera coloro che si dichiarano amici dell’uomo comportandosi come amici delle bestie.”<sup>704</sup> Nowadays, arts belong to the few who manage to escape from the cage of mass society and - like geniuses and madmen - are finally “costretti a far da sé, senza dare peso ai precetti collettivi” and only believe

---

<sup>702</sup> E. Zolla, *Eclisse dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 163.

<sup>703</sup> E. Zolla, *Ivi*, p. 40.

<sup>704</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 87.

“alle proprie impressioni di verità.”<sup>705</sup> This emancipation is a very unlikely possibility, because it would be of course very difficult for individuals to protect their spiritual freedom within mass society and walk on an anti-modern and traditionalist path. Not only - as in any other age - the mentality of mass society has a deep influence on that of its individuals, but its drive towards conformism is extremely powerful, in a way that is actually unprecedented. Industrialization, the weakening of intermediate bodies and the creation of powerful new means of mass communication are some of the crucial factors that contributed to the disruption of communitarian ties and to the atomization of the social body, endangering the spiritual freedom of individuals. People are only externally free but they don't enjoy internal freedom. The totalitarian nature of mass society even dares “legislating people into happiness”<sup>706</sup>. Like Ortega, Zolla rejects the idea that the spread of liberal-democracy has made masses more tied to freedom, on the contrary mass men are afraid of freedom and independence and prefer equality to them. On *Tempo Presente* Zolla wrote “che non è affatto vero che le masse siano di natura “liberale”, poiché è soprattutto un'educazione raffinata a rendere sensibili ai problemi della libertà.”<sup>707</sup> Since its nature is totalitarian, mass society demands active participation and punishes those who refuse to get involved in its dynamics and to live accordingly. Since its “holy book” is invisible and ever-changing, mass society doesn't usually recognise and punish deviance through open coercion. At the same time, its “book” is made of binding rules, enforced through penalties that are often more effective than the threat of legal sanctions:

---

<sup>705</sup> E. Zolla, *Storia del fantasticare*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 429.

<sup>706</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 91.

<sup>707</sup> E. Zolla, *Rassegna delle riviste Stati Uniti*, in *Tempo presente*, IV, 7, luglio 1959, pp. 576 – 578.



“L'accettazione delle regole esteriori stabilite dall'organismo sociale in cui si vive, ossia la sostanziale coincidenza del comportamento individuale con le leggi della società. E' appunto la cosiddetta integrazione sociale: chi non si integra una volta era un ribelle da eliminare, oggi è un disadattato, un nevrotico, un malato da curare e possibilmente da recuperare. La sanità psichica corrisponde all'accettazione delle regole sociali.”<sup>708</sup>

It seems agreeable what stated by Hervé Cavallera, who pointed out that “Il problema è [...] rendersi conto che proprio la riduzione della normalità ad accettazione acritica del presente è ciò che dev'essere contestato, laddove invece l'individuo, sia come singolo, sia come massa, è esposto alle leggi dell'industria culturale, alle leggi del mercato, ossia è un soggetto falsamente pensante, preda di un sistema che, volendo essere liberatorio, lo soffoca consegnandolo totalmente ai condizionamenti di quello che si sta manifestando come mercato globale, in cui le stesse emozioni vengono suggerite, indotte, dirette”<sup>709</sup> “Si è del tutto isolati nella denuncia dei pericoli che la civiltà di massa comporta?” wondered Zolla, reviewing an essay that is “lucido e profondo” written by Lewis Mumford (1895 – 1990) and titled *The Role of the Creative Arts in Contemporary Society*<sup>710</sup> appeared on *Virginia Quarterly Review*. Still young and far from his exodus to the East, Zolla agreed with Mumford, who states that “Per riprendere l'iniziativa dobbiamo forse praticare diuturnamente il ritiro e il distacco dalla presente società, esaminando tutti i valori correnti e scartandone i falsi, mettendo in discussione tutte le abitudini e rifiutando quelle che restringono e diminuiscono

---

<sup>708</sup> E. Zolla, *Cinque tesi sul dottor Zivago*, in *Tempo Presente*, III, 2 febbraio 1958.

<sup>709</sup> H. Cavallera, *Elémire Zolla La luce delle idee*, op. cit., p. 100.

<sup>710</sup> L. Mumford, *The role of the creative arts in the Contemporary Society*, in *Virginia Quarterly Review*, 33/1957, pp. 522 – 538. See also A. W. Foster, J. R. Blau, *Art and Society*, State University of New York Press, New York, 1989.

la vita, scartando ogni automatismo per quanto possa sembrare innocente, finché non avremo formato una personalità abbastanza forte e ispirata a scopi umani da poter riprendere il comando delle nostre macchine e dei nostri apparati. La stessa missione che ebbero i cristiani quando nel quarto secolo si ritrassero dalla cultura romana per edificare una nuova vita... Se continuiamo a restare i docili esseri etero - diretti che siamo diventati, cadremo vittime di un rituale di ostentato consumo; sicché anche se sfuggiremo allo sterminio, sarà per trovarci seppelliti profondamente nelle camere interne d'una delle nostre piramidi", "dove le arti" - we read in Zolla's conclusion - "ci serviranno soltanto come tranquillanti."<sup>711</sup>

### 3.3 The eclipse of the intellectual and the culture industry

*"La ragione per cui dipingo in questo modo è che voglio essere una macchina,  
e sento che quando faccio una cosa e la faccio come se fossi una macchina  
ottengo il risultato che voglio."*  
Andy Warhol

The totalitarian nature of mass society has overwhelmed intellectuals, whose activity has been deeply affected by the

---

<sup>711</sup> E. Zolla, *Rassegna delle riviste Stati Uniti*, in *Tempo Presente*, Anno II, n.ro 11, dicembre 1957, pp. 962 – 964.

vulgarization of culture due to massification and by the loss of aristocratic taste, that was preserved in the Spartan *civiltà del commento* through a law that was “raccapricciante, che però serbava in sé la distinzione fra ricreazione e pura volgarità”, prohibiting “a iloti e perieci le canzoni di Alcmane e Terpandro, lasciando loro soltanto danze volgari e canzoni ridicole”<sup>712</sup>. Just like “la tragedia antica decadde dai tempi di Andronico e Accio a cagione dei giochi circensi”, artistic taste and intellectual *finesse* are disrupted by the dominion of vulgarity, spread through radio, television programmes and movies. It is very difficult to escape mediocrity because the drive of conformism is strong, as well as the punishment for deviant behaviours. Unlike today, in the past it was possible for “Maurico sognare l’abolizione dei ludi” or teaching “Marco Aurelio a non degradarsi parteggiando per le fazioni del circo”<sup>713</sup>. The intellectual is also a victim of the process of commodification and reification that turns him into something completely different and worse. The dogma of praxis forces him to produce practical results that are immediately useful to society and industry. In *Eclisse dell’intellettuale*, Zolla analyzes the causes of these noxious dynamics and his conclusions appear very negative. Mass society doesn’t need the presence of traditional intellectual – intended by Zolla as he who thinks and writes about *humaniora* – and it is even hostile to him, because his thought transcends the social and economic organization and rejects the overspecialization of knowledge. His activity is even dangerous to society because he is able to emancipate himself from conformism and criticize the nature and the mentality of mass society and mass men.

The hostility against the traditional figure of the intellectual is a typical characteristic of mass society and Zolla quotes Karl Manheim, who had stated that: “Contro la genia degli intellettuali cova da tempo un sentimento di revulsione da parte delle classi

---

<sup>712</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 102.

<sup>713</sup> *Ibidem*.

dirigenti e del pubblico piccolo-borghese, da parte di quanti insomma abbiano a tenere una capacità di diagnosi consentita soltanto dall'elasticità non specialistica dell'educazione, dalla possibilità di estraniarsi dal gioco dei sentimenti inculcati dall'interesse economico"<sup>714</sup>. Mass society only needs "uomini ben inseriti, attenuti a una stretta qualifica lavorativa, e caso mai qualcosa di loro fosse fuori dell'orbita professionale, si incaricherà di schiacciarla secondo i dettami dell'industria culturale"<sup>715</sup> Zolla compares two very famous and different ideas of the intellectual, those of Gramsci and Croce. Gramsci's theory of the intellectuals is explained in *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* and in *Quaderni dal carcere*. It consists – as Zolla summarizes – in the negation of them as an independent group of people and in the assertion that every social class has its own intellectuals or tends to create them.<sup>716</sup> According to Gramsci, the intellectual has to put his knowledge at the service of a certain politic or economic organization led by a specific group or a social class, thus making it useful to serve a practical function. The intellectual theorized by Gramsci has to be an expert or a leading member of the Communist party and he has to work in order to change the world, as required by the eleventh thesis on Feuerbach. He has to "mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, persuasore permanente" without losing contact with the humaniora "senza la quale si rimane specialisti."<sup>717</sup> It is explained in a passage of *I Quaderni dal carcere* that his activity has to be carried out within the party, because Gramsci thinks that the latter "compia la sua funzione molto più compiutamente e organicamente di quanto lo Stato compia la sua in ambito più vasto: un intellettuale che entra a far parte del

---

<sup>714</sup> E. Zolla, *Il serpente di bronzo*, op. cit..

<sup>715</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 107.

<sup>716</sup> See. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975; Id., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino, 1955.

<sup>717</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 98.

partito politico di un determinato gruppo sociale si confonde con gli intellettuali organici del gruppo stesso, si lega strettamente al gruppo, ciò che non avviene attraverso la partecipazione alla vita statale [...]. Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali, ecco un'affermazione che si può prestare allo scherzo e alla caricatura: pure, se si riflette, niente di più esatto. Sarà da fare una distinzione di gradi, un partito potrà avere una maggiore o minore composizione del grado più alto o di quello più basso, non è ciò che importa: importa la funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale".<sup>718</sup>

Zolla disagrees with Gramsci's theory of intellectuals because he rejects and debunks the myth of activism and praxis. Furthermore, he points out that once the intellectual devotes himself to a political party, he gives up his own intellectual autonomy because he is forced to obey to the leader's instructions and orders. The agreement between the intellectual and the party is therefore judged in a very negative way by Zolla, who also highlights that the most sly and astute thinker would likely reach the highest position, at the expense of the most brilliant one:

"In sostanza, l'intellettuale stipula con il partito un contratto di alienazione del proprio pensiero con un patto di riscatto al momento dell'avvento di una società senza classi. Nel frattempo il sacrificio dovrebbe trovare ampio compenso: invece che mero oratore, l'intellettuale si pone a motore della storia [...] tosto si svela la natura demoniaca del patto: infatti chi è destinato realmente a raggiungere il timone della storia? Il dirigente in quanto intellettuale o non piuttosto il dirigente in quanto vittorioso sulle avverse fazioni? Impugnerà la sbarra il più machiavellico, efficiente, dapprima cortigianesco e in seguito

---

<sup>718</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, Torino, Einaudi, 1975, p. 1523. See also. P. Pomper, *Lenin, Trotsky and Stalin: the intelligentsia and power*, Columbia University Press, New York, 1990.

brutale uomo politico, non già l'intellettuale che obbedisce alla sua visione della dialettica storica. Sarà poi la struttura burocratica e gerarchica del partito assurda a fine in sé, come è nella natura dello sviluppo delle istituzioni, a soffocare l'azione dell'intellettuale-dirigente, anche quando sopravviva per avventura ai sinistri della carriera. Perciò gli intellettuali-dirigenti sono destinati a obbedire non già alla loro visione della storia, sibbene alla volontà dell'uomo di sangue, cruciato e assurto fortunosamente al potere oppure alla cieca logica interna a un'istituzione."<sup>719</sup>

Two traits of the old intellectual are especially dangerous for the firmness of mass society. They are his ability to carry on a critical analysis and his little interest in profits. Mass society fears the autonomy of the old liberal and traditional intellectuals because it could awaken men from their alienation. What mass society needs, on the contrary, is a large number of experts whose activity is functional to the dynamics of the market. Zolla had a personal knowledge of that: being an eccentric and anti-modern intellectual who criticizes mass society, he was a target of the hostility and the ostracism of the dominant intellectual milieu (§1). Beside being dangerous, the traditional intellectual is also useless with the mass society, which requires experts who work in specific sectors and don't mean to analyze man's existential condition. His review of foreign journals on *Tempo Presente* gives him the chance to comment "un articolo assai acuto sulla situazione dell'intellettuale in America" written by Henry Kissinger and titled *The policy maker and the Intellectual*. In the article, the distinguished diplomat and political scientist explores the condition of the intellectual in the United States:

---

<sup>719</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 99.

“Oggi, sostiene Kissinger, ciò che consente di giungere alle posizioni di comando è precisamente ciò che impedisce di svolgere le supreme funzioni: per far carriera in un’organizzazione è infatti necessario evitare la riflessione. Le gerarchie supreme sono indotte dal sistema in cui operano a ridurre in termini di un semplicismo deleterio le alternative che debbono affrontare: il lavoro dei capi si riduce a optare fra una serie di proposte amministrative alla cui formulazione essi non partecipano. D’altra parte nella burocrazia vengono considerate con favore le proposte «chiare» e «semplici»; il che significa, per lo più, banali e insensate. Certi miti inespressi dominano questo processo: si crede che l’oggettività sia nella capacità di far lavorare il proprio cervello in collaborazione con altri e che la collaborazione di più persone debba necessariamente allargare la base di «esperienze» che contribuiscono alla soluzione dei problemi. Ciò che è realmente creativo viene marchiato come «soggettivo. [...]Non è la disistima per l’intellettuale ad affliggere la società americana e la politica americana, sostiene Kissinger: gli intellettuali vengono di fatto impiegati nei vari comitati consultivi, ma proprio là dove la loro capacità critica e creatrice viene inibita: essi debbono proporre soluzioni invece di definire i fini ultimi; appoggiare tendenze burocratiche, non già criticare e suscitare nuove prospettive. Il politico o dirigente non sfrutta l’intellettuale, ma lo usa senza sapere di preciso che cosa vuole da lui: crede che l’intellettuale possa fornirgli in succo il frutto di un’attività specializzata.”<sup>720</sup>

---

<sup>720</sup> E. Zolla, *Rassegna delle riviste Stati Uniti*, IV, 6, giugno 1959, pp. 407 – 409. “The great valuation our society places on expertise may be even more inimical to innovation than indifference. Since the American intellectual is so strongly committed to the same pragmatic values as the rest of society, it produces a tremendous overspecialization. This in turn makes it difficult for the intellectual to introduce a general perspective even from the vantage point of his own calling. [...] The intellectual must therefore decide not only whether to participate in the administrative process but also in what capacity: whether as an intellectual or as an administrator. If he assumes the former role, it is essential for him to retain the freedom to deal with the policymaker from a position of independence, and to

What said so far is visible in everyday routine: “il giurista diventa *junior associate* di una azienda di servizi legali”, “la predicazione religiosa [...] si trasforma in una pubblicità che raccomanda l’utilità pubblica o psicologica dei servizi cosiddetti spirituali [...] lo scienziato diventa funzionario di una azienda [...]”<sup>721</sup> and every intellectual who can be used as part of the production process becomes an expert and a specialist with specific duties. The traditional and pure intellectual has no chance to make a living out of his work. Zolla adds that the great success of writers and novelist could be misleading and highlights that their works have often no artistic value but are only mass-products that contribute to the alienation of men. Most of writers and novelist are nothing but employees of the culture industry:

“La formula della letteratura industriale è: sentimentalismo e delitto, situazioni stereotipe e tecnica della tensione meccanica. Anche il teatro viene raggiunto dal cambiamento in senso commerciale, si allestiscono spettacoli nuovi, i *vaudevilles* e le *pochades*, oltre al dramma popolare. La musica non è estranea alla trasformazione, in luogo dei vecchi canti popolari e delle danze villerecce, il pubblico della metropoli industriale vuole arie calcolatamente orecchiabili, nasce l’operetta. La volgarità sostituisce l’antica semplicità ed è una volgarità voluta a freddo. Bisogna “colpire”, “eccitare”, “catturare l’attenzione”, “evitare di porre problemi.”<sup>722</sup>

Nowadays, the novelist is:

---

*reserve the right to assess the policymaker’s demands in terms of his own standards.” Cfr. H. Kissinger, *The policy maker and the Intellectual*, in *The reporter*, 5 marzo 1959, pp. 30 – 35.*

<sup>721</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 104 – 105.

<sup>722</sup> *Ivi*, p. 164.



“esperto di un certo genere di *gags*, trovate o situazioni commercialmente collaudate, che comporrà la sceneggiatura in un lavoro di squadra con specialisti consimili sotto la supervisione di un esperto nel dosaggio e nell’impasto dei vari apporti, sorvegliato a sua volta dall’ufficio commerciale”<sup>723</sup>.

Editors and literary critics use to ask distorted questions to the author. They want to know from him what moral lesson has to be drawn from his book or who are the most suitable readers of its pages, thus revealing that the book has become just a good among the many, not a piece of literature and artwork. In 1958 Bensman and Gerver had already noted in *Art and Mass Society*: “the mass artists can only be viewed as technicians who are elements of vast and intricate administrative organizations geared to satisfying existing demands. [...] The content of the artist’s work is supplied to him by others, and he must execute the design within the limits of mass formulae.”<sup>724</sup> Furthermore, since there is no space left for *humaniora* “poiché lo stesso uomo è antiquato”, Zolla warns against the elimination of classical studies from high school and university:

“In Italia si levano oggi proteste contro l’insegnamento del latino imposto anche a chi non debba diventare latinista. Orbene, questo è in perfetta armonia con la tendenza dei tempi, la quale però vuole altro ancora: oltre al latino si abolisca l’italiano, perfettamente sostituibile con il particolare italiano richiesto dalla qualifica lavorativa: il gergo tecnico, la corrispondenza commerciale. Giungerà bene il giorno in cui le Facoltà preposte a fornire esperti di studi umanistici saranno messe in discussione:

---

<sup>723</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 106.

<sup>724</sup> Cfr. J. Bensman, I. Gerver, *Art and the Mass Society*, in E. H. Mizruchi, *The substance of sociology*, Meredith, New York, 1973, p. 523. See also J. Bensman, B. Rosenberg, *Mass media and the Mass culture*, in P. Olson, *America as a Mass Society*, Collier MacMillan, London.

quale utilità sociale hanno gli umanisti? Forse che ha senso produrre specialisti di assurde proteste contro lo sventramento delle antiche città? Cadano dunque le facoltà umanistiche come rami secchi; Trimalcione godrà finalmente di non avere più sotto gli occhi quella specie odiatissima di testi fondati sul pensiero scolastico dei secoli andati. Perché mai mantenere accanto ai corsi di human relations una Facoltà di Filosofia? O una Facoltà di Lettere quando sono attive scuole di pubblicità o corsi di short story writing, se mai il mercato chiedesse qualche forma di intrattenimento narrativo? A qual fine tenere vive le Accademie di belle arti se esistono scuole di industrial design? O Conservatori di musica se la cosiddetta musica seria avrà bisogno soltanto di tecnici elettronici e esperti di montaggio delle registrazioni di rumori?"<sup>725</sup>

The hostility towards *humaniora* is the consequence of a society devoted to the myth of progress, in which the only necessary figure is that of the expert. In Italy this intolerance has been explicit since the 60's and it had its most evident expression in the controversy over the Gentile Reform of education and the proposal of replacing it with a polytechnic-education for which "i tempi sono tanto maturi quanto improvvidi".<sup>726</sup> Zolla's anticipation of the sunset of *humaniora* appears topical, as shown by the recent and persistent controversy over the alleged obsolescence of classical studies. Zolla's impressive foresight is more than evident.<sup>727</sup>

---

<sup>725</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Serpente di bronzo*, op. cit., p. 106 – 107.

<sup>726</sup> *Ivi*, p. 52 – 53.

<sup>727</sup> Nicola Gardini, on *Il Sole 24 Ore* spoke of a "diffusa crisi delle *humanities* che caratterizza le accademie anglo-americane; e non solo quelle. In India, per citare una grande democrazia, il sapere umanistico è stato smantellato. Lì trionfa la matematica. Ecco una delle ragioni per cui i migliori matematici sono indiani. Non parliamo della Cina. La corsa precipitosa alla monetizzazione del sapere, insomma, sta facendo piazza pulita degli insegnamenti letterari e linguistici un po' dovunque. Ci sono università in Inghilterra in cui le *humanities* sopravvivono

“Trascorsa la generazione nostra, il greco e il latino saranno noti quanto oggi il gotico. [...] Le Università saranno ridotte a licei in attesa di diventare doposcuola elementari, i corsi monografici degradati a istituzionali e infine a divagazioni più o meno propedeutiche, gli insegnanti ad ausiliari dell’industria culturale o della propaganda politica.”<sup>728</sup>

Zolla provides historical evidence of the hostility against the intellectuals and the classical studies, such as a work by Richard Hofstadter (1916 – 1970) titled *Anti-Intellectualism in American Life*<sup>729</sup> and many other literary references like a monologue that can be seen as a manifesto of the idea “Intellettualità – Effeminatezza” by Basil Ransom, a character of a novel by Henry James, *The Bostonians*: “Tutta questa generazione è effeminata; il tono virile sparisce dal mondo; questa è un’epoca muliebre, isterica, chiacchierina, gergale, un’età di frasi vacue e di delicatezze insincere...”<sup>730</sup>. The words of the editor Carey Baird in 1885 are equally meaningful: “Un’educazione eccessivamente basata sul greco, il latino, il francese, il tedesco e la contabilità, per una persona di umili origini è demoralizzante nove casi su dieci, e non può che nascerne uno stuolo di “signori” con un senso di superiorità [...] La scuola superiore, deve essere oggi sostituita dalla scuola tecnica...Stiamo fabbricando troppi bellimbusti, e il

---

solo se chi le vuole insegnare va a cercarsi fondi fuori, con laboriose, kafkiane domande, il successo delle quali porta soldi non solo a chi ha fatto la domanda, ma allo stesso ateneo che impiega la persona. In poche parole: i soldi diminuiscono (ne sono spariti tanti con gli ultimi disastri finanziari) e i dipartimenti di studi umanistici si contraggono, si sciolgono, spariscono. La carriera umanistica per molti è ormai solo un’illusione distruttiva.” Cfr. N. Gardini, *In difesa del liceo classico, scuola modello per l’Occidente*, in *Il Sole 24 Ore*, 28 agosto 2016.

<sup>728</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 306.

<sup>729</sup> R. Hofstadter, *Società e intellettuali in America*, Einaudi, Torino, 1962.

<sup>730</sup> H. James, *I Bostoniani*, Rizzoli, Milano, 1965.

risultato è demoralizzante”<sup>731</sup> These references are part of *Storia di una persecuzione*, an article written by Zolla in 1964 and published on *Corriere della Sera* in which he gives an account of the controversy over the education that “tarpa il vigore virile, e mette in pessima luce l’artificiosità e la complicazione del dotto rispetto alla “rude scuola della Natura” e della “Vita”<sup>732</sup>. In this controversy, two Italian intellectuals sided with *humaniora* and the figure of the traditional intellectuals. They were Benedetto Croce and Giovanni Gentile, who defended the supremacy of the idealism over positive science, willing to preserve the human spirit in the barren desert of modernity. On a wider perspective, the whole Western education system appears to Zolla endangered by the disruption of the principle of authority, replaced by the dogma of equality, sometimes defined as Baal. The spirit of anti-Tradition reaches its peak during the Sessantotto and some of its manifestations were the protests against the education system – seen as classist and authoritarian – against university professors or so called “baroni” and the fight for “sei politico” and “diciotto politico”. Focusing on the Italian education system, Zolla states that the “folle cameratismo” of the totalitarian regime has been replaced by a “programmatica indulgenza” during the 60’s and the 70’s and the distorted idea that “si debbano fornire soltanto oggetti assimilabili”<sup>733</sup> by the students. Meanwhile, after WWII, the culture industry of the United States had already penetrated in every corner of the American society. During Eisenhower’s presidency “dominava un’etica collettiva fondata sul ruolo aziendale, sulla virtù domestica e su un cauto dosaggio di erotismo e di virile tracotanza”. American students cultivated the main ideas of youth contestation some years before they spread in Europe and caused the well-known and impressive upheaval whose peak was

---

<sup>731</sup> E. Zolla, *Storia di una persecuzione*, in *Corriere della sera*, 7 maggio 1964.

<sup>732</sup> *Ibidem*.

<sup>733</sup> E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 262.

the Sessantotto and, in some cases - just like in Italy and Germany - went on bringing unpredictable and violent actions. In particular, Zolla focuses on the *beat* culture that already in the late 50's appeared as a "nuvola nera [...] di odio compatto e pesante":

"Già nel 1958 Norman Podhoretz poteva profetare l'avvento d'una massa capace di avventarsi su chiunque avesse un qualche contatto con il mondo oggettivo, specie se intellettuale. Di lì a dieci anni le nuove masse si abbattevano sul più facile e comico dei bersagli, l'insegnamento universitario, inetto a difendersi (idealmente) perché privo d'ogni ragione metafisica, mera copertura colta della società eisenhoweriana."<sup>734</sup>

Zolla doesn't ignore the differences between the contestation in America and in Europe. He makes this necessary distinction also because, according to him, the *beat* generation was the ancestor of the "torvi demoni del '68" and had at least the merit of letting some new fresh air circulate in America. Unlike the European *Sessantotto*, Zolla retrieves in the American protests some traditional and metaphysical elements belonging to exotic cultures and "fonti più pure, sciamaniche, indù o sufi":

"Nella maglia strettissima e soffocante della società americana si svelano luoghi non necessariamente contaminati, dov'è concesso di coltivare l'esperienza metafisica. I testi si trovano al negozio "esoterico" dietro l'angolo, compagni sulla stessa via sorridono, offrono nuove viste su diversi modi della stessa conoscenza [...] Sarà una schiarita fugace? Forse il reverendo Harvey Cox teme invano l'ondata che gli minaccerebbe la cultura occidentale in America? Sono domande futili, già quanto è avvenuto incanta e si può anche mettere tra le ragioni del fascino d'un fiore la sua precarietà. Nella storia americana è la seconda volta che la

---

<sup>734</sup> E. Zolla, *Editoriale per il decennale di Conoscenza religiosa*, in *Conoscenza religiosa Tutti gli scritti 1969 - 1983*, op. cit..

metafisica orientale raggiunge le menti più alacri; attorno al 1850 Emerson aveva compreso certi concetti vedantici e Thoreau aveva anche provato a costruire un suo yoga e perfino tentato un tantra sui suoni dell'inglese. Fu l'ossessione evoluzionista e la sottile corrosione hegeliana a deviare da questi tesori."<sup>735</sup>

The non-Western cultural elements introduced by the *beat* generation showed that only "al prezzo d'uno spaesamento completo" it was possible for a Westerner to escape from the cage of mass society. Traditional symbols and archetypes could only be found outside the West, because metaphysics had been heavily persecuted and marginalized: "legata al servizio di visioni politiche perfino in Platone, aveva subito il disdoro, il giogo degli interessi istituzionali, delle moralità civili"<sup>736</sup>.

Many years later, looking back, Zolla confirmed his negative judgment against the *annus horribilis*, dominated by deprivation and sadism, that his the most satanic, nihilist and destructive modern perversion. The myth of revolution had reappeared during the Sessantotto, but for the first time it was devoid of any specific ideology and devoted to nihilism. Its ideology was in fact the pure negative dialectic, the negation of every ideology and the lack of any *pars costruens*, replaced by a vague utopianism, as it is well shown in the works of the *Institut for Sozialforschung* (§ 3.1). According to Zolla, what appeared as a cultural revolution was actually a nightmare, the persecution of the last remnants of the Tradition and the final stroke against the principle of authority. Despite its slogan and catch-phrases, the Sessantotto wasn't a protest against the *civitas diaboli* and mass society, but only the magnification of its inner spirit and identity, *i.e.* the negative dialectic, the destructive criticism that leaves civilization in ruins:

---

<sup>735</sup> *Ivi.*

<sup>736</sup> *Ivi.*

“I momenti deleteri della Rivoluzione ebbero tutti quanti una giustificazione bene o male argomentata, mentre nel 1968 la stoltezza fu totale senza ideologia. Fu peraltro uno sconvolgimento ordito con impeccabile cura e dilagò di botto nell’universo. Sua avvisaglia raccapricciante fu la rivoluzione culturale in Cina. Mao Tse-tung scatenò in bande compatte la massa studentesca contro tutto ciò che il comunismo aveva risparmiato, residui della vita felice, gerarchia universitaria, professionale, familiare. [...] L’arte cinese si falciò, quella tibetana quasi si estinse. Le abitudini più innocue furono soppresse. In breve si instaurò l’inferno. [...] L’eco comunque risultò ancor più vile dello scoppio. In Occidente la rivoluzione culturale fu ammirata. Paolo VI, il presidente Ford si ricordano fra i più ossequiosi. Rampollarono partitini di ammiratori delle guardie rosse. La cupa atmosfera che si diffuse era opera di gente di ogni partito. L’America raccolse la rivoluzione culturale; si scatenò una ferocia metodica in tutte le università, giovanotti programmati alla dissipazione di sparsero in tutti gli Stati. Questa furia fu esportata con il suo repertorio di luoghi comuni stralunati, di balorde invettive, e perfino con le ricette per esplosivi, grevemente tradotte dall’inglese nelle università giapponesi, africane, sudamericane, europee. Il mondo sovietico rimase esente. Si reagì soltanto a Città del Messico, dove fu risposto con la mitraglia. [...] Confesso, non so discernere nella foschia i responsabili, anche se vedo chiaramente, lo scossone al gaullismo giovò agli Stati Uniti e riuscì tutto conforme ai desideri dei satanisti in crociera sul Mediterraneo. Ma non so menzionare i colpevoli dell’ordine impartito e dell’assetto dato all’impresa.”<sup>737</sup>

With regard to university, Zolla argues that it was badly endangered by the process of democratization and by the myth of equality, spread during and after the Sessantotto. The autonomy

---

<sup>737</sup> Prefazione in E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*.

and the credibility of the highest level of education depend also on the mechanisms of cooptation among professors. Neither the public administration nor the students have enough knowledge and credibility to judge the work of a professor and interfere with it. At any level and especially at university, teachers need full independence and autonomy:

“in genere le Università assolvevano al loro dovere fino al '68, dopo di che non rimane quasi più traccia di ciò che dovrebbero essere. Quella svolta tolse di mezzo l'asse sul quale era fondato il funzionamento delle società civili: soltanto un'istituzione capace di trasmettere le conoscenze necessarie all'amministrazione statale permette, da Bisanzio in poi, una vita pubblica ordinata. Il retto funzionamento dell'Università esige un'indipendenza del docente pari a quella del magistrato e una gerarchia esclusivamente fondata sulla cooptazione fra i docenti. Introdurre l'idea di democrazia nell'Università significò smantellarla e scavare un abisso incolmabile nella vita statale. Non vedo come si possa rimediare: la trasmissione accertata del sapere è stata spezzata; ristabilirla esigerebbe un'opera paziente di generazioni capaci d'intendere i significati che nel '68 furono spenti.”<sup>738</sup>

Zolla criticizes Gramsci's theory of the intellectual and agrees with the idea of Croce - “che Gramsci volle fosse una mera allucinazione” - according to which the intellectual is a specialist in the sense that he is the only figure able to shape the personality of an individual and contribute to its growth. Croce explains his thought in *Cultura e vita morale*: “Volete insomma la definizione spiccia del vero specialista? Eccola: la formazione della personalità. Sciocco chi creda di possederla per natura e si trastulla o compiace della vacua genialità, e troppo buon uomo, troppo semplice chi creda di essersene fatta una perché si è

---

<sup>738</sup> E. Zolla, D. Fasoli, *Un destino itinerante, op. cit.*, p. 30 – 31.



attaccato con tenacia ad un pezzetto materiale del mondo e della vita”<sup>739</sup> Croce’s idea is mostly agreed by Zolla because they both believe that the intellectual has to be independent and free from political and economic constraints and has to resist in an age of *décadence*. Zolla identifies three characteristics of the traditional intellectual. The first of them is freedom, intended as an open cognitive horizon, emancipated from the transient and material aspects of the existence. Free thinking – this is the second aspect – also requires not to be enslaved by the dogma of activism. This is true *a fortiori* for the intellectual, because when thinking is supposed to bring viable and practical solutions, it will likely end up in conformism in order to be useful within a given paradigm. The third condition is the belonging of the intellectual to a spiritual aristocracy, which confirms the elitist traits of his thought and opposes Gramsci’s idea of a “mescolamento alla vita pratica” that is a corollary of the dogma of activism. Anyway, Zolla doesn’t suggest that intellectuals - like Plato’s philosophers described in *La Repubblica* – have to live apart from society. On the contrary, they should live within the society in order to understand its dynamics and criticize them, but never becoming active stakeholders in it:

“poiché proprio per la sua natura di intellettuale egli cade facilmente nella fenomenologia psicologica delineata da Max Weber quando si lancia nella lizza con tutto se stesso: sarà tentato di ostentare un gusto della violenza per mascherare una disarmata e interiore condizione orfica, oppure sfoggerà buoni sentimenti per celare la violenza astratta che cova in lui, teso com’è (a differenza del politico integrale) ad ottenere una immagine di se stesso, però fuggendo da se stesso per una forma d’amore di sé decadente.”<sup>740</sup>

---

<sup>739</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 109. Cfr. B. Croce, *Cultura e vita morale* (1914), Bibliopolis, Napoli, 1993.

<sup>740</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 110 – 111.

The intellectual has to be within and outside the *saeculum* – and the mass society – at the same time, just as Zolla managed to do during his life. This specific condition made possible his brilliant description of the eclipse of the intellectual. Considering himself a *survivor*, Zolla was able to analyze so well and in depth the degenerated figures of the expert and specialist because he lived in the mass society and not apart from it. He was part of the cultural *milieu* but without any *rights of citizenship*, extraneous to the domain of modernity and its *zeitgeist*. Specialists, technicians and experts, on the contrary, are well aware of their agreement with the *civitas diaboli* and claim with arrogance their role as priests of mass society that satisfies their will of power and prestige. “Questa incarnazione del pedante” wrote Zolla, lacks “la serietà di un onesto operaio” and “la perizia nelle arti che sarebbero sue proprie, la retorica e la grammatica”, *conditiones sine quibus* it wouldn’t even be possible to consider themselves intellectuals. Zolla wonders “Che cosa rende tanto superbo l’intellettuale moderno?” and what makes him so eager to take on “con istinto di pagliaccio funzioni di bardo o di sacerdote o di condottiero o di cortigiano o di demagogo”?

“L’illusione di avere una prerogativa, talvolta furbamente nascosta ma sempre persistente nella fibra più intima del suo cuore: la critica, l’acido capace di sbriciolare la ferma pietra della Tradizione [...] si finge il critico inflessibile, il soldato della “negazione determinata” [...] laddove: quale mai creatura è più ingannabile di lui, vittima di sofismi, e sarebbe ancora scusabile, ma anche di semplici parole d’ordine che scambia per decreti della necessità storica, del progresso?”<sup>741</sup>

---

<sup>741</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 139.

This arrogance is parasitic because it is based on negative dialectic and on the evidence that destroying is easier than creating. Furthermore, the progressivist ideology based on this method can only prosper thanks to “la ferma pietra della Tradizione”. Its negation of the Tradition confirms that the latter is the base and the origin of every idea and sentiment, critique included. The anti-intellectualism is just one of the aftermath of the negative dialectic of mass society and, as a consequence, traditional intellectuals and artists are marginalized and replaced by experts, party leaders and technicians. This anti-intellectual mentality is widespread and Zolla shows evidence of that through some common stereotypes:

“Volete rendervi accetti, essere amati da ogni spirito gregario? Basta che pronunciate una frase come: “Conta di più una esperienza viva e sofferta che non una sterile conoscenza intellettuale”, oppure “Preferisco un documento sincero e palpitante ad uno sterile virtuosismo estetizzante”<sup>742</sup>

Zolla shows the distorted view of the “legame coatto di grossolano e buono, raffinato e crudele, intellettuale e pavidio, ingenuo e fidato, estetico e frivolo o effeminato”<sup>743</sup> and that those stereotypes are produced and spread by the culture industry through novels and tales, television and movies. Its role is crucial and it is also proven by the fact that the eclipse of the traditional intellectual has occurred only after the process of massification and the birth of the new media. In other words, although the process has been *in fieri* since the 16<sup>th</sup> century, the decline of arts and aristocratic taste, as well as the hostility against the traditional intellectual has increased rapidly since the end of the 19<sup>th</sup> century. A hundred years before, the mentality was still dominated by the idea that when “si parla di progresso, il

---

<sup>742</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 245.

<sup>743</sup> E. Zolla, *La finezza è sospetta*, in *Il punto della settimana*, s.d.

raffinamento del gusto viene prima dei nuovi accorgimenti delle tecniche di manifattura”<sup>744</sup>

The culture industry has deeply contributed to the process of massification of the late 19th society that was already antitraditional and secularized but had a formal respect for Tradition, which was also reflected in the respect for *humaniora* and metaphysics. “Quelli che nel secolo scorso sono i prodromi dell’industria culturale diventano nel nostro ossessive persecuzioni quotidiane”<sup>745</sup> and the figure of the intellectual has finally been ostracized, replaced by the worst kind of vulgarity, the one that is far from the genuinity of pastoral and ruralist images of Romanticism. There is evidence of this in the so called pop-culture – from novels to music<sup>746</sup> - that has no “popular” origin at all and is completely artificial:

“L’opera letteraria si mercifica e viene fabbricata secondo formule stereotipe, per cui più autori collaborano, come in un’industria, sotto la sorveglianza di colui che ha raggiunto una firma avallata, un avviamento commerciale presso il pubblico. Una nuova letteratura popolare? No, poiché mentre la narrazione dell’antico cantastorie veniva plasmata naturalmente, come opera corale, con

---

<sup>744</sup> E. Zolla, *La finezza è sospetta*, op. cit..

<sup>745</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 175.

<sup>746</sup> He writes about pop music: “Si bada soltanto a una delle sue funzioni, di fornirci una parte dell’esecuzione, non all’altra negativa, di toglierci la presenza completa del rito musicale, onde appare una coazione all’ascolto astratto, un’offerta esosa, ipotecante [...] Il disco riesce a convertire la vita musicale in un apparato critico dogmatico, una tavola anatomica: la musica analizzata e glossata perde l’aura e la spontaneità come un corpo dall’epidermide trasparente. Questa analiticità finisce col ridurre il suono dello strumento tradizionale a un’addizione di elementi atomici, o meglio, a sfumature di vibrazione, simile perciò all’effetto degli strumenti per la produzione elettronica di suoni. [...] La ragione utilitaria che separa il risultato dalla produzione, converte precisamente in merce il suono stesso. Il merceologo musicale è il risultato del disco; la decadenza dell’esecutore e la stanchezza del suono sono conseguenze secondarie.” Cfr. E. Zolla, *Volgarità e dolore*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., pp. 227 – 228.

il romanzo d'appendice si ha una fabbricazione che non riflette le tendenze naturali del pubblico ma calcola i suoi effetti in reazione dello stimolo."<sup>747</sup>

And:

"Si faccia la prova: si immagini proiettato sullo schermo un contrasto tra un tipo rozzo e uno di gusto, e si veda da che parte convogliano le simpatie. L'uomo screanzato e bonario è immediatamente circondato di caldo affetto, chi si mostri in qualche modo avverso ai fetori, alle parole grevi e alle maniere violente attira all'istante l'odio popolare."<sup>748</sup>

Zolla reports another example of that and it is quite interesting: the portrayal of the Nazi officers made the Western culture industry. When screenwriters and movie directors need to portray that kind of villains, they create largely inaccurate characters and present them as dapper and well educated men with some intellectual and aristocratic allure. Zolla opposes that this is an evident distortion of reality and a manipulation of subconscious made by the culture industry, whose aim is that of discrediting the aristocratic taste and the humanities, salient traits of the traditional and non-massified intellectual. Such a distortion reveals the alienation of the masses that don't care at all of being manipulated. Reading a history book would remind them that:

"il tipo del nazista era tutt'altro: un burocrate bonario e turpiloquio (era di prammatica essere *volkstümlisch*, cioè popolar-nazionale), di idee scarse ma di fedeltà greve nonché al partito, al codice della ruvidezza e del sentimentalismo. Non profumi rari si coglievano accostando un nazista, ma fetore di birra e salsiccia, non disquisizioni estetiche uscivano da quelle labbra, ma

---

<sup>747</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 164.

<sup>748</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 96.

rassicuranti luoghi comuni. Il tipo “nazista” degli sceneggiatori corrisponde piuttosto agli oppositori del nazismo di tipo conservatore”<sup>749</sup>.

The hostility against the traditional intellectual is also made harsher by a component of *ressentiment* and envy. The accusation against the old *man of letters*, the metaphysical man and the artist – whose common denominator is “qualcosa che somiglia ai dilette degli angeli: lo studio di opere armoniose (cui s’accompagna per natura il culto di pensieri e sentimenti nobili)” – is that of “tradimento verso le miserie collettive o verso la solidarietà” and also that of enjoying a “calma voluttà, distinta da ogni interesse economico, politico, o umanitario”<sup>750</sup>, i.e. an attitude of contemplation that can’t be shared by mass men. The *ressentiment* is nourished by the culture industry that provides individuals with the entertaining that they need to stun themselves and serves the same function of the old *circenses* in a way that is more diabolic and pervasive, thanks to the modern means of communication and propaganda. Furthermore, as pointed out by the Frankfurters, this Moloch provides a series of moral arguments (on progress, activism, humanitarianism *et c.*) through which justifying the *civitas diaboli* and criticizing any *otherness*. The culture industry offers

“un movimento perpetuo entro un sistema di combinazioni fisse, somigliando al caleidoscopio e anche a certi giochi come quelli di carte, dove la monotonia fondamentale è tanto ovvia a chi osservi da fuori quanto celata a chi ci si annulli”<sup>751</sup>

The variety of its products is only external because the content has to stay within the anti-traditional and anti-metaphysical

---

<sup>749</sup> E. Zolla, *La finezza è sospetta*, op. cit..

<sup>750</sup> E. Zolla, *Storia di una persecuzione*, op. cit..

<sup>751</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti*, op. cit., p. 225.

paradigm, whose limits are strict and binding and are unconsciously perceived by modern man. Deprived of any metaphysical protection, he finds himself plunged into existential anguish. Zolla's harsh critique has much in common with that of Adorno as it is shown in passages of Zolla like the following "con l'età dei totalitarismi e dell'industria culturale, il sogno di libertà e prosperità degli inizi dell'illuminismo si svela un incubo letale. L'uomo che ha voluto sottomettere la natura diventa schiavo d'un apparato cieco, un atomo sociale votato all'inganno o alla disperazione: la scienza non è liberatoria perché vive dell'accecaimento verso tutto ciò che esclude.". The alienation is perceived as natural and it justified by the culture industry through a language that is "artificioso, tortuoso, iterativo, squisitamente demenziale" made of vague expressions (§3.2) that are also interchangeable. "Il popolo delle metropoli" writes Zolla on this subject:

"assorbe un linguaggio spurio e artificioso dalla nuova industria, l'industria culturale, in specie dal giornale, e l'antico patrimonio di proverbi germinati spontaneamente dall'osservazione della realtà, è sostituito dai luoghi comuni stolidi e ripetuti meccanicamente, lanciati dal giornale, riempitivi ideali della prosa giornalistica, inzuppature saccenti che danno l'illusione di una competenza, di una preparazione scientifica. L'ossessione del luogo comune diventò in Flaubert una mania, ed egli affastellò con accuratezza codesta immondizia verbale nel suo Dictionnaire des idées reçues. Gli oggetti fabbricati in serie prendono a sostituire i prodotti artigianali e il nutrimento quotidiano dell'occhio è segnato dalla volgarità, effetti del puro calcolo economico."<sup>752</sup>

---

<sup>752</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 165.

In addition to that, even when the capitalist culture industry was suppressed by the government – as under the fascist and communist regimes – the Moloch changed owner but not its nature, shifting from the impersonal control of market to that of the State. The means and the mechanisms were nevertheless the same as well as the results: alienation, lack of spontaneity and heterodirection:

“I casi di repressione dell’industria culturale cui si è finora assistito, sono quello fascista e quello comunista. Il primo dava della degradazione una spiegazione stolido: era dovuta all’inquinamento delle fonti nazionali di arte popolare da parte di tendenze negroidi, bastava dunque eliminarle. Il mezzo in sé era buono, bastava che servisse a inculcare ossessivamente motivi nazionalistici. Si sviluppò un’industria culturale tedesca e italiana di scarsa eco per poco che si mettesse in concorrenza con quella puramente commerciale. L’industria culturale comunista russa fu vittima anch’essa dell’illusione che bastava impiegare il mezzo a un fine diverso per trasformarne l’essenza, e le sue somiglianze con l’industria culturale fascista sono abbastanza ovvie”<sup>753</sup>

Even when, during the *Sessantotto*, mass society was apparently the target of contestation, the diabolic response of the culture industry consisted in the incorporation and the mercification of the critique itself, not in its open repression:

“il re dell’industria sa che le idee si vincono soltanto grazie alla critica, e scrutando criticamente la visione dell’industria culturale, mettiamo nella più agguerrita visione, quella di Adorno, scopre ben presto in qual punto cede e può crollare: là dove poggia non su assiomi dell’intelletto, ma sull’utopismo. Alla realtà com’è, essa infatti oppone l’utopia, e neanche un’utopia follemente

---

<sup>753</sup> Ivi, pp. 177 – 178.



particolareggiata, alla Fourier, ma vaga, sentimentale ed erotica, sognante, una fusione del lavoro intellettuale e manuale, che soltanto in una civiltà tradizionale e sacrale sarebbe attuabile. [...] Ebbene, riflette l'industriale, tutto ciò che è falso è appropriabile dall'industria culturale, rappresenta un potenziale spettacolo di massa. L'utopia si può gettare in pasto agli occhi delle masse: la pornografia quotidiana si combinerà con il motivo dell'odio sconfinato alla cultura, in nome dell'abolizione d'ogni distinzione fra i lavori."

In other words, the *Sessantotto* showed that even the work of an author like Marcuse – one of the critics of mass society – can be turned into a good and its thought massified. According to Zolla this happens because – as already shown – although harshly criticizing mass society, the negative dialectic isn't an alternative to modernity, it is just its mentality elevated to method, followed by a vague and sentimental utopianism. Man isn't entitled to create anything and the only *pars construens*, according to Zolla, can only be the return to a traditional knowledge. The ideology of *Sessantotto* is the mere negation of any ideology, as Zolla points out: "Gramsci non avrebbe saputo che farsene dell'apparato ideologico rivoluzionario senza un'attività politica, mentre Adorno e Horkeimer, ostili alle "democrazie popolari" in Occidente, hanno rinunciato a ogni azione, sostituendo al proletariato l'idea della pura negatività."

The fact that those authors and their books became *best sellers* proves to Zolla that their ideas belong to the modern *zeitgeist* and express its negative mentality. Their critique targets some aspects of a *species* – mass society – of a *genus* that they also belong to, that of modern society. In conclusion, the culture industry had no difficulties in incorporating the contestation of *Sessantotto* into its own catalogues, because those ideas share the same origin and identity of any other modern thought. Mocking the cultural

entrepreneur and the editor, Zolla shows the commodification and the reification of the same authors who criticized the process of commodification and reification:

“Dimenticavo: da domani vi presenterete in ufficio con camicioni a fiori. Inoltre: tirate fuori da dove insegna un certo professor Marcuse e mettetelo sul mercato”. A parte le persone e le circostanze, qualcosa del genere dovette avvenire, cioè è come se fosse avvenuto attorno al 1965.”<sup>754</sup>

The culture industry appears to Zolla as an enormous system “congegnata per l’ostentazione o il profitto, per l’aggiornamento o la frode, ma soprattutto per la distrazione” and its mass production of “cultural goods” “è la satanica astuzia che svuota d’ogni significato per la vita i pensieri”. Its messages contribute to a distorted perception of reality and lead mass men to useless *aut aut*, making them believe that they enjoy freedom of choice. Culture industry also makes men define everything, obsessing them with taxonomy. As a consequence, they think of any idea or theory “come accademica oppure pratica, scaduta o attuale, convenzionale o spregiudicata [...] in un carnevale di scempi e lazzi squisitamente satanici.”<sup>755</sup> During a journey to America, searching for symbols and archetypes of traditional and syncretic knowledge, Zolla asks a member of an Amish tribe why they don’t use radio and television and reject any product of the culture industry: “egli dapprima dà la consueta risposta: sono cose secolari. Poi soggiunge con un amabile sorriso: “Si evitano in nome della gioia, diversa dal piacere, che è cosa passeggera”; la gioia si ottiene allontanando il piacere fuggevole, il secolo.”<sup>756</sup> What are the remedies available to the traditional intellectual who managed to keep himself safe from this? Zolla’s answer is

---

<sup>754</sup> E. Zolla, *Editoriale per il decennale di Conoscenza religiosa*, op.cit..

<sup>755</sup> E. Zolla, *Conoscenza religiosa*, op. cit., p. 85.

<sup>756</sup> E. Zolla, *L’ultima America degli Indiani*, in *Conoscenza religiosa*, 1/1969, op.cit..

absolutely certain: the debunking of modernity and mass society, not of a single ideology. All modern ideologies, in fact, share the same origin and belong too a common paradigm, *i.e.* that of civiltà della critica and of anti-Tradition. What has to be criticized by the traditional intellectual is the spirit of modernity, its antitraditional nature and the domain of the rational critique, making mass men aware that the most obedient slave is the one who believes himself to be a freedman:

:

“Visto che è giunto il tempo in cui l’uomo, rassegnato a una totale passività, ritiene di non farcela ad affrontare e giudicare la realtà, e protende le sue forze a un mero adattamento, si impone all’intellettuale non più la critica dell’ideologie, ma la critica della stessa realtà sociale, come unico modo i non collaborare alla propria estinzione”

### 3.4 Scientism as a modern religion

*“I comportamenti via via conformi allo stato più avanzato dello sviluppo tecnico,  
non si limitano ai settori in cui sono effettivamente richiesti.  
Così il pensiero non si sottomette al controllo sociale solo dove questo gli  
è professionalmente imposto,  
ma adegua al controllo tutta la sua conformazione.  
Proprio perché il pensiero degenera nella soluzione di compiti assegnati,  
anche ciò che non è assegnato è trattato secondo lo schema del compito.  
Il pensiero che ha perso la sua autonomia,  
non ha più il coraggio di comprendere liberamente in oggetto per amore  
dell’oggetto stesso.”*

Theodor Wiesengrund Adorno

The eclipse of the intellectual is one of the results of the swinging of the pendulum of civilization towards the *civiltà della critica*. The starting point of this process was the scientific revolution and the shift in the conception of the profane science, whose first modern hero is probably Galileo Galilei (1564 – 1642), who declared that “il grande libro della natura è scritto in caratteri matematici”. His enormous literary fortune, according to Titus Burckhardt: “ha fatto nascere in svariati dignitari ecclesiastici una sorta di coscienza di colpa che li rende stranamente impotenti dinanzi alle teorie scientifiche moderne, quand’anche queste siano in palese contraddizione con le verità della fede e della ragione. La Chiesa, si suol dire, non avrebbe dovuto immischiarsi nei problemi scientifici. Eppure lo stesso caso di Galileo dimostra che, accampando la pretesa di possedere la verità assoluta, la nuova scienza razionalista del Rinascimento si presentava alla guisa di una seconda religione”<sup>757</sup>. A century later, the Enlightenment and

---

<sup>757</sup> T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, op. cit., p. 134.

then the positivism spread the idea that the world is completely understandable by the human reason, that gained a position of predominance over the other human faculties. Rationality rebelled against the supreme guide of the Intellect and transformed man in a modern Prometheus (§ 2) “Prometeico o luciferino” – Zolla explains – is the human drive aimed at “disseminare fra gli uomini umani le nozioni ottenute grazie al puro, divino disinteresse della scienza teorica”. It is a tragic impulse because it makes men believe that reason alone can determine the criteria of good and evil without any reference to the perennial Tradition. The latter warns against this degeneration by postulating the original sin and the fall of man in order to demonstrate his fallible nature. Once become free to determine the goals of existence, sitting on the throne two thousands years after having descendend from it for the first time, reason has rejected everything that it couldn't explain because it has a supra-rational dimension. The only theoretical field preserved was of course that of the profane science, which was elevated to the condition of paradigm of modern knowledge. Furthermore, before the birth of the culture industry, modern society started to celebrate itself and – as observed by Zolla in *Che cos'è la Tradizione* – even in the early 18<sup>th</sup> century, before the Enlightenment, there was a “profluvio d'opere sull'eccellenza dei moderni e delle loro invenzioni, culminando nel libro di Fontenelle”, an *ante litteram* illuminist. This profane knowledge – that is the modern science – is a salient component of the invisible “holy” book of the *civiltà della critica*. Zolla's critique doesn't target science *tout court*, but rather its degeneration into what is known as *scientism*, *i.e.* the unlimited extension of the scientific method and paradigm to every aspect of life.

The word appeared in France during the second half of the 19<sup>th</sup> century and spread rapidly: Taine and the positivists gave the word a good meaning, other intellectuals did the opposite and the negative sense finally prevailed. From the scientific revolution

on, the faith in science – the oxymoron is meaningful – has increased rapidly and Protagora’s *homo mensura – magna charta* of the Western relativism – has turned into *scientia mensura*, as pointed out by Wilfrid Sellars<sup>758</sup>. Just like Titus Burckhardt, Zolla sees the faith in science as a religious aspect of modernity. It also reveals the totalitarian nature of modernity, since any knowledge that doesn’t belong to the scientific paradigm is to be considered heretic. Only natural, physical and experimental science can give account of the world, while any other form of knowledge – like metaphysics – have no gnosiological value nor usefulness:

“Come ogni religione nel pieno del suo fulgore, il culto delle scienze non tollera limiti e non si perde a fornir prove, ritenendosi esso stesso fonte d’ogni prova [...] la base della scienza è la scienza stessa, e su questa tautologia poggia il culto moderno”<sup>759</sup>

Zolla compares the dominion of experts and scientism - originally theorized by Saint-Simon - to the theocracy of the Middle-Ages: a universalist and totalitarian dream that leaves no space left to individuality. The result of this is that humanity is enslaved by instrumental rationality and has devoted itself to the profane knowledge and its “vitello d’oro”, technology. The faith of science has created diabolic idols:

“La riduzione dell’uomo allo stato brutale a opera della scientificità anticontemplativa si armonizza con l’elevazione dell’Umanità o dei suoi prodotti a oggetto di culto. Allorché l’Uomo è sostituito, quale centro d’una vaga e blanda religiosità, a Dio, di conseguenza si deve scendere, per poterlo adorare, della

---

<sup>758</sup> W. Sellars, *La filosofia e l’immagine scientifica dell’uomo*, Armando, Roma, 2007.

<sup>759</sup> E. Zolla, *Che cos’è la tradizione*, op. cit., p. 57.

stessa distanza, verso il basso, che separa, verso l'alto, l'uomo da Dio."<sup>760</sup>

Zolla highlights a paradox: scientism has more to do with mythology than traditional metaphysics, because it postulates a deterministic reality without any prior logical or factual demonstration. In other words, the profane science is based on dogmas just like any other religion and, in fact, it persecutes heresy and heretics, punishing them and their metaphysical ideas even through the so called *disconfirmation*, i.e. negating the existence of whatever isn't part of its paradigm. The cult of science is "politeistico e idolatra"<sup>761</sup> because it venerates a fragmented and overspecialized knowledge that is only partially mastered by its priest, the expert. Nevertheless, it is noteworthy to specify that Zolla wasn't an enemy of modern science and technology: he doesn't show any nostalgia for the past, nor does he propose any return to a pre-technological society. On the contrary, Zolla is curious about the new horizons opened by science and virtual reality and especially the latter appears to him as a way to escape the cage of modernity. What he criticizes is not the existence of a profane science, but its degeneration into scientism. As Nietzsche pointed out, although science has produced "molte cose utili, adesso si vorrebbe, per sfiducia verso la religione e cose affini, sottomettersi completamente ad essa. Ma è un errore! Essa non può comandare, indicare la via; ma soltanto quando si conosce lo scopo può essere utile. In generale, è mitologia credere che la conoscenza conoscerà sempre ciò che è utile per l'umanità; potrà essere altrettanto dannosa quanto utile".<sup>762</sup> In *Che cos'è la Tradizione*, Zolla reiterates this concept and

---

<sup>760</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>761</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>762</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, Mondadori, Milano, 1981, pp. 389 – 390. Science is also the "grande apportatrice di dolore", capable of "privare l'uomo delle sue gioie e

quotes Frithjof Schuon, according to whom: "Il mondo fabbricato dallo scientismo tende dappertutto a fare del mezzo un fine e del fine un mezzo, e culmina in una mistica dell'invidia, dell'amarezza e dell'odio, oppure in un materialismo compiaciuto e livellatore".<sup>763</sup> The transformation of science into an independent domain is the result of the glorification of the *raison raisonnante*, which has deprived individuals of the supreme aim of life, that of contemplating the Being in its purest form. Modern man has finally found his life devoid of metaphysics and final purposes:

"La religione della scienza ostenta una serie di opere di bene a proprio credito. Ma come valutare i beni senza porne una misura, il bene? La scienza stessa non sa fornire alcun criterio poiché rifiuta ogni discorso sui fini, questo infatti necessariamente dovrebbe trascendere il regno dei mezzi che essa proclama unico e sovrano. Il benessere non è il bene, ma nessuna osa meditare l'assurda identificazione delle due cose su cui poggia tutta la civiltà scientifica."<sup>764</sup>

The existence has been deprived of an independent criterion to tell the good from the bad and can't rely anymore on a superhuman authority and on a universal sense of justice. Scientific knowledge claims to be morally and ethically neutral and even the modern language has been modified accordingly. It has lost metaphors and figurative expressions and has become similar to mathematics. Zolla points out that the metaphor and *a fortiori* the anagoge are antiscientific and, in fact, they have been slowly disappearing from modern writings. Mass men "sono saintsimoniani senza saperlo": modern and scientist society is in

---

renderlo più freddo, più statuario, più stoico", Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Aforisma 11, Adelphi, Milano, 1997.

<sup>763</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 61 – 62.

<sup>764</sup> *Ivi*, p. 66.



fact organized in a way that reminds the structure of a giant factory or of an enormous hive populated by hard-working and automated individuals. Zolla is convinced that a century after the theorization of technocracy, the dream of Saint-Simon has finally become reality. According to the father of Positivism, “poiché gli scienziati, gli artisti, gli artigiani, che sono i soli uomini i cui lavori risultino d’una utilità positiva alla società, e che non le costano quasi nulla, son relegati a un ruolo subalterno dai principi e dagli altri governanti che son soltanto degli abitudinari più o meno incapaci [...]”<sup>765</sup> the time has come for experts and entrepreneurs to take control over society and organize it as a giant rational and scientific system. Zolla gives this transformation the name of “deificazione dell’industria e dei tecnocrati” but also adds that contemporary SaintSimonism isn’t pure. In fact, in order to make it possible technocracy, it has been necessary to build “isole fourieriste nutrendole e nutrendosene. Come nelle simbiosi del regno animale i due sono parassiti e sfruttatori insieme l’uno dell’altro.”<sup>766</sup> The tyranny of the antimetaphysical and rationalist thought can be tolerated only because there are some chances of spiritual evasion. The enormous extent of drug use, the return of magic and the presence of every kind of *reverie* give modern man the chance to escape the tyranny of rationality, at least for a while:

“L’insufficienza d’una società fratturante stimola l’aggrapparsi a regressioni magiche e questo desiderio si vede sovente rivestito di una patina ingannevolmente scientifica e spassionata. Non a caso il pragmatismo, che è la filosofia più consona a una società utilitarista, si rovescia nell’avallo di una credulità mistica e magica; di frequente si assiste a dimostrazioni della possibilità astratta della realtà magica che dovrebbero sgombrare il terreno a

---

<sup>765</sup> L. Ghiringhelli, *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, G. D’Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 104-105.

<sup>766</sup> E. Zolla, *Il conoscitore di segreti, op. cit.*, p. 262.

una ricerca scientifica del “metapsichico”, in tal caso consolazioni ultraterrene troverebbero modo di insinuarsi nei cuori surrettiziamente, sotto il pretesto della imparzialità scientifica”<sup>767</sup>

Magic and drugs are the negation of rationality and of the reality principle, but it isn't surprising at all – as Zolla highlights – to find them in the modern society. Zolla reminds the reader that Adorno, in his *Minima Moralia*, pointed out that modern universities have transformed academic knowledge into a rigid “tautologia organizzata”. As a result, all non-academic knowledge appears irrationalist: “Lo stile da bohémien attardato che è imposto al filosofo non accademico lo trasporta facilmente nei dintorni delle arti applicate, dello spiritismo e della pseudocultura delle piccole sette.” Not only contemporary society - devoid of a centre and of final purposes – plunges individuals into a profound existential anguish, but its competitive dynamics cause him permanent anxiety as well. This condition of “ansia invincibile” can only be escaped through the evasion into irrationality, that often appears as a clumsy attempt to emulate metaphysics. According to Zolla, the inhuman condition of modern man is therefore the cause of the revival of spiritualism, occultism, magic and drug. In his interpretation, Fascism was a rough attempt to restore simulacra of Tradition and metaphysical cliché in a massified society. Mussolini's regime was “se non la setta misteriosofica”, something similar to a “conventicola occultistica ridotta a forme accessibili al consumo di massa, la sua collettivizzazione”<sup>768</sup>. It is also noteworthy that such regressions into irrationality have always been present in modern times:

“Quando sotto i colpi della critica secolarizzatrice dei lumi crollò l'ordo catholicus e le sopravvivenze pagane che vi si annidavano

---

<sup>767</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 122.

<sup>768</sup> *Ivi*, p. 120.

pervicaci e camuffate furono il bersaglio dell'ironia, della filosofia, della critica razionalistica e del dileggio mondano, si sa che menti e cuori furono mossi non soltanto dalla volontà di trovare una via verso un assetto umano in terra – il sogno dell'abbazia di Thélème - ma anche dalla voglia di miti e rituali diversi. Non a caso la Parigi smaliziata dei filosofi fu il terreno più propizio dell'impostura misteriosofica e, la Londra mercantile albergò vaneggianti tentativi di risuscitare una sognata tradizione druidica o templare"<sup>769</sup>

Zolla brilliantly explains this idea in the following passage:

“Giova considerare certe diagnosi sul tardo industrialismo della società moderna, per giungere a una spiegazione più acconcia. La spersonalizzazione è il riflesso individuale della civiltà di massa; ed è su una spersonalizzazione del pubblico che fa assegnamento l'industria culturale. Una società competitiva in modo ferreo produce un'ansia invincibile, la lotta per l'esistenza suscita per un verso un bisogno di garanzie contro il rischio, e per l'altro un desiderio di conformità sociale [...] Questa pietrificazione dettata dall'ansia mette in circolo assieme alla schizofrenia da specializzazione una psicosi generale scambiata per piena salute. Da tale condizione schizoide di pseudo - salute può nascere un effetto collaterale assai noto della schizofrenia: alla pietrificazione stuporosa subentra una smania di ricostruire il mondo già vuoto e tedioso, di animarlo di significati portentosi ed occulti, profetici. L'esperienza potrà riuscire inebriante o paurosa; per padroneggiarla lo schizofrenico fa appello a un verbiage incoerente, per lo più a sfondo mistico o religioso. In questo quadro si situano le regressioni occultistiche moderne, la cui fonte è un'esperienza della realtà come ripetizione tediosa nella quale l'unica novità è la trovata sensazionale, ma già usurata al

---

<sup>769</sup> *Ivi*, p. 113.

momento del consumo. Le attrazioni della fiera occultistica sono fatte appunto per adescare lo schizoide e il narcisista. [...] A questo si può vedere come lo spiritual revival, la regressione nell'occultismo scaturisca dalle stesse forze psicologiche che generano il fascismo. La stretta connessione è messa in luce da Thomas Mann nei *Moniti all'Europa* dove è tracciato il quadro della Monaco anteguerra; e in *Mario ed il Mago*, volendo tradurre sul piano di una vicenda privata il dramma sociale del fascismo, scelse un episodio di banale frode misteriosofica. Si potrebbe giungere ad affermare che il fascismo non fu se non la setta misteriosofica, la conventicola occultistica ridotta a forme accessibili al consumo di massa, la sua collettivizzazione. [...] L'era industriale dovrebbe a rigore disperdere per sempre il mondo magico; la secolarizzazione colpisce gli ultimi residui del mito, la volontà di potenza che fu degli antichi ricercatori dei "poteri" trova sfogo nel lavoro collettivo degli scienziati; la libertà dei costumi rende superflue le evasioni estatiche, e la produzione accresciuta rende inutile l'ascesi. Ma un lavoro che abbia smarrito ogni carattere liturgico, e rapporti umani incapaci di un respiro metaforico sono maledizioni altrettanto gravi quanto la penuria e l'oppressione. [...] Questa condizione antiumana della tarda società industriale produce le regressioni nella barbarie: l'ascesi coatta delle guerre superflue, l'estasi isterica delle adunate a marea, i poteri attribuiti magicamente a un avventuriero o a una oligarchia di avventurieri, le esaltazioni carismatiche e i riti magici ripristinati. Ciò avviene sul piano collettivo, ma le stesse deficienze della società producono poi, perfino negli spiriti più raffinati, la credulità delle piccole sette."<sup>770</sup>

Tradition reveals to Zolla that man alone doesn't have enough answers to his own questions on the human condition and existence. Deprived of metaphysics, modern man is plunged into

---

<sup>770</sup> *Ivi*, pp. 119 – 120.

a “mistica dell’invidia, dell’amarezza e dell’odio” that is a satanic sign, whereas the presence of the Good is revealed by quietness and mildness (§ 2). These considerations are deepened by Zolla through a huge number of references to everyday life, as the idolatry of the machine, that is one of the symbols of the myth of progress:

“Una forza d’oggi pare invero tutta autoctona, lo sviscerato amore della macchina. Certo mai come ora è stato spavaldo, ma timidamente vegetò nei millenni, se lo senti l’imperatore Gallieno e ancor più il governatore d’Atene Demetrio di Falero, ricordato da Polibio, il quale era puerilmente affascinato dall’automobile che sputava acqua durante le processioni”<sup>771</sup>

Science created the machine, the machine has made possible the industrial revolution and the industry has begun a mass-production of machines that are largely used by the culture industry. The cultural products conceived by experts – bound to politics and economy through a “sottomissione astiosa”<sup>772</sup> - and produced by the culture industry wouldn’t be as pervasive if they weren’t conveyed by modern means of communication and propaganda:

“L’ansia, la condizione inumana che l’attuale civiltà anestetizza, la repressione della personalità nella specializzazione, il senso di impotenza dinanzi all’apparato della produzione, tutto questo preme smascherare. Soprattutto è necessario avvedersi (il che molti ancora ripugnano a fare) che la civitas diaboli non si avvale più soltanto delle vecchie armi – dall’oscurantismo reazionario al dogmatismo ecclesiastico all’astrattezza terroristica rivoluzionaria – ma per compiere la sua persecuzione fanatica della libertà e di ciò che è umano non ha più bisogno di chiedere soccorso a

---

<sup>771</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 349.

<sup>772</sup> *Ivi*, p. 55.

sofismi plausibili, di disporre di un'arma infida fra le sue mani, poiché dispone oramai di un apparato industriale, una maga Alcina che quietamente seduce le sue vittime sussurrando "Ammazzerò il vostro tempo".<sup>773</sup>

As Denis McQuail has highlighted, it was only since WWI that propaganda "è diventata un'attività autocosciente, pianificata e su larga scala, oltreché oggetto di discussione pubblica e di analisi scientifica. Questa collocazione temporale non è una coincidenza, ma è strettamente legata alla nascita di nuovi mezzi di comunicazione di massa (cinema e stampa popolare), alla comparsa e allo sviluppo delle democrazie di massa e al sorgere di scienze sociali dedicate allo studio dell'opinione pubblica, della società, dei movimenti e dei comportamenti di massa."<sup>774</sup> The crucial role played by the powerful technological means in the hands of the culture industry leads Zolla to a further consideration. He rejects the idea that technology is morally neutral:

"I cosiddetti mezzi di comunicazione di massa sono in realtà tutt'altro che meri mezzi (dove la stolidezza di coloro che insistono a volerne fare un uso buono invece che malvagio), essi sono per la loro struttura stessa già dei messaggi, dei modi di configurare la realtà."<sup>775</sup>

In other words, the presence of machines and technology modifies the mentality of individuals and causes an anthropological and social transformation whose result is the dominion of technique over man. On this very aspect, Marcuse highlighted that: "Di fronte ai tratti totalitari di questa società, la

---

<sup>773</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 112.

<sup>774</sup> D. McQuail, *Propaganda*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma, 1997.

<sup>775</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 88.

nozione tradizionale della “neutralità” della tecnologia non può più essere sostenuta. La tecnologia come tale non può essere isolata dall’uso cui è adibita; la società tecnologica è un sistema di dominio che prende adoperare sin dal momento in cui le tecniche sono concepite ed elaborate.”<sup>776</sup> There is also agreement between Zolla’s ideas and the conclusion of Marshall McLuhan, especially about the consideration that “il medium è il messaggio” and therefore technology and the new means of communication are not neutral. McLuhan discovers Zolla in 1968 through *Eclissi dell’Intellettuale*, published by Funk & Wagnalls in New York. Zolla, on the other hand, “era stato in contatto con il pensiero di McLuhan già da diverso tempo, ovvero intorno alla metà degli anni Cinquanta [...] Lo aveva scoperto attraverso le pagine di “Explorations”, una rivista curata da McLuhan assieme all’antropologo Edmund S. Carpenter, pubblicata grazie a un cospicuo finanziamento della Ford Foundation e circolata dal 1953 al 1959 tra gli addetti al settore.” In *McLuhan Pro and Con*, edited by the literary critic Raymond Rosenthal, there is an essay by Zolla titled *The End and the Means* – perhaps a reference to Huxley’s *Ends and Means* (1937) – and McLuhan is one of the authors included in *Il dio dell’ebbrezza: antologia dei moderni dionisiaci*. Zolla is often quoted in *McLuhan From Cliché to Archetype*. All these references show that the two authors shared many ideas on modernity and a common frame of reference, both aiming at debunking the main stereotypes that are part of the mass society. As pointed out by Paolo Granata, the analysis of stereotypes of mass society led McLuhan to sketch a standard type of mass man that is similar to Zolla’s. Its name is Narciso and, just like the alienated individual described by Zolla, it is in “uno stato di torpore che lo porta ad accettare passivamente i fatti collettivi del rapido incedere dell’industria culturale senza più

---

<sup>776</sup> H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, pp. 14.

avvertirli.”<sup>777</sup> They both consider the alleged neutrality of technology as one of the most noxious stereotypes:

“L’industria culturale ha impiantato in tutti il riflesso condizionato che fa esclamare: “La macchina in se stessa non è né buona né cattiva, tutto sta a vedere quale uso se ne faccia”. E’ forse improprio replicare ad un automatismo con una citazione poetica; tornano tuttavia alla mente i versi di Melville “Le tecniche sono strumentali;/ ma gli strumenti, si dice, appartengono ai forti: è dunque debole Satana? Debole è il Male?”<sup>778</sup>

This is one of the most typical stereotypes of the contemporary somnambulism and McLuhan refers to it as the “opaca posizione dell’idiota tecnologico”<sup>779</sup>: mass men ignore that means of communication inform the message. If they realized that “il *medium* è il messaggio”, they would probably demand the suppression of the mass media and “Il fatto che oggi presumano che sia il contenuto o la programmazione ciò che influenza la visuale e l’azione è un derivato del libro, e della netta scissione tra forma e contenuto”<sup>780</sup>. The difference is that while McLuhan considers mass men as victims of the oppression of the media and the culture industry, Zolla believes that they are aware of being manipulated and that they choose to be what they are. Anyway, they both agree that one of the most noxious stereotype is that technology and science are believed neutral. Mass men think that the machine can do harm to men but that it only depends on its use: “la macchina in verità non diventa tirannica da sola, ma

---

<sup>777</sup> P. Granata, *Dal cliché all’archetipo: McLuhan scopre Zolla*, in *Labirinti della mente, visioni del mondo*, op. cit., p. 136.

<sup>778</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 85.

<sup>779</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 29.

<sup>780</sup> AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 560.



perché un certo “spirito” la introduce, la accompagna e la avvolge”<sup>781</sup>. The *civiltà del commento* never got caught in this stereotype. It penetrated “nell’atteggiamento psicologico dei greci” – Zolla quotes the German poet Hans Sachs (1494 – 1576) – “nel loro “investimento narcisistico” nel corpo, nella spontaneità carnale del rapporto erotico, sì che non era dato di concepire uno sfruttamento strumentale e di costruire un mondo utilitario”.<sup>782</sup> Zolla wants to show that, although there is some uncertainty about the scientific knowledge in ancient and pre-modern civilizations, there is no doubt that those scientific notions weren’t public and neither systematically used for the production of goods:

“Delle reali conoscenze scientifiche degli antichi non è dato di fornire valutazioni esatte, ma soltanto congetture, poiché vigeva la proibizione di ricercare per mera curiosità, e ancor più di divulgare senza motivo spirituale, per mera convenienza economica o politica, non si dica addirittura in nome della “sacralità” della scienza. La scienza di per se stessa non era affatto sacra, salvo diventasse veicolo di una conoscenza simbolica, come la matematica pitagorica o l’astronomica caldea. [...] Nel calcolare l’opportunità della divulgazione gli antichi non si limitavano ai risultati immediati, ma estendevano alle generazioni future la loro cura, come chi abbia veemente e non fievole come l’uomo moderno il senso della paternità e della maternità”<sup>783</sup>

Through detailed examples, Zolla shows that traditional civilizations of the past knew relevant scientific notions, but in most cases they didn’t use this knowledge on a vast scale. Zolla invites the reader to wonder why:

---

<sup>781</sup> E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 139.

<sup>782</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>783</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 81 – 82.

“Perché mai al culmine del pensiero greco non nacque una rivoluzione industriale dalle conoscenze scientifiche che pure l'avrebbero permessa, e perché la scienza greca non diventò ancella dello spirito mercantile? Come mai la costruzione di specchi ustori o la macchina a vapore di Erone non valsero a sciogliere la scienza dalla sua purezza iniziatica?”<sup>784</sup>

Zolla brings several historical evidences - just like the prehistoric monument of Stonehenge - and quotes a very clear page of the British clerk Ruggero Bacone (1214 – 1294), who - in *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* – warns against the danger of divulging scientific knowledge – the means – to ineducated people who are not able to discern the spiritual knowledge that is enlightened by the supreme Intellect and shows the final purposes of life. In the words of the clerk: “Dalla divulgazione risulta evidente che il volgo viene a prendere una posizione contraria a quella dei sapienti. Infatti ciò che pare a tutti, e ai sapienti, specialmente ai maggiori fra essi, è vero. Dunque ciò che sembra invece soltanto alla maggioranza, al volgo in quanto tale, è falso. Parlo del volgo che in questa distinzione si contrappone ai sapienti. Infatti nelle idee generali il popolo concorda con i sapienti, ma nei principi e nelle conclusioni delle arti e delle scienze discorda da loro, affaticandosi con sottigliezze e sofismi attorno alle apparenze, di cui i sapienti non si curano. Dunque anche nei segreti propri il volgo erra e così si distingue dai sapienti, ma per le idee generali sta nella legge di tutti e concorda con i sapienti. [...] Il motivo di tenere occulte al volgo le cose segrete fu presso tutti i sapienti il fatto che il volgo deride coloro che sanno e trascura i segreti della sapienza e non sa usare di cose altissime, e se alcunché di magnifico viene per caso a sua

---

<sup>784</sup> E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in *Il serpente di bronzo*, op. cit., p. 140.

conoscenza, lo perverte e ne abusa in danno molteplice e delle singole persone e della comunità.”<sup>785</sup>

Until the 18th century this “rule of conduct” was respected and divulgation was mostly avoided. The education was based on the traditional hierarchy of knowledge and the learning of eternal truths was regarded as fundamental, while profane knowledge was only accessible to those who were aware of its limits. In such way, it was avoided “agl’inferiori l’illusione di poter conoscere le verità fondamentali senza tirocinio” and it was prevented that “i superiori” threw “in pasto a esseri moralmente impreparati concetti che un’errata interpretazione può rendere pericolosi (così gl’inferiori credono che le conoscenze siano approvazioni o disapprovazioni pratiche, che ogni concetto debba tradursi in un programma politico, in un comando o un’esortazione; sono abituati a ricevere ordini).”<sup>786</sup> It is worthwhile remembering that Zolla’s distinction between vulgus and aristocracy has a mere spiritual sense and it “intrinseca ad ogni ordine etico, in virtù del quale [...] si evita di somigliare agli uomini *animales*, *Spiritum non habentes*”<sup>787</sup>.

It was clear to ancient traditional civilizations that divulging profane knowledge without a concrete necessity would mean “buttar semi sulle nude rocce”. The education was based on metaphor and anagoge and it aimed at arousing questions and wonders, making “intravedere dopo che il discepolo si fosse tormentato errando adeguatamente, le risposte, le quali erano forme la cui materia era la fatica della loro nascita”<sup>788</sup> The spiritual aristocracy of traditional civilizations was aware that the spread of profane science would have been dangerous, because it would have likely caused: “un accrescimento di potenza per i

---

<sup>785</sup> R. Bacone, *I segreti dell’arte e della natura e confutazione della magia*, Spartaco Giovene, Milano, 1945, pp. 52 – 53.

<sup>786</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 72.

<sup>787</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>788</sup> *Ibidem*.

possessori immediati, talché la saggezza impedì di valersi di questo guadagno che si sarebbe ritorto contro i figli dei figli, esasperando la crudeltà delle guerre, e gli uomini responsabili seppero astenersi [...] Del pari il secondo Concilio Lateranense impedì lo sviluppo eccessivo delle macchine belliche.”<sup>789</sup> Since modern times and especially in the mass society, the scientific knowledge has emancipated from Tradition and it is now available to everybody, without any previous and preparatory spiritual apprenticeship. In other words, the means are available also to people who aren't aware of the final purposes and reject what Bertrand Russell (1872 – 1970) called “proposito cosmico”<sup>790</sup>. The difference between the traditional civilization and the modern one - between *civiltà del commento* and *civiltà della critica* - isn't the existence of profane knowledge and science, it is rather the importance and the role given to it by individuals and society. In addition to that, it has to be noted that the emancipation of technology from traditional knowledge is also functional to the needs of market and capitalism, because technology is a crucial factor of the productive development and plays a decisive role in the increase of the profits:

“Soltanto la singolare gravitazione verso la rapacità dei moderni fa adoperare qualunque ritrovato per fini utilitari: ai Cinesi non venne fatto di usare la polvere pirica se non per i fuochi d'artificio delle loro celebrazioni né d'impiegare la bussola se non per i riti di geomanzia; i mulini in Giappone furono adibiti dapprima soltanto a far girare le macine da preghiera”<sup>791</sup>

We briefly highlight some of the historical evidence reported by Zolla, such as Copernicus' letter to Paulus III, in which the scientist admits that his theories were already expressed *in nuce*

---

<sup>789</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>790</sup> Cfr. B. Russell, *Scienza e religione*, La Nuova Italia, Firenze, 1951.

<sup>791</sup> E. Zolla, *L'azione profana di oggi fu sacrale nei primordi*, s.d.

by ancient scholars and that his fear of divulgation was also shared by his ancestors, who were worried that the “bellissime cose” that resulted from their searches “venissero spregiate da coloro cui è molesto dedicare qualche fatica alle lettere.”<sup>792</sup> In a similar way, the geologic theories of the 19<sup>th</sup> century had already been anticipated in Senofanis and Empedoclis. The North-American psychologist Thorndike (1874 – 1949) notes that Galen already knew that hydrogen was an element of the atmosphere and Vitruvius was aware of the wave properties of sound propagation. As far as technology allowed to get useful practical results, *civiltà del commento* invented machines just as modern societies. The difference is that they didn’t divulgate the

---

<sup>792</sup> “Così, quando fra me e me pensavo quanto assurdo avrebbero valutato questo discorso coloro che sanno confermata dal giudizio di molti secoli l’opinione che la Terra sta immobile in mezzo al cielo, quasi posta a centro di esso, se al contrario avessi asserito che la Terra si muove, a lungo esitai se dare in luce i miei commentari scritti a dimostrazione di tale movimento, oppure se non fosse meglio seguire l’esempio dei pitagorici e di alcuni altri che erano soliti tramandare i misteri della filosofia soltanto a congiunti ed amici non per iscritto, ma oralmente, come attesta la lettera di Liside a Ipparco. E mi sembra in verità che ciò fosse fatto non già — come qualcuno pensa — per una certa gelosia del sapere che avrebbe dovuto essere comunicato, ma perché le bellissime cose, ricercate con molto studio da grandi uomini, non venissero spregiate da coloro cui è molesto dedicare qualche fatica alle lettere, quando non siano lucrative, o da coloro che, seppure spinti dalle esortazioni e dall’esempio altrui ai liberali studi della filosofia, tuttavia, per l’ottusità del loro ingegno, si muovono tra i filosofi come i fuchi tra le api. [...] mi assunsi l’impresa di raccogliere i libri di tutti i filosofi, che potessi avere, al fine di indagare se mai qualcuno avesse opinato che i movimenti delle sfere del mondo fossero diversi da quelli che ammettono coloro che insegnano matematiche nelle scuole. E trovai così innanzi tutto in Cicerone che Niceto aveva pensato che la Terra si muovesse. Poi anche in Plutarco trovai che altri ancora erano della stessa opinione, e per rendere accessibili a tutti le sue parole, pensai di trascriverle qui: «Altri pensano che la Terra sia ferma, ma Filolao il Pitagorico ritiene che si muova ruotando intorno al fuoco con un cerchio obliquo, alla stregua del Sole e della Luna. Eraclide Pontico ed Ecfanto il Pitagorico fanno pure muovere la Terra, ma non attraverso lo spazio, bensì a guisa di ruota, da occidente a oriente, intorno al suo stesso centro». Di qui, dunque, imbattutomi in questa opportunità, presi anch’io a pensare alla mobilità della Terra.” Cfr. N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, 1547.

knowledge behind them nor they produced machines in order to make profits. In *Philosophoumena* of Saint Hyppolitus – discovered in a library on the Athos moun in 1842 – it is shown the existence of alcohol and Zosimo of Panopoli described alcohol distillation tools. Just like Stonehenge, pyramids and temples demonstrate that Egyptian engineers had an advanced knowledge and despite that, they only used it for religious purposes.

Similarly, the pneumatic machines of Heron “servivano a produrre effetti mirabili nei templi sì da sollecitare stupori che col tempo avrebbero potuto essere orientati verso i prodigi ben maggiori della divinità stessa, sparsi dappertutto perpetuamente”. It is noteworthy that the invention of mechanical systems didn’t lead Heron and the Greek civilization to use them for productive development, avoiding to make use of “le sue cognizioni in problemi triviali come il rapido trasporto da un luogo all’altro”.<sup>793</sup> Lastly, it is worth mentioning Zolla’s reference to Middle-Ages China, where – as written by the anthropologist Jared Diamond “la decisione di un despota poteva cambiare il corso della tecnologia”.

The three great inventions of the modern age were printing, compass and gunpowder: “Bisogna considerare” Francis Bacon wrote on that “la forza, la virtù e gli effetti delle cose scoperte, che non ricorrono tanto chiaramente in altre cose, quanto in quelle tre invenzioni che erano ignote agli antichi, e la cui origine, sebbene recente, è oscura e ingloriosa: l’arte della stampa, la polvere da sparo, la bussola. Queste tre cose, infatti, mutarono l’assetto del mondo tutto, la prima nelle lettere, la seconda nell’arte militare, la terza nella navigazione; onde infiniti mutamenti sorsero, tanto che nessun impero né setta né stella sembra aver esercitato sull’umanità maggiore influsso ed efficacia di queste tre invenzioni meccaniche.”<sup>794</sup> Bacon spoke about the Western civilization, but the same inventions and many more were

---

<sup>793</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 75.

<sup>794</sup> F. Bacone, *Novum Organum*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1968, pp. 101-102.

already known by the Chinese society during the Middle Ages. Nevertheless, they weren't used in a free and indiscriminate way as in Europe, where they contributed to an impressive economic growth and to the dominion over most of the world. The same didn't happen in China because the traditional knowledge based on Confucianism prevented it: the development of a free market economy was considered a threat to the harmony and the hierarchical order of the Chinese society. Under the Mongolian rule (1250 – 1360) traditionalism was weakened, but it later gained new strength under the Ming dynasty. Between the 14<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> century, although counting on the largest fleet of the world, the Chinese navy was constantly limited and in 1436 the government enacted a law that prohibited the construction of ships made for open-sea navigation.<sup>795</sup> Anyway, Zolla doesn't propose a scientific cenacle made of a few wise men as a way to stop the divulgation of scientific knowledge and the myth of the machine, because he considers impossible to do that: after the content of Pandora's box has been released, it can never be sealed inside again. He also fears the idea of a society directed by a few "enlightened" people, just like any other utopianism:

"poiché non c'è anima che non sia persuasa di rientrare nel novero di costoro e sarebbe buffa ogni formulazione giuridica d'un criterio per riconoscerli e per riconoscere i loro riconoscitori".<sup>796</sup> The only way to eliminate the cult of scientism is that of returning to a traditional knowledge and cutting the ties with the myth of activism and the primacy of action over contemplation. In other words, it is necessary to follow the anti-modern idea described by Plutarch in *Vita di Marcello*, that is the

---

<sup>795</sup> On China see L. E. Dreyer, *Early Ming China*, Stanford University Press, Stanford, 1982; Id., *Zheng he: China and the Oceans in the early Ming Dynasty 1405 – 1433*, Pearson Longman, New York, 2007; J. Needham, *Scienza e società in Cina*, Il Mulino, Bologna, 1972; Id., *Storia del pensiero scientifico*, Einaudi, Torino, 1983.

<sup>796</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 90.

moral conduct of Archimedis, who “si dedicò soltanto alle scienze la cui bellezza o perfezione non fossero legate a nessuna autorità pratica”. In the Greek civilization “una matematica che non rispondesse ad un accrescimento di perfezione spirituale, che cioè non fosse simbolicamente interpretabile e godibile, era superflua ed empia, e si accantonava”. On this subject, it is worth reporting a brilliant passage of Simone Weil that is quoted by Zolla in *Che cos'è la Tradizione* “L’attaccamento greco alla geometria era di natura religiosa, e questo risulta non solo dai testi che lo dichiarano, ma dal fatto misterioso che fino a Diofante, autore della decadenza, essi non ebbero algebra. [...] D’altro lato non erano i risultati, la quantità o l’importanza dei teoremi scoperti che importavano loro, ma solo il rigore delle dimostrazioni. La nozione di numero reale, fornita dalla mediazione fra un numero qualunque e l’unità, dava materia a dimostrazioni tanto rigorose ed evidenti quanto quelle dell’aritmetica, e tuttavia incomprensibili per l’immaginazione. Questa nozione costringe l’intelligenza ad afferrare con certezza dei rapporti che non si sa rappresentare. Questa è un’ammirevole introduzione ai misteri della fede...”. Only getting back to the idea of the original sin and the fallibility of man, the mind will return to “afferrare con certezza dei rapporti che non si sa rappresentare” and will accept again the concept of the human limits, thus rejecting the fascination of the myth of Prometheus and scientism. As soon as traditional knowledge will resume its role as the guide of the human civilization, science won’t be allowed anymore to do anything that “esorbiti dalla funzione servile.”<sup>797</sup> .

---

<sup>797</sup> Ivi, p. 65.



### 3.5 The archetype of power

*“Non occorrono persone con doti superiori. Le persone con doti superiori  
hanno sempre corrotto più che giovato.  
Esse verranno scacciate e soppresse. A Cicerone si taglia la lingua, a  
Copernico si cavano gli occhi, Shakespeare viene lapidato. Gli schiavi  
devono essere uguali.  
Senza dispotismo non c'è ancora stata né libertà né uguaglianza, ma in  
un gregge ci deve essere l'uguaglianza.  
Tutto allo stesso denominatore. Piena obbedienza, completa assenza di  
personalità: non abbiamo bisogno di nient'altro.”*

Turgenev, *Padri e figli*

The depth and the width of Zolla's thought can be fully grasped only through a careful study that allows to understand his complex anthropology. Zolla's work is an inquiry into the human nature, its ailments and its eternal demons, such as the Promethean spirit, that in modern age has prevailed over the Orphic element. One of the most interesting subject of his work is that of power, its archetypes and the many appearances that it has had in history. Grazia Marchianò gave the title of *Arcani del potere* to an anthology of articles and short essays of Zolla whose common denominator is the analysis of power and its manifestations. This mosaic is composed of writings that belong to different moments of Zolla's life. The connections between political power and law are influenced by his the studies of his youth, while the controversy over the the “pact” between politicians and intellectuals belong to his social critique and, lastly, the search for archetypes of power in exotic cultures belongs to the years of his exodus into the *otherness*. As many other topics, such as

the dichotomy between Tradition and critique, Zolla's reflection on power and its demons is one the fil rouges of his overall body of work. Power is not intended only in its political-economic dimension, but in a broader sense that includes "concezioni extra – occidentali e buddhiste in particolare, dove la critica alla facoltà del conoscere tracima in una teoria avanzata dei poteri cognitivi della mente, allo stesso tempo conforme al pensiero tradizionale."<sup>798</sup> There are also many cosmologic and teogonic meanings connected to what Cesare Catà – showing the similarities with Nicola Cusano's theory of *posse ipsum* – correctly defines as the problem of the "dynamis ontologica", the "polimorfa ricerca nei confronti dell'origine"<sup>799</sup>, that we often referred to as the common origin and eternal recurrence of all entities. As observed by Sandra Mariani, the concept of power "è per Zolla anteriore ad ogni sua individuazione organizzata e istituita, perché ne è l'origine, la forza misteriosa, l'arcano..."<sup>800</sup>. As a consequence, the mosaic of power shows a double image: that of power as divine archetype, the Being that is source of any concrete or potential entity and existence, and power intended as its historical and human manifestations, that only show a reflection of *posse ipsum* and "ultima alterata eco degli archetipi".

---

<sup>798</sup> G. Marchianò, *Introduzione a E. Zolla, Gli Arcani del potere. Elzeviri 1960-2000, op. cit.*

<sup>799</sup> Cfr. C. Catà, *Il potere come ultimo arcano*, in *Conoscenza religiosa*, 1/2010, *op. cit.*, G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari, 2005. Grazia Marchianò pointed out that "Se si passano in rassegna i temi che attraversano l'opera di Zolla come critico sociale, storico delle idee, mitologo, antropologo, studioso della Tradizione e mistico laico, non ce n'è forse uno che sia rimasto al centro del suo pensiero come la sfinge del *posse ipsum*". Cfr. G. Marchianò, *Introduzione a E. Zolla, Gli Arcani del potere. Elzeviri 1960-2000.*

<sup>800</sup> S. Mariani, *Il potere e l'umiliazione*, in G. Marchianò (a cura di), *Labirinti della mente visioni del mondo, op. cit.*, pp. 145 – 146.

The second meaning has a greater importance for this thesis, but it has to be reiterated that the historical manifestations of power are only imperfect and partial reflections of a perfect archetype. These historical and fragmented appearances of the originary and unitary *posse ipsum* are often controversial and they usually cause disagreement among men, because of the human fallacy, defined by Zolla as “legge della caduta dell’Atlantide”. The latter stands as the limit of every theory and praxis of man and also as the punishment for Prometheus, who dared to go beyond it regardless of the consequences. Cesare Catà rightly points out that Tolkien’s ring, source of evil, is the totem of the diabolic and insatiable will of power that leads man to ignore his limits and finally to self-destruction: “coloro che, nel romanzo di Tolkien, credono di sfruttare il potere dell’Anello, sono in realtà schiavi del potere occulto di Sauron, l’oscuro Signore. Secondo Zolla, non è senza significato il fatto che, nel romanzo tolkeniano, la storia sia infine redenta proprio da quei personaggi che aprono la strada al superamento della conquista del potere personale, verso una più vasta consapevolezza. Una consapevolezza che, in termini zolliani, potremmo vedere come un cammino mistico nei confronti della Tradizione.”<sup>801</sup> Within mass society, Sauron reigns over the sleepwalking men that we have already analyzed. His power, become immense and impersonal, has reached its peak. Following Zolla’s critique against mass society, we have seen that the contemporary Sauron manipulates mass men through psychological techniques.

The most recent tools of manipulation and propaganda has made Hitler and Stalin appear obsolete “nella misura in cui essi superarono Tamerlano e Gengis Khan” because the aspect of contemporary totalitarianism is completely different from the past, as Gunther Anders has pointed out “Il mondo degli

---

<sup>801</sup> Cfr. C. Catà, *op. cit.*

apparecchi ci omologa in modo più dittatoriale, irresistibile e irreversibile di quanto il terrore - o la visione del mondo sottomesso al terrore di un dittatore - potrebbe fare mai, mai ha potuto fare. Oggigiorno, Hitler e Stalin sono superflui.”<sup>802</sup> In an interview of 1993 to the journalist Enrico Gatta, Zolla compared the contemporary aspect of power to the “Gran Teatro di Oklahoma” – borrowing the picture from America, Kafka’s unfinished novel<sup>803</sup> - and denounced “la riduzione dell’uomo a strumento passivo di accorte manipolazioni”. In Kafka’s novel, the circus of Oklahoma has to hire new personnel and when offering the job, the circus describes itself as a comfortable and warm-hearted workplace, despite its entertaining is pure fiction. Zolla saw a clear analogy: mass society assures inclusion to atomized individuals, at the price of alienation and of a complete heterodirection. He also studied the origins of manipulation and underlined the importance of the researches made in 1917 by the Austrian doctor Poetzi on peripheral vision. In *Le calze profumate di Narciso*, published on *Il punto della settimana*, he quotes the Vance Packard’s study on persuasion and manipulation, that are explained in the monography *I persuasori occulti*<sup>804</sup>. This expression is often reiterated in Zolla’s work because he is convinced that the hidden persuasion is one of the most typical traits of mass society:

“La tecnica è appena agli inizi: con accorgimenti ulteriori si potrà perfezionare il suo potere coercitivo. Si potranno associare, grazie a proiezioni subliminari, certe merci e certi comportamenti agli archetipi religiosi o nazionali, alle figure paterne o materne. Potranno valersi dello strumento i partiti

---

<sup>802</sup> Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato*, op. cit..

<sup>803</sup> Cfr. F. Kafka, *America*, Mondadori, Milano, 2001.

<sup>804</sup> Cfr. V. Packard, *I persuasori occulti*, Einaudi, Torino, 1958.

politici; il controllo delle reti televisive e cinematografiche sarà la chiave per l'indottrinamento forzoso delle masse (e chi non è uomo-massa *sub limine conscientiae?*). La cultura, prima di inabissarsi, dovrà fornire, dal patrimonio delle sue scoperte psicologiche, gli strumenti per la nuova guerra contro la coscienza; lo spirito della civiltà di massa può da ora in poi affermare: "*Si nequeo Superos flectere, Acheronta movebo*"

It appears unnecessary to speak further on mass society, but it is worth reiterating that, according to Zolla, Tradition cannot be definitively extirpated, because it originates in the Being in its purest form and it is made of perennial truths. This is why Zolla believes that the persecution of Tradition by the political-economic power of mass society will spontaneously come to an end when the *pendulum* of history will change direction. On this very aspect, in an article of 1973 he gave a detailed account of the persistence of traditional authors in Positivist and progressivist Russia that was about to be disrupted by the Revolution and the Soviet totalitarianism. Puskin, Lermontov, Gogol', Turgenev, Dostoevskij, Cechov all refused to be drafted in the progressivist *intelligencija* that was attacking metaphysics and, as Zolla reports, Cechov wrote to Savorin on 6<sup>th</sup> February 1898 about the necessity to rediscover the notion of non-political that was lost after the advent of modernity and of the masses: "Gli scrittori e gli artisti devono occuparsi di politica unicamente quando devono difendersene. Di pubblici accusatori ce n'è già abbastanza".<sup>805</sup> Zolla adds that in 1905:

"un gruppo di scrittori evasi dal carcere progressista [...] videro che la Russia era per crollare sotto il peso delle

---

<sup>805</sup> E. Zolla, *La morte dell'intelligencija*, in *Settanta*, n. 37, luglio 1973.

menzogne e lanciarono una testimonianza disperata, il volume collettivo Vechi, "La svolta", nel 1905. La tesi unanime era non che l'uomo ma la verità fosse degna di adorazione e che gli assiomi metafisici fossero anche la garanzia del buon senso comune, lentamente eroso dalle ideologie. In Vechi Berdjaev riflette che "l'intelligencija è fanaticamente pronta a sacrificarsi e in modo non meno fanatico professa il materialismo negatore di ogni sacrificio; l'intelligencija attribuisce un carattere sacro alla filosofia materialista che non riconosce niente di sacro."<sup>806</sup>

The aforementioned Russian intellectual reveal to Zolla that his work is only the last of many metaphysical isles and his voice one of the voices of traditional intellectuals who didn't accept any philosophical compromise with the *civitas diaboli*. The anti-Tradition will not prevail over Tradition because "le forme ideali sono tenaci e si reincarnano facilmente: per quanto efficacemente persegua la propria vocazione antimetafisica e totalitaria, la società contemporanea non può spegnere le torce della sapienza tradizionale tenute accese dai tedorfi superstiti. Sulla scorta degli studi di Clapmarius, filosofo tedesco del Seicento, Zolla definisce arcano del potere l'insieme delle ragioni "grazie alle quali il popolo soddisfatto e affascinato, si astenga dall'uso delle armi", qualcosa di simile a un principio di legittimità. The nature and the legitimization of political power are also analyzed by Zolla – all his pages on mass society deal with that more or less explicitly - and what is visible from the mount Ventoso of history is the absolute precariousness of any political regime:

---

<sup>806</sup> E. Zolla, *La morte dell'intelligencija*, op. cit..

Cfr. AA. VV., *La svolta. Vechi, L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaca Book, Milano, 1970, pagg. 11-12.

“tutto si regge su un prestigio che da un momento all’altro si può sciogliere, come quello che tiene in piedi il giardino d’Armida. Un semplice suono di tromba può far crollare il muro di pietra. La città ci seduce e sgomenta: dalle cave dei monti sono state portate le pietre che, spaccate e uguagliate, ne formano le piane strade, gli alti edifici. Ma basterebbe, a sconnettere tutto, non si dice un’eruzione di fuochi sotterranei, ma una minima alterazione nella fantasia dei cittadini. Tutto è sempre sul punto di accartocciarsi in una fiammata.”<sup>807</sup>

The Promethean spirit prevents common man, but also kings and politicians, from grasping this perennial truth. Only religious knowledge and metaphysics can fully show this eternal truth. Manzoni was convinced of this and wrote that “la religione introduce in ogni giudizio nostro intorno alle cose temporali l’idea dell’instabilità, della sproporzione coi nostri desideri e col nostro fine, della necessità di abbandonarle, e questa idea appunto noi vorremmo escludere da quelle che ci rapiscono.”<sup>808</sup> Zolla shares the same idea and points out that man can never establish a firm and enlightened political regime, because every human construction has to face the limit of precariousness and fallibility that belong to the human kind. This truth can be grasped through the Intellect but its manifestation and evidence are also visible on a rational level. History, in fact, shows what Goethe defined as “formule generali che da sempre hanno afferrato gli uomini con forza magica”. They are “il dono misterioso d’una potenza superiore nella vita. Spesso appaiono ottenebrate e mescolate all’impurità, però il loro significato originario sempre riaffiora, e si compone così per lo studioso attento, mediante tali formule, un alfabeto

---

<sup>807</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, in *Conoscenza religiosa*, 4/1970, *op. cit.*.

<sup>808</sup> *Ibidem.*

dello spirito del mondo”<sup>809</sup>. These “formule generali” are the eternal truths shown by Zolla: the mystical revelation of them can lead to the rational acceptance of the human limits. This is the only way to defeat the Promethean demon of the will of power, but only a few succeed. Most men and governors stubbornly choose to rebel against their own limits - just like the Lucifer did - and pursue utopian ideas of the future and dream of a perfect society. Generation after generation, men of thought and action, blinded by their own will of power and dominated by the spirit of Prometheus fight for power or against the power, they believe that they can hold it forever or, even worse, they aim at improving the condition of humanity through the acquisition and the exercise of power:

“proprio la nozione di questo mareggiare incessante di cicli, di questi attrezzi teatrali, dei cartoni della rappresentazione politica, Satana vorrebbe impedire. Egli non vuole che si sappia che l'impero del mondo, la gloria mondana sono precari, imperfetti e imperfettibili. Vuole che ad essi si sia legati da infatuazione o da odio, che li si travisi con l'adorazione o l'astio.”<sup>810</sup>

The idolatry of law, seen as a tool in the hands of the political power (§ 2), has its origin in this diabolic titanism that makes man blind in front of its limits. Modern civilization rejects the existence of unchangeable principle of justice and its incessant law-making activity is regardless of Tradition. As a consequence, positive law causes instability and puts in charge “di volta in volta, secondo il sogno democratico il popolo, secondo l'oligarchico il giudice, secondo l'imperiale l'autocrate” and

---

<sup>809</sup> *Ibidem*. See. K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949 (in particolare il capitolo *Lo spirito del tempo e la ricerca dell'eternità*) and F. Rella, *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano, 1981.

<sup>810</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, in *Conoscenza Religiosa Tutti gli scritti 1969 – 1983*, *op. cit.*.



finally man “si troverà di fronte alla nuda violenza.”<sup>811</sup> When De Gaulle asked Simone Weil to write down a project for a future Constitution, she proved her fine intelligence and elaborated some fundamental principles that were largely shared by Zolla. Among them there were the hierarchical principle, that of order and the principle of truth.<sup>812</sup> In her late writings, Weil urges the European nations to build a political institution that combines realism and utopia, rationality and metaphysics and that is based on a syncretic idea of Tradition. Furthermore, in her notes for a future European constitution, just like Zolla (§ 2) she warns against the confusion and the overlapping between that the notions of justice and law, because the latter “è legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità. Ha un che di commerciale. [...] Il diritto si regge esclusivamente su un tono di rivendicazione: e quando si assume quel tono, vuol dire che la forza non è lontana...”. To her eyes, positive law isn't a solution against violence, unlike what is generally asserted by the political and juridical thought of contemporary liberal-democracies. Law enforcement alone isn't enough, because what actually makes people respect the law, the government and the otherness is only the inner sense of justice that comes from metaphysics and from the belonging of every entity to a superior form of Being. Therefore, the existence of a government that has been created in a perfectly legal manner doesn't assure its effectiveness and stability. Every government, in fact, can always be endangered by the “parola d'un folle” who “potrebbe propagarsi come un contagio di anima in anima, come zolfo ardente.”<sup>813</sup> “Quale funesta applicazione in mano a qualsivoglia gruppo politico del nostro tempo” Zolla wonders “avrebbero mai la tutela giuridica

---

<sup>811</sup> *Ibidem*.

<sup>812</sup> Cfr. S. Weil, *Una Costituente per l'Europa, Scritti Londinesi*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvecchi, Bologna, 2013.

<sup>813</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, op. cit..

del “bisogno di gerarchia, di ordine, di verità?”<sup>814</sup> The traditional needs of individuals are the “deformato riflesso” and the “alterata eco degli archetipi”, because the hiatus between the perfect forms of the highest and purest Being and their worldly appearances as well as the distance between the *posse ipsum* and the power in the hands of man cant’ be eliminated. The Christian religion has been trying to reduce this hiatus with modernity and find a compromise with the *civitas diaboli*. Zolla condemned that (§ 1). He mentioned a book published in Assisi by the editor Pro Civitate Christiana, that consists in “una riduzione in ballabili commerciali delle verità della fede, con una mancanza di rispetto che un tempo era riservata ai giacobini di pessimo gusto”. This book confirms is idea that:

“Quando una classe dirigente si consolida, sente il bisogno di mostrare una sua ideologia impeccabile, magari in forma di catechismo; quella attuale ha ora il suo catechismo, nel quale sono affrontati tutti i problemi possibili della vita sociale e privata secondo un’ideologia burocratico -cattolica.”<sup>815</sup>

---

<sup>814</sup> E. Zolla, *Filosofia a Little Rocks*, in *Tempo Presente*, IV, 3, marzo 1959, pp. 251 – 252.

<sup>814</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, *op. cit.*.

<sup>814</sup> E. Zolla, *Filosofia a Little Rocks*, *op. cit.*.

<sup>815</sup> “Ci fecondiamo artificialmente? Facciamo una rivolta? Facciamo una serrata? Giuristi, medici, teologi rispondono, come personaggi manzoniani, per lo più: «*Adelante con juicio*». Come sempre, non sono le singole norme a dettare in sostanza le particolari pronunce, bensì il principio informatore, che suona: «Fa pure tutto ciò che non nuoce agli interessi tuoi e a quelli stabiliti». [...] Chi conosca per conto suo le leggi della Chiesa, e quelle dello Stato interpretate al lume delle prime, non dovrebbe aver bisogno di leggere il libro, scritto fra l’altro sempre in pessimo italiano. D’altra parte, chi non sia in grado di appurare da solo quel che gli comandano i superiori (ai quali deve obbedienza *etiam discolis*) non capirebbe neanche il libro. Ciò non significa che esso non sia opera altamente utile, per rassicurare i *monsieur Homai* clericali con l’autorità di altri *monsieur Homais* che hanno fatto carriera e per documentare, nei tempi futuri, quale distanza corresse fra la cultura italiana e la classe dirigente italiana nel 1959, non minore di quella che divideva il mondo di Herzen, Tolstoj e Dostojevski dalla classe dirigente

One of the aftermath of this reasoning is that the form of governments has only limited relevance as well as their classification, also because the boundaries among them are fluid:

“Tre sono i modi di governo, dell’uno dei pochi e di tutti, Satana li trasfigura in divine perfezioni da semplici, poveri mezzi per regolare l’umana convivenza intrisa di male e materiata di confusione, dove chi opera il bene provoca il male e chi perpetra il male se lo vede capovolto in bene, dove nulla riesce simile al suo progetto [...] Satana non tollera che si scorgano le miserie innate di ogni reggimento politico, anzi fa smisuratamente sperare in una palingenesi, di volta in volta diversa. [...] Affascinati da uno dei tre cantici, spesso gli uomini tentano di attuare subito uno di quei tre miraggi, e piegano la loro e l’altrui vita alle più nefande sofferenze per propiziare l’avvento.”<sup>816</sup>

All forms of government share the same *vulnus*: they have to deal with the human nature and therefore they are vulnerable to the demon of power. Because of this, it is fairly evident to Zolla that no form of government can assure stability to society nor a perfect social organization. This eternal truth on the perennial archetype of power prevents Zolla from theorizing any revolution or any perfect form of government. The only *pars construens* that can follow his critique against mass society is the return to a traditional knowledge, because contemplating eternal and traditional truths shows the demon of the will power and

---

zarista. Vieni fatto di contrapporre a tali manifestazioni del cattolicesimo burocratico un libro che si presenta assai più dimessamente: *Le parole dei padri del deserto*, curato da padre Giovanni Vannucci OSM (Edizioni Corsia dei Servi, Milano, 1958), un altro segno, con l’opera di don Lorenzo Milani, dell’esistenza incredibile di un cristianesimo vivo e nascosto, accanto all’imponente cadavericità del cristianesimo come strumento di regno.” Cfr. E. Zolla, *Casistica*, in *Tempo Presente*, IV, 4, aprile 1959, pp. 312-314.

<sup>816</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, op. cit..

how to fight against it. He who contemplates Tradition learns that *reverie*, arrogance and violence are strictly connected to the demon of power. As a consequence, political and social sciences – whose great fortune during the modern age isn't a coincidence – are mostly made of a series of techniques and much rhetoric, while the only crucial eternal lesson on power is the one that shows its diabolic nature. "Satana è politico" is the title of a paragraph of *Che cos'è la Tradizione* and summarizes Zolla's discourse on power and political power. There aren't good or bad forms of governments because political power is never safe from man's demons and it is always a distorted reflection of the *posse ipsum*. The demon of power often blinds he who holds it and Paola Mariani observes that, according to Zolla, the ruler often falls into the temptation of "adottare una prospettiva noncurante e disattenta per il vivente, fino alla sua nullificazione, brutalmente violenta o logicamente cinica che sia, e sarà attratto nella spirale dell'autodistruzione. Il potere dimentico dell'originaria radice di possibilità presente in ogni essere, quindi della ragione dell'altrui potenza, finisce per farsi orientare dalla forza e alimentare dalla necessità di perpetuare se stesso come mezzo per esercitare ancora più potere: con ciò perde di sensatezza e moderazione e si presenta ingiusto e tirannico."<sup>817</sup>. The ruler has no choice but to exercise power through direct or indirect violence, to be cynical and to disguise his real intentions: "Chi volesse esercitarlo con mansuetudine non simulata tanto varrebbe che commettesse subito un sano suicidio". Even a "vero principe buono" couldn't rule without being aware of the violent nature of power in the hands of man and without using the "veleni della serpe" to protect himself from his enemies, who want to seize his power:

---

<sup>817</sup> S. Mariani, *Potere e umiliazione*, in G. Marchianò, *Labirinti della mente visioni del mondo, op. cit.*, p. 146.

“È ben ragionevole dubitare che un reggitore possa santificarsi: a reggere il gioco di contrasti, l’equilibrio di ambizioni facinorose da cui è composta la “cosa pubblica” ci vuole un’arte insegnata piuttosto dai lupi, dai serpenti e dalle talpe che non dagli agnelli. Epperò, per compiacere alla marmaglia sentimentale, il principe si mostra in pose sdolcinate, sbava svenevolezze, e così si guadagna la fama di “buono”. Il potere corrompe e chi volesse esercitarlo con mansuetudine non simulata, tanto varrebbe che commettesse subito un sano suicidio. Eppure quell’ideale del principe buono che, sotto spoglie deformi, tuttavia alligna inestirpabile nei cuori popolari a dispetto d’ogni delusione e dimostrazione contraria, potrebbe perfino incarnarsi. Un vero principe buono però non deve essere sentimentale, non può ignorare i paurosi arcani del potere né essere sprovvisto dei veleni della serpe: un trattato dell’arte di governo, opera d’un antico principe cinese, Han-fei tzu, dipinge al vivo l’uomo politico che, pur restando tale, si mette sulla via della santità e della trascendenza, quadri cioè il circolo [...] il principe non deve svelare i suoi desideri, perché se lo fa i ministri si metteranno la maschera che egli preferisce. Egli non deve svelare la propria volontà, perché facendolo i ministri mostreranno un diverso volto. [...] Un buon falegname si serve del regolo anche quando gli basterebbe l’occhio, così il principe savio, anche quando potrebbe dirigersi secondo l’ingegno personale, si basa sui precedenti, e bada a non permettere nessun rafforzamento di potere, poiché “l’unico motivo per cui i ministri non uccidono il loro principe è che non ne hanno la forza”<sup>818</sup>

Political power is diabolic and it is necessary to deal with it being aware of it and that, in the end, it will always cause disruption. The progressive ideology is very dangerous and noxious because its aim is a collective utopia. Its most extreme version, that of

---

<sup>818</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., pp. 337 – 339.

revolutionaries, aims at making an anthropological palingenesis, as during the French and the Russian revolutions, in order to realize the perfect justice on Earth (§ 2). The “trasfigurazione del popolo in un coro gioioso di fratelli tutti uguali”<sup>819</sup> is an utopian perversion and also the philanthropic *camouflage* of the will of power. The utopia is only one of the possible disguise of the will power. Another one is what Zolla defines as “l’incubo dei pochi illuminati” - and it is sometimes intertwined with the utopian dream – *i.e.* “dominio di pochi illuminati e scaltri e sublimi i quali provvederanno alla mandria umana ciò che è bene essa abbia”<sup>820</sup>. It is the diabolic idea of a government made of a few *aristoi*, a cénacle of superior men who are allegedly safe from the fallibility of men:

“..non tutti sono attratti da questo sogno ugualitario, non tutti covano invidia o libidine e un desiderio d’annientamento che si sfoga in ire sanguinarie. Non tutti ondeggiavano tra ferocia e sentimentalismo. C’è chi è nutrito soltanto d’orgoglio. Per loro Satana magnifica, esalta, rende assoluta un’altra forma di reggimento, l’aristocratico o oligarchico, facendone la chiave del paradiso terrestre. Pochi eletti sapienti porteranno il cielo in terra. Anche questo incubo è perenne, immutabile. Anch’esso ora ispira fantasie poetiche, ora sconvolge come un improvviso cataclisma la vita civile: energumani posseduti da questo demone irrompono allora nei palazzi e sulle piazze. Basterebbe una riflessione da nulla per mettere in fuga il demone: chi custodirà questo custodi del Bene?”<sup>821</sup>

This idea was originally conceived by Plato and its modern version was Positivism, “il sogno saintsimoniano dell’egemonia degli industriali [...] del pari attivo e sobillatore”. The idea of a

---

<sup>819</sup> *Ivi.*, p. 274.

<sup>820</sup> *Ivi.*, p. 276.

<sup>821</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, *op. cit.*.

few enlightened rulers was already theorized by authors such as Bacon – who anticipated some traits of the scientific revolution – and Campanella. Although being a theologian and a clerk, the latter conceived a utopian *reverie*. It was a sign that the pendulum of civilization was moving towards *civiltà della critica* and the anti-Tradition:

“La sua carta di fondazione è la Nuova Atlantide di Bacone. Un’isola come Utopia, una società di illuminati che ha piegato l’umanità comune all’idea della ricerca fine a se stessa, dell’esplorazione di tutte le possibilità umane, della negazione d’ogni limite alla fruizione e allo sfruttamento della natura. Non molto diverso il sogno di Campanella, con i suoi sacerdoti d’una religione naturale che reggono lo Stato divisi in tre dicasteri, della sapienza, dell’amore e della potenza, prima formulazione del sogno sinarchico d’una tripartizione sociale secondo l’autorità spirituale, la produzione economica, il potere politico. E una cavalleria a servizio del progresso industriale come unico e massimo Bene (e dello sviluppo delle fruizioni sensibili come corollario) fu il fine dei saint-simoniani. Se questo sogno nell’800 parve soccombere dinanzi ad altri, nel nostro secolo è riaffiorato spesso in modo subdolo.”<sup>822</sup>

The unlimited will of power of progressivism has been displayed from the 18th century to the current technocracy and it is evident in a confession full of *hybris* by Lytton Strachey, who was a member of the progressivist think tank Bloomsbury Group and “che con Keynes e altri creò gruppi di futuri reggitori sapienti (e sodomiti) a Cambridge”<sup>823</sup>. In a few lines Strachey displays the myth of progressivism and “l’incubo dei pochi illuminati”: “A

---

<sup>822</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 287.

<sup>823</sup> See. T. Bradshaw, *A Bloomsbury canvas: reflections on the Bloomsbury group*, Lund Humphries, Aldershot, 2001; S.P. Rosenbaum, *The Bloomsbury Group, a collection of memoirs, commentaries and criticism*, Toronto University Press, Toronto, 1977.

volte sento che non siamo impegnati solo noi, ma i destini dell'universo sono coinvolti nel nostro. Siamo, in più modi, degli ateniesi dell'età di Pericle. Siamo i misteriosi sacerdoti di una nuova e strabiliante civiltà...Che cosa ci è nascosto? Abbiamo tutto padroneggiato. Abbiamo abolito la religione, fondato l'etica, stabilito la filosofia, seminato la nostra strana illuminazione in ogni settore del pensiero, conquistato l'arte e liberato l'amore. Sarebbe bello passare i nostri giorni a proclamare la nostra magnificenza."<sup>824</sup> Beside the utopian reverie and the "incubo dei pochi illuminati" Zolla shows the danger of the autocratic government and observes that, once the demagogues failed and "i semidei si sono svelati per dei confusi banditi" – the harsh and sardonic prose belongs to *Che cos'è la Tradizione* – a third reveries seizes the individuals. This perversion of power allowed Napoleon to rise to power:

"si lasci la società per lungo tempo in balia del caos libertino o dei tentativi dei Catilina aristocratici, la si lasci sconvolgere fino a destarla dal sogno d'un consorzio di uguali o di un reggimento di semidei. Satana ha un filtro per piombarla in un terzo immemorabile sogno: dopo la tentazione del pane, dopo quella dell'orgoglio, terza è quella dell'Impero universale."<sup>825</sup>

The failure of the utopian imagination and the darkness that follows the ephemeral light of the *aristoi* finally favors "l'uomo baciato dalla sorte: lui, con quella sua forza misteriosa ora più attraente delle promesse dei demagoghi, delle trame dei tecnocrati, porterebbe l'ordine, l'unità, la pace, la prosperità. Finalmente il povero avrebbe qualcuno cui guardare, cui ricorrere, da adorare, un padre."<sup>826</sup> This noxious *reverie* is that of the dictatorship and, after Cesarism and Bonapartism, the 20th

---

<sup>824</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 288.

<sup>825</sup> E. Zolla, *Il satanismo*, op. cit..

<sup>826</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 290.



century Western society saw the rise of the *fuhrerprinzip*<sup>827</sup> in the totalitarian regimes. The loss of a centre and the lack of authority within mass society have finally led men to search for a messianic figure and to appoint a man as *deus ex machina* of history:

“La pretesa di rendere tutto razionale ha precipitato nel massimo d’irragionevole disordine, la promessa di sanare ogni male ne ha aggravata la potenza, tutti provano nausea e cominciano a valutare ciò che nel delirio tecnocratico o nell’ugualitario era accantonato, la forza del destino, l’imponderabile fortuna che spadroneggiano, sì che tutti i piani, tutte le promesse sono niente di fronte a esse, potenze imperscrutabili”<sup>828</sup>

It is worthwhile reiterating that these reflections on political power are only a small part of Zolla’s overall body of work. It is not surprising that Zolla doesn’t make a detailed analysis of the forms of government, because he only wants to point out the diabolic nature of power and warn against it. He rather focuses on the metaphysical dimension of power and on its cosmological origin. Through the concept of *posse ipsum*, he reminds the reader that the supreme archetype of power is superior to any of its worldly and ephemeral manifestations. The ruler should therefore fear the potential power that lies with the *vulgus*, because it could overturn him and the *status quo* at any time:

---

<sup>827</sup> See. T.W. Adorno, *La personalità autoritaria*, 2 voll., Comunità, Milano, 1973; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967; S. Hook, *The hero in history*, London 1945; A. Mabileau, *La personnalisation du pouvoir et ses problèmes*, in *La personnalisation du pouvoir*, Paris, 1964; L. Mangoni, *Cesarismo, bonapartismo, fascismo*, in *Studi storici*, n. 3/1976; G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano, 1988; C. Schmitt, *La categoria del “Fuhrer” come concetto fondamentale del diritto nazionalsocialista*, in *Lo Stato*, a. IV, 1933, pp. 834 – 839; Id., *La dittatura*, Laterza, Roma – Bari, 1975.

<sup>828</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 290.

“Qual è il segreto ultimo del potere? Che la verità e la forza dimorano presso gli umiliati e ammutoliti, e chi dà loro la parola diventa signore. Enunciato così, questo segreto della storia vibra d’un tremolo sgradevole, è assai simile a una menzogna di retore. Eppure è ben vero che l’insidia maggiore degli imperi è nelle catacombe popolate di inermi, più che nelle schiere nemiche disposte in battaglia, e massima accortezza d’un reggitore è l’eliminazione dei covi di sofferenza. Si narra che lo zar Nicola I, ricevendo il primo capo della polizia segreta imperiale e dovendogli impartire principi da seguire, gli porgesse un fazzoletto candido dicendo: “Asciuga con questo le lagrime dei sofferenti e sia la tua coscienza altrettanto immacolata.” Se quel gesto si fosse davvero impresso nel cuore dei gendarmi, l’autocrazia non sarebbe miseramente crollata.”

A corollary of Zolla’s lesson on power is that “La massima arte di governo consiste [...] nell’individuazione sollecita degli oppressi”. The ruler should pay attention to the complaints of people if he wants to preserve his power, but unfortunately power often blinds him and makes him indifferent to the needs of the many. Truth and reason become superfluous to the eyes of the ruler, who believes himself to be invulnerable and considers his power firm and unchangeable. Since he doesn’t see his power as a fragmented and ephemeral reflection of the eternal *posse ipsum*, he doesn’t expect to lose it:

“Chi per un attimo si stacca dalle passioni presenti, scopre che i potenti sono, fra tutti, degni di pietà, perché non c’è dinastia che non allevi nell’ombra il regicida, non c’è casta che non sia costretta a farsi ubbidire dai suoi futuri carnefici.”<sup>829</sup>

---

<sup>829</sup> *Ivi*, p. 347.

There is no absolute power among individuals, because it has always a dialectic nature. Oppression leads to power and viceversa, in an incessant cycle that, according to Zolla, is strictly connected with the human nature: “nulla si può raggiungere se non attraverso il suo contrario: la libertà solo sotto il giogo delle norme, la felicità in grazia della disciplina, il potere in virtù dell’umiliazione.”<sup>830</sup> The dialectic nature of power allows the people – driven by the will of power – to rebel against the ruler and the reason helps them to alter the dialectic movement according to their needs, as in the case of the acknowledging of natural rights:

“La verità dimora presso i deboli perché la ragione, superflua al forte, è l’unica forza dell’oppresso, che l’oppressione costringe a foggarsi con ogni cura quella sua unica arma [...] Chi geme sotto un’oppressione alimenta con sudore e sangue la pianta della conoscenza; per il potente essa è oggetto di disprezzo o di curiosità o di ornamento, soltanto la vittima ne ha fame e bisogno. [...]”<sup>831</sup>

This reasoning expressed in *Che cos’è la Tradizione* reminds of some words of Nietzsche, who sees Socratis as the first corruptor of the aristocratic moral, disrupted through dialectics. The German philosopher highlights that strong and powerful individuals can do without dialectics, while the people need it: “la plebe giunse alla vittoria grazie alla dialettica”. In fact, according to him, the “rebellion of the slaves” was realized after the advent of the Jewish-Christian religion, that helped the humiliated to exploit dialectics and changed the moral values of society in order to favour them. Since he holds power, the ruler believes that he can disregard dialectic:

---

<sup>830</sup> *Ivi*, p. 344.

<sup>831</sup> *Ivi*, p. 346.

“Prima di Socrate, tutta la buona società rifiutava le maniere della dialettica: si credeva che essa mettesse a nudo le anime; si metteva in guardia la gioventù contro di essa. Perché questo sfoggio di motivi? A qual fine dimostrare? Contro gli altri, si possedeva l’autorità. Si comandava e basta. Inter pare, si possedeva la propria origine, che è pure un’autorità: e, come ultima risorsa, ci si intendeva! Non c’era posto per la dialettica. La dialettica può essere soltanto una legittima difesa. Bisogna trovarsi in uno stato di necessità, avere il bisogno di estorcere un proprio diritto: prima, non si fa uso della dialettica. Perciò furono dialettici gli ebrei, lo fu Reineke Fuchs, lo fu Socrate. Si ha in mano uno strumento spietato. Si può tiranneggiare. Si denuda l’avversario, vincendolo. Si lascia che sia il suo sacrificio a dimostrare che non siamo degli idioti. Si rende l’avversario furioso e desolato, mentre noi restiamo freddi e trionfalmente ragionevoli – si snerva l’intelligenza dell’avversario. L’ironia del dialettico è una forma di vendetta plebea: la ferocia degli oppressi sta nelle fredde pugnalate del sillogismo.”<sup>832</sup>

The ruler and the oppressed cyclically change their roles: Zolla speaks of a “ruota del tempo” in which “calano i potenti ed i miseri emergono”<sup>833</sup>. Sometimes, rulers also contribute to the overturn of their rival neighbours, driving “gli strati sofferenti contro la gerarchia, facendo salire il basso in alto: la meccanica degli equilibri sociali vuole che la potenza nemica abbia per alleati coloro che la gerarchia imperante schiaccia con la sua mole.”. In any case, “È perciò fatale che il tempo lavori a favore dei reietti”, because the future belongs to the humiliated, according to the incessant cycle of the élites. Zolla doesn’t side with the humiliated nor does he condemn the rulers, he just points out what appears to him as an eternal truth displayed by

---

<sup>832</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2001, p. 431.

<sup>833</sup> E. Zolla, *Che cos’è la Tradizione*, op. cit., p. 347.

Tradition, *i.e.* that “il nemico di oggi è l’amico di domani”.<sup>834</sup> Zolla wonders why Homer doesn’t defend the ugly Tersite, the poor Greek soldier who attacks and mocks the rulers. His accusations against Agamemnon are the same expressed by Achilles and they appear definitely true and agreeable, as well as his critique against the war of Troy. Why doesn’t Homer defend him when Ulysses interrupts his speech, hitting him and making him cry? The reason is that Homer is well aware that there is no inner difference between the oppressed and the ruler: both pursue their *reveries* and are driven by the demon of the will of power. What makes them appear so different is the mere contingency that have made one powerful and the other miserable:

“Omero sa che nessuno più di Ulisse riluttò a imbarcarsi per Troia, e sa anche che Tersite al potere sarebbe forse più smodato di Agamemnone, meno generoso di Achille e che, disavvezzo al comando, non resisterebbe alla più ingenua tentazione, la vendetta [...] Omero non piange Tersite piangente perché Tersite ha aspettato d’essere ammaccato per piangere. Omero non è dalla parte dei re, se è vero che soltanto grazie a lui sappiamo tutto dei loro vizi puerili, ma egli sa bene che il battito del cuore di Tersite sarebbe accelerato da un sorriso di Elena, dalla promessa di un regno, da un’immagine di se stesso come uomo che persegue nobili scopi. E perciò finché nel suo cuore egli rinerisce potere e prestigio, è inutile che egli li voglia uccidere sulla piazza. Prima pianga il male in se stesso e dopo non vorrà giudicare nessuno. Dopo potrebbe anche darsi il caso che si rivoltasse, ma non già giudicando i capi da insidiare, bensì regalmente organizzando una rivolta, cioè diventando re. E allora non sarebbe più Tersite, ma l’oggetto dell’odio di (un altro) Tersite, sulla cui schiena egli farebbe cadere lo scettro. [...] Per un uomo tenero e sapiente come Omero [...] è come se Tersite picchiasse Ulisse ed Ulisse

---

<sup>834</sup> *Ivi*, p. 332.

soffrisse sotto lo scettro di Tersite; tutto sembra avvenire davanti alle mura di Troia, ma sta accadendo sempre, dovunque.”<sup>835</sup>

The greatness of Homerus' poems as traditional writings lies in his ability to grasp eternal truths and express them through a few verses and symbols. Tersitis is Ulysses and viceversa and so there isn't any mercy for the oppressed, who are not to be intended as the poor, "la cui sorte" – Zolla points out *a latere* - "avrebbe potuto essere risolta già nello scorso decennio". Zolla's discourse is evidently linked to idealism: oppressed people are those who don't belong to the *zeitgeist* of the society they live in. In the Greek civilization of *kalokagathia*, founded on aristocratic values, the ugly and coward Tersitis is a marginal individual, as well as his sardonic speech doesn't belong to the dominant values. During the age of mass society, the oppressed people are those who are antimodern and bound to a traditionalist, perennial and metaphysical knowledge:

"...i veri oppressi sono coloro la cui vocazione è impedita, e le vocazioni sono, in assenza di caste, entità volatili e impalpabili. [...] Oggigiorno, chi è l'oppresso e l'umiliato? Chi il futuro, dunque incredibile detentore dello scettro? Guai a chi si lasci distrarre dalle risposte più banali, già sfruttate dai potenti: gli oppressi non sono gli indigenti, la cui sorte avrebbe potuto essere risolta già nello scorso decennio, e nemmeno gli ultimi superstiti delle schiere di vittime del secolo scorso. I veri conculcati, per lo più ignari di sé, sono oggi coloro che soffrono lo strazio della volgarità, dell'assenza di forme e che non si lasciano ingannare dalla fiera dei falsi problemi (dalle questioni che si possono ridurre a contrasti fra una destra e una sinistra, fra reazione e progresso)."<sup>836</sup>

---

<sup>835</sup> *Ibidem*.

<sup>836</sup> E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, op. cit., p. 346.



## References

### Monographs by Elémire Zolla

- Saggi di etica e di estetica*, Torino, Edizioni Spaziani, 1947;  
*L'eclissi dell'intellettuale*, Milano, Bompiani, 1959;  
*I moralisti moderni* (co-curato da Alberto Moravia), Milano, Garzanti, 1960;  
*Cecilia o la disattenzione*, Milano, Garzanti, 1961;  
*Volgarità e dolore*, Milano, Bompiani, 1962;  
*I mistici dell'occidente*, Milano, Garzanti, 1963;  
*Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963;  
*Il diritto e il sacro*, La Nuova Italia, Firenze, 1964;  
*Storia del fantasticare*, Milano, Bompiani, 1964;  
*Le potenze dell'anima*, Milano, Bompiani, 1968;  
*I letterati e lo sciamano*, Milano, Bompiani, 1969; Venezia, Marsilio, 1989, 2012;  
*Che cos'è la tradizione*, Milano, Bompiani, 1971; Milano, Adelphi, 1998;  
*The Androgyne reconciliation of male and female*, New York, Crossroad, Thames and Hudson ltd, London 1981;  
*Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milano, Bompiani, 1975, Venezia, Marsilio, 1991;  
*Archetypes*, London, Allen & Unwin, 1981 e New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981; trad. it., Venezia, Marsilio, 1998;  
*Aure: i luoghi, i riti*, Venezia, Marsilio, 1985;  
*Il sincretismo*, Napoli, Guida, 1986;  
*Verità segrete esposte in evidenza*, Venezia, Marsilio, 1990;  
*Uscite dal mondo*, Milano, Adelphi, 1992, Venezia, Marsilio, 2012;  
*Joan Petru Culianu 1950 – 1991*, Tallone, Alpignano, 1994;  
*Lo stupore infantile*, Adelphi, Milano, 1994;  
*Le tre vie*, Adelphi, Milano, 1995;



*Un destino itinerante. Conversazioni tra Oriente e Occidente*, con D. Fasoli, Venezia, Marsilio, 1995;  
*La nube del telaio. Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente*, Milano, Mondadori, 1999;  
*La filosofia perenne: l'incontro tra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Milano, Mondadori, 1999;  
*Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano, Adelphi, 2002;  
*Gli usi dell'immaginazione e il declino dell'Occidente*, Airez, Montepulciano, 2010;

#### Articles by Elémire Zolla

*Adorno fra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, 5, 1964;  
*Benvenuti nell'arca dell'inconscio*, *Il Sole 24 ore*, 2 giugno 2002;  
*Breviario di magia nera*, in *Paragone*, n. 132, dicembre 1960;  
*Casistica*, in *Tempo Presente*, IV, 4, aprile 1959;  
*Che cosa accade nell'attimo in cui la coscienza si estingue?*, *Corriere della Sera*, 26 giugno 2002;  
*Cinque tesi sul dottor Zivago*, in *Tempo Presente*, III, 2, febbraio 1958;  
*Computer facci sciamani. Le alchimie di Zolla ai venerdì letterari*, *La Stampa*, 17 novembre 1990;  
*Contro i fantasmi della decadenza*, *Corriere della Sera*, 25 febbraio 1966;  
*Disprezzare il nostro tempo? Rispondono Elémire Zolla e Giorgio Vigolo*, in *Corriere della Sera*, 25 febbraio 1968;  
*Filosofia a Little Rocks*, in *Tempo Presente*, IV, 3, marzo 1959;  
*Gli sradicati*, in *Tempo presente*, Anno III, n.ro 11, dicembre 1958;  
*Il mito? Un vortice che tutto travolge*, 14 maggio 1998;  
*Il reale illusorio*, in *Technology Review*, 24 agosto 1990;  
*In piazza contro Confucio*, *La Stampa*, 31 maggio 1999;  
*La liberazione dai tre dogmi*, in *Nuova antologia*, vol. 499, febbraio 1967;  
*La finezza è sospetta*, in *Il punto della settimana*, s.d.;

*La morte dell'intelligencija*, in "Settanta", n. 37, luglio 1973;  
*La musicologia di T.W. Adorno*, in *La Rivista di Estetica*, 3, settembre-dicembre 1957;  
*L'attesa come frode*, *Corriere della Sera*, 25 maggio 1968;  
*La realtà virtuale*, in *Natura, cultura, mente*, a cura di S. Adami, M. Marcucci e S. Ricci, Franco Angeli, Roma, 1996;  
*La sapienza primordiale*, *Corriere della Sera*, 5 agosto, 1966;  
*La verità in uno stile*, in *Corriere della Sera*, 15 novembre 1987;  
*La visione dello storico*, in *La Fiera Letteraria*, 9 giugno 1966, e in *Quaderni di informazione della Consociatio Internationalis Musicae Sacrae*, n. 4, inverno 1966;  
*L'azione profana di oggi fu sacrale nei primordi*, s.d.  
*Le calze profumate di Narciso*, in *Il punto della settimana*, s.d;  
*L'equivocazione deliberata e l'idea di superuomo*, in *Settanta*, anno V, settembre-dicembre 1974;  
*Le opere di Guénon*, *Il Giornale d'Italia*, 8 novembre 1965;  
*Lezione di verità*, in *Corriere della Sera*, 30 marzo 1962;  
*L'intruso*, in *Corriere della Sera*, 29 agosto 1961;  
*L'ultima America degli Indiani*, in *Conoscenza religiosa*, 1/1969;  
*Logica aziendale e teologia*, in *Tempo Presente*, Anno II, n.ro 8, agosto 1957;  
*Lo scetticismo giuridico*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, I/4, ottobre - dicembre 1960;  
*L'uomo negativo*, in *Tempo presente*, Anno II, n.ro 2, febbraio 1957;  
*Melville e l'abbandono dello zodiaco*, in *Paragone*, 11/1960;  
*Nuovo storicismo*, in *Tempo presente*, anno II, n.ro 9, settembre-ottobre 1957;  
*Quella truce ginnastica in camicia nera*, in *Corriere della Sera*, 21 agosto 1998;  
*Quella via a Dioniso tra droga e sciamani*, *La Stampa*, 21 gennaio 1999;

*Per un nuovo illuminismo, Arte e cultura nella civiltà contemporanea, Elsinore, 8-9 ottobre 1964, poi in Quaderni di San Giorgio, 29, Firenze, Sansoni, 1966;*  
*Psicologia e sociologia, in Tempo presente, Anno II, n.ro 6, giugno 1957;*  
*Rassegna delle riviste Stati Uniti, in Tempo Presente, Anno II, n.ro 11, dicembre 1957;*  
*Rassegna delle riviste Stati Uniti, in Tempo Presente, Anno III, n.ro 10, novembre 1958;*  
*Rassegna delle riviste Stati Uniti, in Tempo Presente, Anno IV, n.ro 6, giugno 1959;*  
*Sillabario, in Tempo presente, Anno IV, n.ro 8, agosto 1959;*  
*Simbologia in Enciclopedia del Novecento, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992;*  
*Storia di una persecuzione, in Corriere della sera, 7 maggio 1964*  
*Tre romanzi documento, in Tempo presente, Anno II, n.ro 11, dicembre 1957;*  
*Un anatema che mi fa onore, Corriere della sera, 30 aprile 1993;*  
*Un fatale incontro, L'Europa, 9 marzo 1970;*  
*Un nuovo marxismo, in Tempo Presente, IV, 8, agosto 1959;*  
*Un popolo inerme, in Tempo Presente, n.3, marzo 1958;*  
*Un tè con Guido Ceronetti, in Bloc notes, 28-29 novembre 1993;*  
*Verso la sapienza spiegata ai moderni, in Corriere della Sera, 20 novembre 1977;*

#### Collected works of Elémire Zolla

G. Marchianò (a cura di), *Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006;  
 G. Marchianò (a cura di), *Gli arcani del potere: elzeviri 1960-2000*, Milano, Bur Rizzoli, 2009;

G. Marchianò (a cura di), *Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale*, Padova, Marsilio, 2012;

G. Marchianò (a cura di), *Il serpente di bronzo: scritti antesignani di critica sociale*, Padova, Marsilio, 2015;

#### Secondary sources

#### Conferences

*Elémire Zolla a Lugano: un'esperienza cosmopolita a quarant'anni dall'Istituto Ticinese di Alti Studi*. Convegno, Lugano, Auditorium dell'Università della Svizzera Italiana, 30.VI.2011, a cura di F.P. Campione, direttore del Museo delle Culture.

*Elémire Zolla: la luce delle idee*. Giornata di studio a cura di H. Cavallera, autore dell'opera omonima (Firenze, Le Lettere, 2011), Università del Salento (Lecce), 3.XII.2011;

*Elémire Zolla. Un pensiero in cammino oltre il Novecento*. Conversazione di G. Marchianò, Roma, Libreria Aseq, 16.XI.2006; *Eternità e storia: i valori permanenti nel divenire storico*, Istituto Accademico di Roma, Firenze, Vallecchi, 1970.

*Labirinti della mente. Visioni del mondo*. Convegno internazionale nel decennale della morte di E. Zolla, Montepulciano, 29-31 v. 2012, co-promosso da AIREZ e Fondazione Berendel, Londra;

*Passione di verità nel pensiero di Elémire Zolla*. Giornata di studio patrocinata dal Comune di Firenze, promossa da Fondazione Il Fiore, Firenze, e AIREZ Montepulciano, 29.II.2012.

#### Graduation and doctoral thesis

M. Lepore, *Dall'anima allo spirito. Mistica e spiritualità nella svolta religiosa dei primi anni Sessanta*, Università Ca' Foscari, Venezia, a.a. 2004/2005;

A. Marra, *Critica della civiltà e sincretismo mistico nel pensiero religioso di Elémire Zolla*, relatore prof. A. Agnoletto, Università degli Studi di Milano, a.a. 1990-1991;

G. Tomba, *Il conflitto fra tradizione e modernità nello specchio della letteratura. Per un'analisi di Eclissi dell'intellettuale di Elémire Zolla*, Università Ca' Foscari, Venezia, a.a. 2009-2010;

#### Monographs and articles

##### Monographs on Zolla

H. Cavallera, *Elémire Zolla: la luce delle idee*, Firenze, Le Lettere, 2011;

#### History, Philosophy of history, traditionalism and antimodernism

AA. VV., *Eranos, Monte Verità, Ascona, Pisa, Ets*, 2003;

AA. VV., *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo dopoguerra*, a cura di M. Martirano e M. Massimilla, Liguori, Napoli, 2002;

G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Milano, Il Saggiatore, 1963;

C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Napoli, 1964;

F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, Libro I;

G. Bernanos, *La grande paura dei benpensanti*, Torino, Edizioni dell'Albero, 1965;

C. Bonvecchio, *Dove va l'idea di Tradizione*, Roma, Settimo Sigillo, 2007;

Id., *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Padova, Cedam, 1995;

T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, Torino, Borla, 1968;

E. Cadelo, L. Pellicani, *Le radici della cultura antiscientifica in Italia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013;

D. Cantimori, *Conversando di storia*, Laterza, Bari, 1967;

Id., *Storici e storia*, Einaudi, Torino, 1971;

Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino, 1959;

R. Cantoni, *Storicismo e scienze dell'uomo*, Milano, 1967;

R. Cartesio, *Principi di filosofia*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino, 1969;

J.E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, Milano, SIAD, 1985;

M. Cogo, *Fenomenologia di Umberto Eco*, Baskerville, Bologna, 2010;

G. Cotroneo, *Storicismo antico e nuovo*, Bulzoni, Roma, 1972;

S. Cotta, *Introduzione a R. Niebuhr, Fede e storia: studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Il Mulino, Bologna, 1966

S. Cotta, *La sfida tecnologica*, Bologna, Il Mulino, 1968;

B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949;

A. De Benoist, *Visto da destra: antologia critica delle idee contemporanee*, Napoli, Akropolis, 1981;

J. De Maistre (a cura di A. Cattabiani), *Breviario della tradizione*, Rimini, Il Cerchio, 2000;

Id., *Della sovranità del popolo*, Editoriale scientifica, Napoli, 1999;

Id., *Le serate di San Pietrobugo: colloqui sul governo temporale della provvidenza*, Fede & Cultura, Verona, 2014;

Id., *Saggio sul principio generatore delle istituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Rimini, Il Cerchio, 2012;

L. E. Dreyer, *Early Ming China*, Stanford University Press, Stanford, 1982;

Id., *Zheng he: China and the Oceans in the early Ming Dynasty 1405 – 1433*, Pearson Longman, New York, 2007;

J.G. Droysen, *Alessandro Il Grande*, Tea, Milano, 1992;

G. de Santillana, H. von Dechend, *Hamlet's Mill, An Essay on myth and the Frame of Time*, Boston, Gambit Inc., 1969;

A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964;

Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970;

Id., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli, Guida, 1981; Morcelliana, Brescia, 2007;

A. Del Noce, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?*, Il Mulino, VII, 1958;

Id., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Napoli, Esi, 1989;

Id., *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978;

F. Diaz, *Storicismi e storicità*, Firenze 1956;

P. Di Vona, *Guénon e Evola, tradizione e civiltà*, Napoli, Sen, 1985;

J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, liberalismo e socialismo*, Milano, Rusconi, 1972;

M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno (archetipi e ripetizione)*, Borla, Torino, 1966;

*Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1973;

Id., *Mito e realtà*, Rusconi, Milano, 1974;

Id., *Myths, Dreams and Mysteries*, Harper and Row, New York, 1975;

Id., *The Two and the One*, Harpen, New York, 1969;

J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1971;

Id., *La rivolta contro il mondo moderno*, Roma. Ed. Mediterranee, 2006;

C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, Genova, Quadrivium, 1981;

P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, Milano, Rusconi, 1991;

Id., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano, 1974;

Id., *Il Simbolario o dizionario dei simboli* (trad. di E. Z.), in *Conoscenza religiosa*, n.2, 1977;

R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Napoli, 1953;

Id., *Metafisica e storia*, Napoli, 1958;

D. Fusaro, *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Il Mulino, Bologna, 2012;

- F. Gabrieli, *Orientalisti del Novecento*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A., 1993;
- E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959;
- P. Gay, *The enlightenment. The rise of modern paganism*, Norton, New York, 1997;
- G. Gentile, *Veritas filias temporis, Postilla bruniana*, in Id. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920;
- G. Girgenti, *Atene e Gerusalemme: una fusione di orizzonti*, Aracne, Roma, 2012;
- R. Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Milano, Adelphi, 1982;
- Id., *La crisi del mondo moderno* (trad. di J. Evola), Roma, Ed. Mediterranee, 1972;
- H.T. Hakl, *Eranos, An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield, Equinox, 2013;
- M. Heidegger, *Scritti politici*, Piemme, Casale Monferrato, 1998;
- Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1977;
- A. Huxley, *La filosofia perenne*, Adelphi, Milano, 1995;
- R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1987;
- R. Koselleck, C. Meier, *Progresso*, Marsilio, Padova, 1991;
- A. Iacovella, *L'orientalista guerriero*, Rimini, Il Cerchio, 2011;
- M. Lenci, *Le metamorfosi dell'antilluminismo*, Pisa, Plus, 2005;
- M. Lings; C. Minnaar. *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom, 2007;
- K. Lowith, *La fatalità del progresso*, in Id. *Storia e fede*, Laterza, Roma – Bari, 1975;
- Id., *Significato e fine della storia*, a cura di P. Rossi, Comunità, Milano, 1963;
- Id., *Storia e storicismo*, in *Il dibattito sullo storicismo*, a cura di F. Bianco, pp. 273 – 288, Il Mulino, Bologna, 1978;
- A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano, Massimo, 1993;



- S. Mangold: *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft". Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Steiner, Stuttgart, 2004;
- F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1973;
- P. Melograni, *La modernità e i suoi nemici*, Milano, Mondadori, 1996;
- G. Morra., *Il quarto uomo: postmodernità o crisi della modernità*, Roma, Armando, 1992;
- Id., *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Milano, Rusconi, 1979;
- S. Moser, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2011;
- S.H. Nasr, *Man and nature: the spiritual crisis of modern man*, Unwin Paperbacks, London, 1976;
- J. Needham, *Scienza e società in Cina*, Il Mulino, Bologna, 1972;
- Id., *Storia del pensiero scientifico*, Einaudi, Torino, 1983;
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1973;
- H. Oldmeadow *Traditionalism: Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Sophia Perennis, 2011;
- J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, Sansoni, Firenze, 1983;
- P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli, 1966;
- Id., *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari, 1965;
- R. Quadrelli, *Il senso del presente*, Milano, Rusconi, 1976;
- Id., *La tradizione tradita: morale e politica nell'Italia del dopoguerra*, Milano, Leonardo, 1995;
- S. Quinzio, *L'impossibile morte dell'intellettuale*, Roma, Armando, 1977;
- P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, 1960;
- J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2007;
- M. F., Sciacca, *Problema della scienza e scientismo*, Giornale di metafisica, a.VII-5, Società editrice internazionale, Torino;

- F. Schuon, *La trasfigurazione dell'uomo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2016;
- Id., *L'uomo e la certezza*, Borla, Torino, 1967;
- Id., *Unità trascendente delle religioni* Edizioni Mediterranee, Roma, 1997;
- D. Schwind, *The Case Against the Modern World: A Crash Course in Traditionalist Thought*, 2016;
- M. Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004;
- H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Rusconi, Milano, 1974;
- W. Sellars, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando, Roma, 2007;
- G. Sermonti, *Il crepuscolo dello scientismo. Critica della scienza pura e delle sue impurità*, Milano, Rusconi, 1971;
- E. Severino, *Techné: le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979;
- O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1981;
- U. Spirito, *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, Sansoni, 1961;
- U. Spirito, A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano, Rusconi, 1971;
- G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, Garzanti, Milano, 2010;
- Id., *Nessuna passione spenta: saggi 1978 – 1996*, Garzanti, Milano, 2001.
- Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo, dal 18. secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007;
- Id., *Dalla rivolta contro l'illuminismo all'indebolimento della democrazia*, in *Storia contemporanea*, 6/90, 1979, p. 977-996;
- L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Urbino, 1977;
- Id., (ed. Peter Emberley and Barry Cooper) *Faith and Political philosophy: the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934 – 1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1993;

Id., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953;

Id., *Progress or Return, The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in "Modern Judaism", Oxford, 1981;

F. Tessoro, *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli, 1971;

W. I. Thompson, *All'orlo della storia*, Rusconi, Milano, 1972;

A. Touraine, *Critica della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993;

G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985;

P. Vassallo, *La restaurazione del pensiero forte*, Genova, I libri del Peralto, 2006;

M. Veneziani (con prefazione di A. Del Noce), *Processo all'Occidente*, Milano, SugarCo, 1990;

#### The Italian prewar and postwar intellectual *milieu*

AA. VV., *Autodizionario degli scrittori italiani*, a cura di F. Piemontese, Milano, Leonardo, 1989.

AA. VV., *L'amore in Italia*, Sugar, Milano 1961;

AA. VV., *Una voce*, numero unico dicembre 1966 – gennaio 1967, Roma;

A. Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. IV: *Dall'Unità ad oggi*, t. II, Torino, Einaudi, 1975;

F. Attà, *Histoire des intellectuels italiens au 20 siècle*, Paris, Le belles letters, 2013;

A. Banti, *Noi credevamo*, Mondadori, Milano, 1967;

P. Battista, *Il partito degli intellettuali. Cultura e ideologie nell'Italia contemporanea.*, Roma, GLF Laterza, 2001;

G. Bedeschi, *La fabbrica delle ideologie. Il pensiero politico nell'Italia del Novecento*, Roma – Bari, Laterza, 2002;

Id., *La prima Repubblica (1946-1993). Storia di una democrazia difficile*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013;

M. Bellonci, *Come un racconto gli anni del premio Strega*, Club degli Editori, Milano, 1969;

N. Bobbio, *Intellettuali*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, 1978;

Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955;

Id., *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino, Einaudi, 1986;

G. Boringhieri, *Per un umanesimo scientifico: storia di libri, di mio padre e di noi*; Torino, Einaudi, 2010;

T. Bradshaw, *A Bloomsbury canvas: reflections on the Bloomsbury group*, Lund Humphries, Aldershot, 2001;

A. Cadioli, *Storia dell'editoria italiana dall'Unità ad oggi. Un profilo introduttivo*, Milano, Editrice Bibliografica, 2004;

A. Caffi, *Scritti politici*, La Nuova Italia, Firenze, 1970;

G. Casale, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, Piemme, Casale Monferrato, 1993;

A. Cattabiani, *Io, Alfredo Cattabiani, vi spiego l'intolleranza progressista verso i tradizionalisti*, *Il Tempo*, 26 agosto 1994;

Id., *Io dissidente nella Torino di Bobbio & Co.*, in *Il Giornale*, 30 gennaio 2001;

A. Cazzullo, *I torinesi da Cavour a oggi*, Laterza, Bari, 2002;

N. Chiaromonte, *Nota sulla civiltà e le utopie*, in *Solaria*, Anno VIII, n. 4-5 1933;

B. Coccia (a cura di), *40 anni dopo: il Sessantotto in Italia fra storia, società e cultura*, Roma, Apes, 2008;

B. Croce, *Cultura viva e cultura oziente*, in *Lo spettatore italiano*, anno V, 3/1952;

Id., *Cultura e vita morale*, Bibliopolis, Napoli, 1993;

G. de Sanctis, *Pluralismo culturale*, in *Quaderni dell'Uipc*, 17/ 1967;

G. De Turreis, *Alfredo Cattabiani, il non-conformista*, in *Ideazione*, X/2003;

U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano, 1964;

T.E. Frosini, *Tempo presente: un'acropoli culturale*, in *Tempo Presente Antologia 1956 – 1968. Gli scritti più significativi di una rivista simbolo*, Liberal libri, Firenze, 1998;

A. Gramsci, *Gli intellettuali italiani e l'organizzazione della cultura*, 1949, Einaudi, Torino;

S. Guglielmino, *Guida al novecento*, Principato, Milano, 1971, p. I;

L. Lanna, *Il fascista libertario*, Sperling & Kupfer, Milano, 2011/258;

L. Mangoni, *Pensare i libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999;

V. Mathieu, *Quando i cattolici facevano cultura*, in *Ideazione*, 4/2003, luglio-agosto;

J.A. McNeil Whisder, *L'arte cortese di crearsi nemici*, Novecento, Palermo, 1988;

I. Montanelli, *I protagonisti*, Rizzoli, Milano, 1976;

G. Orsina (a cura di), *Storia delle destre nell'Italia repubblicana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014;

G. Papini, G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Volpe, Roma, 1967;

S. Petriagnani, *Addio a Roma*, Neri Pozza, Vicenza, 2012;

G. Prezzolini, *Codice della vita italiana*, Società anonima editrice La Voce, Firenze, 1910;

Id., *Come gli Americani scoprirono l'Italia: 1750 - 1850*, Treves, Milano, 1933;

Id., *Cos'è il modernismo?*, Fratelli Treves, Milano, 1908;

Id., *Cultura italiana*, Corbaccio, Milano, 1930;

Id., *Dio è un rischio*, Longanesi, Milano, 1967;

Id., *Ideario*, Il Borghese, Milano, 1967;

Id., *L'italiano inutile*, Longanesi, Milano, 1953;

Id., *L'arte di persuadere*, Liguori, Napoli, 1991;

Id., *La teoria sindacalista*, Settimo Sigillo, Roma, 2003;

Id., *Manifesto dei conservatori*, Rusconi, Milano, 1971;

Id., *Saper leggere*, Garzanti, Milano, 1956;

Id.; *Sul fascismo*, Pan, Milano, 1976.

Id., *Tutta l'America*, Vallecchi, Firenze, 1956;

J. Ratzinger, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005;

F. Ricordi, *Le mani sulla cultura. Il teatro politico e l'egemonia della sinistra*, Roma, Gremese, 2008;

F. Ricossa, *Cristina Campo, o l'ambiguità della Tradizione*, Sodalitium, Verrua Savoia, 2005;

- S.P. Rosenbaum, *The Bloomsbury Group, a collection of memoirs, commentaries and criticism*, Toronto University Press, Toronto, 1977
- B. Russell, *Scienza e religione*, La Nuova Italia, Firenze, 1951;
- D. Saresella, *Dal concilio alla contestazione: riviste cattoliche negli anni del cambiamento: 1958 – 1968*; Brescia, Morcelliana, 2005;
- D. Saresella, *Le riviste del secondo dopoguerra in Cristiani d'Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012;
- M. Scotti, *Intellettuali, Partito Socialista Italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, 2011, Ediesse;
- C. Simon, *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia*, Pont. Istituto Orientale, Roma, 2009;
- A. Socci, *L'inquisizione progressista contro il Latino*, Il Giornale, 18 settembre 2005;
- G. Turi, *La cultura delle destre: alla ricerca dell'egemonia culturale in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013;
- M. Veneziani, *Alfredo Cattabiani, la cultura di un indipendente*, in *Il Giornale*, 21 maggio 2003;
- Id., M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Milano, SugarCo, 1987;
- G. Vitiello, *Festeggiare gli 80 anni di Umberto Eco senza riuscire a ricordarsi nulla di lui*, Il Foglio, 5 gennaio 2012;
- A. Zaccuri, *Cestinate Cattabiani*, in *Avvenire*, 2000;

#### 1968 and its ideology

- AA. VV., *Requiem per il Sessantotto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008;
- T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970;
- N. Balestrini, *Vogliamo tutto*, Feltrinelli, Milano, 1971;
- G. Bedeschi, *Introduzione a La scuola di Francoforte*, Roma, Laterza, 1985;

R. Beretta, *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico*; Milano, Rizzoli, 1998;  
 B. Coccia, *40 anni dopo: il Sessantotto in Italia fra storia, società e cultura*, Apes, Roma, 2008;  
 L. Ferry, A. Renault, *Il 68 pensiero*, Milano, Rizzoli, 1987;  
 M. Flores, A. De Bernardi, *Il Sessantotto*, Bologna, Il Mulino, 2003;  
 P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi, 2006;  
 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1967;  
 Id., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969.  
 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964;  
 Id., *L'uomo a una dimensione: ideologia della società post-industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967;  
 Id., *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968;  
 Id., *Ragione e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1966;  
 P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2011;  
 R. Pertici, *L'altro Sessantotto italiano*, Roma, Apes, 2008;

#### Newspapers, journals, reviews and interviews on Zolla

M. Baudino, *Zolla un dinamitardo fra i miti dell'Occidente*, La Stampa, 31 maggio 2002;  
 D. Belloni, *L'Occidente non conosce la vera fede*, Il Giornale, 26 agosto 1999;  
 G. Busi, *Era lui l'apocalittico preso di mira da Eco*, Il Sole 24 ore, domenica 30 aprile 2006;  
 F. Camilletti, *Minuetto all'inferno, Elémire Zolla*, <http://www.rocaille.it/minuetto-allinferno-elemire-zolla>;  
 F. Camon (a cura di), *Domande rivolte a 109 scrittori*, in *Nord – Est*, n.6, Padova, 1989;  
 G. Caramore, *Atlante orientale*, Panorama, 8 dicembre 1985;

- C. Catà, *Il potere come ultimo arcano*, in *Conoscenza religiosa*, nuova serie, 1 – 2010;
- C. Formenti, *Nuovi eretici: la fede trasversale*, *Corriere della Sera*, 30 aprile 1993;
- R. Chiaberge, *Ma lo struzzo non è un caimano*, *Il Sole 24 ore*, 30 aprile 2006;
- P. Citati, *Così la sua mente senza strutture divorava il mondo intero*, *Repubblica*, 11 agosto, 2002;
- Id., *È un teorema psicologico questa Cecilia*, *Il Giorno*, 7 marzo 1961;
- L. Compagnone, *Esclusi dal giro*, in *Il Mattino*, anno LXXII;
- E. Croce, *Storia del fantasticare*, *Il Mondo*, 1 settembre 1964;
- F. Cuniberto, *Addio all'Occidente. In ricordo di Elémire Zolla*, in "Viátor", numero monografico *Elémire Zolla. Dalla morte alla vita*, a cura di G. Marchianò, nuova serie anno IX, n. I;
- N. D'Anna, *Aure*, in *Viator*, numero monografico *Elémire Zolla. Dalla morte alla vita*, a cura di G. Marchianò, nuova serie anno IX, n. I;
- Id., *Un ricordo degli Anni dell'Istituto Ticinese di Alti Studi (1970-1973)*, in *Viátor*, numero monografico intitolato *Elémire Zolla. Dalla morte alla vita*, a cura di Grazia Marchianò, nuova serie, anno IX, n. 1;
- D. Fasoli, *Il pensiero oltrepassa la parola*, *L'Unità*, 20 giugno 1999;
- Id., *Intervista a Grazia Marchianò*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)
- F. Frigerio, *Un ricordo degli anni dell'Istituto Ticinese di Alti Studi*, in *Viator*, numero monografico "Elémire Zolla. Dalla morte alla vita." anno IX n. I;
- F. Gallo, *Addio a Elémire Zolla*, *La Gazzetta del Mezzogiorno*, 31 maggio 2002;
- F. Gianfranceschi, *Addio al re dell'immaginazione*, in *Il Tempo*, 19 maggio 2003;
- J. Laggini, *Elémire Zolla and the industrial novel*, *Italica*, vol. 43, no. 3, Sep., 1966;
- U. Leonzio, *Elémire Zolla, viandante nel segno di Dioniso*, *L'Unità*, venerdì 31 maggio 2002;



- A. Lombardo, *Elémire Zolla e la scomparsa dell'intellettuale vero*, La Padania, 6 giugno 2002;
- La mistica di Zolla*, Intervista di Emanuele Giordano a Elémire Zolla, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)
- La mistica di Zolla*, Radio RaiTre, in *Paesaggi con figure*, a cura di Gabriella Caramore;
- S. Fiori, *Quando Montale ballava per me*, La Repubblica, 9 gennaio 2011;
- U. Galimberti, *La tradizione inutile di Elemire Zolla*, Repubblica, 26 marzo 1998;
- L. Guglielminetti, *La mitica generazione dei nuovi dinamitardi d'Occidente*, [www.socialisti.net](http://www.socialisti.net);
- L. Luccone, *L'uomo scritto dagli altri*, Il Foglio, 17 marzo 2007;
- L. Manera, *Più liberi grazie all'India*, La Stampa, 10 dicembre 1995;
- F. Marcoaldi, *Bobi Bazlen - Roberto Calasso*, Repubblica, 25 marzo 1997;
- G. Marconi, *In nome del mito*, in *Area*. [www.centrostudilaruna.it](http://www.centrostudilaruna.it);
- C. Médail, *Zolla e il Corriere*, in *Caffè Michelangelo*, Firenze, n. 3/2003;
- Id., *Zolla l'intellettuale che non volle essere guru*, Corriere della Sera, 26 giugno 2002;
- A. Mezzena Lona, *Elémire Zolla, parole di luce ritrovate*, Il Piccolo, 6 giugno 2002;
- F. Minervino, *Zolla il bambino che sapeva volare*, La Stampa, domenica 22 luglio 2001;
- E. Montale, *Odradek*, Corriere della Sera, 7 agosto 1959;
- A. Palumbo, *Elémire Zolla: l'iniziazione della ricerca*, in *Studi Europei*, Annali del Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo "Michele Federico Sciacca", Università di Genova, Firenze, Leo S. Olschki, x, 2002;
- B. Placido, *Gli intellettuali e le masse. Preferisco la folla*, in *Civiltà delle macchine*, n. 1-2 gennaio-aprile 1977;
- Id., *Musi lunghi musi duri*, Repubblica, 8 maggio 1990;

Q. Principe, *Note sulla vicenda editoriale di Tolkien in Italia*, [www.endore.it](http://www.endore.it);

Id., *Odio me stesso e odio ubbidire, coltivo l'arte luciferina di dire no*, La Repubblica, 27 luglio 2015;

S. Ronchey, *Il ritorno di Zolla l'intellettuale uscito dal mondo*, La Repubblica, 18 dicembre 2015;

Id., *Il vero Elémire Zolla ve lo racconto io*, Sette, s.d.;

M. Serri, *Dioniso? Oggi sta in discoteca*, La Stampa, 29 settembre 1998;

E. Siciliano, *Polemica intorno a Zolla*, Elsinore, settembre 1964;

G. Tedeschi, *Gli itinerari spirituali di Elémire Zolla*, in *Vita e pensiero*, anno LII, 1/1969;

E. Trevi, *La passione della bellezza*, in *Poesia*, Crocetti, Milano, n. 49, marzo 1992;

M. L. Spaziani, *Il ricordo*, La Stampa, 15 giugno 2002;

*Intervista di Elisabetta Rasy a Elémire Zolla*, Panorama, 20 dicembre 1996;

*Zolla, il bambino che sapeva volare*, La Stampa, 22 luglio 2001;

*Intervista di Werner Weick, Elémire Zolla La verità è uno specchio*, [www.youtube.com](http://www.youtube.com)

*Altrove la vera vita*, Il Messaggero, 24 aprile 1989;

*Fondazione Ludwig Keimer per le ricerche comparate in archeologia e etnologia in Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, anno 24, n. 2/3, giugno – settembre 1969;

*Grazia Marchianò: per Zolla ho lasciato famiglia e amici, ma alla fine si percorre la propria strada da soli*, Repubblica, 20 novembre 2016;

#### New Age Movement

G. Barbiellini – Amidei, *New Age – Next Age*, Piemme, Casale Monferrato, 1988;

M. Cole, T. Higton, J. Graham, D. C. Lewis, *What is the New Age*, Hodder and Stoughton, London, 1990;  
J. Gordon Melton, Jerome Clark e Aidan A. Kelly (a cura di), *New Age Almanac*, Visible Ink Press, Detroit, 1991;  
J.R. Lewis, J. Gordon Melton (a cura di), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany (New York), 1992;  
J. Vernet, *Che cos'è il New Age*, SugarCo, Milano, 1993;

#### The debate on Gnosis

AA.VV., *Figure adelphiane, I sei pollici del Covile*, 2005;  
A. Angeli, *Basilio di Cesarea*, Ancora, Milano, 1968;  
M. Assalto, *Neopagani e cattivi maestri, guerra ai filosofi laici*, La Stampa, 22 gennaio 1994;  
R. Badinter, *Condorcet et les Girondins*, in F. Furet, M. Ozouf (sous la direction de), *La Gironde et les Girondins*, Payot, Paris, 1991;  
G. Baget Bozzo, *Domande sulla gnosi*, Il Sabato, 29 maggio 1993;  
G. Baget Bozzo, *Il mercato delle religioni*, La Repubblica, 25 gennaio 1992;  
P. Battista, *Il ritorno di Simon Mago*, La Stampa, 2 aprile 1993;  
M. Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Ares, Milano, 2005;  
L. Brunelli, *Un prodigio così reale*, Il Sabato, 30 novembre 1991.  
G. C. Benelli, *La gnosi: il volto oscuro della storia*, Mondadori, Milano, 1990;  
C. Cavalleri, *Quel rito neopagano dei sassi*, Avvenire, 8 gennaio 1997;  
A. Cento, *Condorcet e l'idea di progresso*, Parenti, Firenze, 1956;  
N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di comunità, Milano, 1976;  
H. Cornelis, A. Leonard, *La gnosi eterna*, Edizione Paoline, Catania, 1961;

- I.P. Coulianu, *I miti dei dualismi occidentali: dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano, 1989;
- D. Alighieri, *La Divina Commedia*.
- J. Fabre, *Les pères de la Révolution : de Bayle à Condorcet*, Slatkine reprints, Geneve, 1970;
- G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi*, Laterza, Roma Bari, 1990;
- C. Formenti, *E per chi rinnega l'ortodossia è pronta l'accusa di gnostico*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993;
- Id., *Nuovi eretici: la fede trasversale*, Corriere della Sera, 30 aprile 1993;
- F. Furet, R. Halévy, *La monarchie républicaine. La constitution de 1791*, Flammarion, Paris, 1996;
- F. Gentiloni, *Chi dà dello gnostico a chi*, in *Rocca*, 1 febbraio 1992;
- M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano, 1993;
- H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano, 2010;
- F. Latino, *Il risveglio della falsa mistica*, Il Sabato, s.d.;
- G. Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo moderno*, Franco Angeli, Milano, 2001;
- K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, 1978;
- P. Mauri, *Adelphi e i balilla dell'opus dei*, Repubblica, 27 marzo 2001;
- C. Medail, *Ma gli gnostici non tirano le pietre*, Corriere della Sera, 10 gennaio 1997;
- A. Monticone, *Chi torna ad agitare i fantasmi dell'eresia*, in *Jesus*, marzo 1992;
- G. Mucci, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in *Civiltà Cattolica*, I, 1992;
- F. Petrarca, *Trionfo della fama*.
- S. Quinzio, *Anche un buon cristiano nel catalogo maledetto*, Corriere della Sera, 8 dicembre, 1994.
- Id., *Nichilisti, sfiduciati, praticamente gnostici*, Corriere della Sera, 19 maggio 1993;
- E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Roma, 1979;
- A. Socci, *I maghi dello spirito*, Il Sabato, 22 aprile 1989;

J.L. Talmon, , *Political messianism*, Secker & Warburg, London, 1960;  
Tertulliano, *De praescriptione hereticorum*;  
M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino, 1996;  
D. Williams, *Condorcet and modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004;

#### Mass Society

T.W. Adorno, *La personalità autoritaria*, 2 voll., Comunità, Milano, 1973;  
H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967;  
D. Bell, *The end of ideology*, New York, 1960;  
J. Bensman, I. Gerver, *Art and the Mass Society*, in E. H. Mizruchi, *The substance of sociology*, Meredith, New York, 1973;  
J. Bensman, B. Rosenberg, *Mass media and the Mass culture*, in P. Olson, *America as a Mass Society*, Collier MacMillan, London;  
L. Cafagna, *Borghesia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, 1991;  
E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1986;  
J. Carey, *The intellectuals and the masses: pride and prejudice among the literary intelligentsia, 1880 – 1939*, St. Martin, New York, 1993;  
U. Cerroni, *Teoria della società di massa*, Editori Riuniti, Roma, 1983;  
R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari, 1963;  
A. Dru, *The letters of Jacob Burckhardt, Selected, Edited and Translated by Alexander Dry (1955)*, Liberty Fund, Indianapolis, 2000;  
E. Durkheim, *Il suicidio (1897)*, Rizzoli, Milano, 1987;  
Id., *La divisione del lavoro sociale (1893)*, Comunità, Milano, 1962;  
U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Torino, 2008;  
L. Fielder, *What was literature? Class culture and mass society*; Simon and Schuster, New York, 1982;

- A. W. Foster, J. R. Blau, *Art and Society*, State University of New York Press, New York, 1989;
- S. Freud, *Psicologia di massa e analisi dell'Io*, Boringhieri, Torino, 1975;
- E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1963;
- G. Galli, F. Rositi, *Cultura di massa e comportamento collettivo*, Il Mulino, Bologna, 1967;
- N. Gardini, In *difesa del liceo classico, scuola modello per l'Occidente*, in *Il Sole 24 Ore*, 28 agosto 2016;
- N. Gardini, In *difesa del liceo classico, scuola modello per l'Occidente*, in *Il Sole 24 Ore*, 28 agosto 2016;
- B. Geremek, Masse, in *Enciclopedia*, vol. VIII, Einaudi, Torino, 1979;
- S. Giner, *Mass society*, Martin Robertson, London, 1976;
- R. Hofstadter, *Società e intellettuali in America*, Einaudi, Torino, 1962;
- S. Hook, *The hero in history*, London 1945;
- H. James, *I Bostoniani*, Rizzoli, Milano, 1965;
- H. Kissinger, *The policy maker and the Intellectual*, in *The reporter*, 5 marzo 1959;
- W. Kornhauser, *The politics of mass society*, Collier Macmillan, London, 1959;
- G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano, 1970;
- E. Lederer, *Lo stato delle masse*, Mondadori, Milano, 2004;
- A. Mabileau, *La personnalisation du pouvoir et ses problèmes*, in *La personnalisation du pouvoir*, Paris, 1964;
- L. Mangoni, *Cesarismo, bonapartismo, fascismo*, in *Studi storici*, n. 3/1976;
- C. Mannucci, *Società di massa*, Comunità, Milano, 1967;
- K. Mannheim, *Uomo e società in un'età di ricostruzione*, Comunità, Milano, 1959;
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967
- Id., *Myth and Mass Media*, in *Daedalus*, 88, 2 Spring, 1959;

- D. McQuail, *Propaganda*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1997;
- S. Moscovici, *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Fayard, Paris, 1981;
- G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano, 1988;
- L. Mumford, *The role of the creative arts in the Contemporary Society*, in *Virginia Quarterly Review*, 33/1957;
- C. Musatti, *Cinema e psicoanalisi*, in *Psiche*, dicembre 1960;
- R. Nisbet, *The decline and fall of social classes*, Pacific Sociological Society, 1959;
- J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1979;
- V. Packard, *I persuasori occulti*, Einaudi, Torino, 1958;
- Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1965;
- L. Pellicani, *Società di massa*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma, 1998;
- W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano, 1971;
- D. Riesman, *La folla solitaria*, Il Mulino Bologna, 1956;
- Saint – Marc Girardin, *La révolte de Lyon*, in *Journal des débats*, 8 dicembre 1831;
- C. Schmitt, *La categoria del "Führer" come concetto fondamentale del diritto nazionalsocialista*, in *Lo Stato*, a. IV, 1933;
- Id., Id., *La dittatura*, Laterza, Roma – Bari, 1975;
- E. Shils, *Center and periphery. Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1975;
- S. Sighele, *La folla delinquente*, F.lli Bocca, Torino, 1891;
- G. Tarde, *L'opinione e la folla*, La città del sole, Napoli, 2005;
- A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, Bur, Milano, 2005;
- F. Tonnies, *Comunità e Società*, Comunità, Milano, 1961;
- C. Wright Mills, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino, 1966;

## Secularization

- S. Acquaviva, *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961;
- O. Chadwick, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979;
- H. Cox, *The secular city*, MacMillan, New York, 1967;
- T. Luckmann, *The invisible religion: the problem of secularization in modern society*, MacMillan, New York, 1967; D. Martin, *A general theory of secularization*, Oxford University Press, Oxford, 1978;
- H. McLeod, *Religion and the people of Western Europe 1789 – 1970*; Oxford University Press, Oxford, 1981; L. Pellicani, *Dalla città sacra alla città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011;
- L. Ricolfi, *Il processo di secolarizzazione nell'Italia del secondo dopoguerra: un profilo empirico*, in "Rassegna italiana di sociologia", a. XXIX, 1/1988;
- J. P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, 1982;

## Religion and mysticism

- Agostino, *De civitate dei*;
- G. Baget Bozzo, *Il Cristianesimo nell'età post-moderna*, Torino, Cet, 1962;
- M. Dummett, *Se Dio è morto tutto è relativo?* Il Sole 24 Ore, 25 aprile 1999;
- L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Cedam, Padova, 2005;
- R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1965 (I ed. 1932);
- J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, 2005;
- C.G. Jung., *Psicologia e religione*, trad. it. di Bruno Veneziani, Edizioni di Comunità, Milano, 1962;



E. Kaplan, *Spiritual radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940 – 1972*, Yale University Press – New Haven, London, 2007;  
 T. Kempis, *L'imitazione di Cristo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1956;  
 S. Kierkegaard, *Aforismi e pensieri*, a cura di M. Baldini, trad. di S. Giulietti, Tascabili Economici Newton, Roma, 1995;  
 B. Mondin, *Storia della metafisica.*, Esd, Bologna, 1998;  
 G. Morra, *Dio senza Dio*, Japadre, L'Aquila, 1981;  
 P.P. Ottonello, *Ontologia e mistica*, Marsilio, Venezia, 2002;  
 Paolo di Tarso, *Lettera ai Colossesi*;  
 J. Ries, *Le costanti del sacro. Mito e rito*, Jaca Book, Milano, 2008;  
 B. Russell, *Misticismo e logica*, Longanesi, Milano 1970;  
 G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri, 2002;  
 S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino, 1963;

#### The dichotomy between Athens and Jerusalem and the Classical Civilization

L. Anzalone, G. Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Edizioni Dedalo, Bari, 1984;  
 Aristofane, *Le Nuvole*, (trad. it. di A. Grilli), Bur, Milano, 2001;  
 S. Averincev, *Atene e Gerusalemme, contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma, 2001  
 M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma, 2010;  
 B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992;  
 M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni (trad. it.)*, Laterza, Roma – Bari, 1972;  
 Gorgia, *Encomio di Elena*, a cura di G. Paduano, Liguori, Napoli, 2004;  
 L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i philosophes nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1979;

W. K. C. Guthrie, *The sophists*; Cambridge, Cambridge University Press, 1971;

P. Leveque, *La civiltà greca*, Einaudi, Torino, 1970;

T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Sansoni, Firenze, 1979;

D. Musti, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Editori Laterza, Bari, 2008;

S. Panunzio, *Metapolitica: Roma eterna e la nuova Gerusalemme*, Roma, Ed. del Babuino, 1979;

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991;

Plutarco, *L'amore fraterno*, D'Auria, Napoli, 1994;

Proclo, *Teologia platonica*, a cura di M.Casaglia e A. Linguiti, Utet, Torino, 2007;

L.E. Rossi, *Letteratura greca*, Le Monnier, Firenze, 1995;

M. Scott, *Delfi. Il centro del mondo antico*, Laterza, Bari, 2015;

L. Sestov, *Atene e Gerusalemme: saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, Milano, 2005;

L. Strauss., *Gerusalemme e Atene, Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998;

M. Untersteiner, *I sofisti*, Mondadori, Milano, 1996;

C.H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Harvard University Press, Cambridge, 1964;

#### The decline of authority

H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970;

Id. *La crisi dell'istruzione*, in *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970;

G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffré, Milano, 1977;

P. Caramello, *L'autorità non ha domani?* Vallecchi, Firenze, 1969;

D. Cooper, *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino, 1973;

- S. Cotta, *Osservazioni sul rapporto tra autorità e libertà*, Giuffrè, Milano, 1961;
- A. Del Noce, *Autorità*, in *Enciclopedia Italiana del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1975; vol. I;
- T. Eschenburg, *Dell'autorità*, Il Mulino, Bologna, 1970;
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* (1930), Bollati Boringhieri, Torino, 2006;
- C. J. Friedrich, *Authority*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958;
- F. Gianfranceschi, S. Cotta, G. Morra, *Il declino dell'autorità*, Prospettive dal mondo, Roma, 1982;
- B. de Jouvenel, *La sovranità*, Giuffrè, Milano, 1971;
- R. B. Harris, *Authority: a philosophical analysis*, University of Alabama, 1976;
- M. Horkheimer, *Studi sull'autorità e sulla famiglia*, Utet, Torino, 1976;
- H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino, 1970;
- S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Comunità, Milano, 1975;
- A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano, 1970;
- J. R. Pennock, J. W. Chapman, *Authority revisited*, in *Nomos*, 29/1987;
- G. Preterossi, *L'autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002;
- R. Sennett, *Autorità. Subordinazione insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

#### The myth of Revolution and the French Revolution

- AA. VV., *La svolta. Vecchi, L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaca Book, Milano, 1970;
- M. Albertone, *Una scuola per la rivoluzione: Condorcet e il dibattito sull'istruzione, 1792-1794*, Guida, Napoli, 1979;

- C. Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, London, Routledge, 2004;
- E. Bloch, *Lo spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1964;
- E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma, 1998;
- J. Cohen, *Rousseau: a free community of equals*, Oxford University Press, Oxford, 2010;
- Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino, 1969;
- G. Ferrero, *Le due Rivoluzioni francesi*, SugarCo, Milano, 1984;
- Id., *Potere*, SugarCo, Milano, 1981;
- L. Ghiringhelli, *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979;
- D. Giordano, *Jean-Jacques Rousseau filosofo politico*, introduzione a J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza & Contratto sociale*, Milano, Bompiani, 2012;
- A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1977;
- A. Gramsci, T. Schucht, *Lettere 1926-1935*, Einaudi, Torino, 1997;
- T. A. Hollweck, *The collected works of Eric Voegelin. Volume 30 Selected correspondence, 1950 – 1984*, University of Missouri Press, Columbia, 2007;
- A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari, 1976;
- R. Martucci, *L'ossessione costituente. Forma di governo e Costituzione nella Rivoluzione francese*, Il Mulino, Bologna, 2001;
- K. Marx, (a cura di D. Fusaro) *Differenze tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano, 2004;
- K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1977;
- S. Mastelloni, *Storia ideologica d'Europa da Sieyès a Marx (1789-1848)*, Sansoni, Firenze, 1974;
- V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Armando, Roma, 1992;
- P. Pomper, *Lenin, Trotsky and Stalin: the intelligentsia and power*, Columbia University Press, New York, 1990;

- J.J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma, 1983;
- L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Le Monnier, Firenze, 1995;
- J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1968;
- A. de Tocqueville, *L'ancien regime e la rivoluzione*, Bur, Milano, 1989;
- E. Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, Roma, Gangemi, 2004;
- Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano, 1970;

#### Modern literature and philosophy

- AA.VV., *Dizionario di filosofia*, Treccani, Roma, 2009;
- AA. VV., *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI;
- AA. VV., *Il superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, 6 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1971;
- AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991;
- F. Bacon, *Novum Organum*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1968;
- R. Bacon, *I segreti dell'arte e della natura e confutazione della magia*, Spartaco Giovane, Milano, 1945;
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991;
- C. Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano, 1987;
- Id., *Se tu fossi qui. Lettere a María Zambrano, 1961-1975*, a cura di Maria Pertile, Archinto, Milano, 2009.
- Id., *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998;
- Id., *Lettere a Mita*, Adelphi, Milano, 1999;
- M. Cecchetti. *Cristina a Babele*, [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it)

- G. Ceci, L. Cedroni, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma, 1993;
- J.E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, Milano, SIAD, 1985;
- N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, 1547;
- I. P. Coulianu, *The construction of the Other*, in *History of Religions*, vol. 30, n. 30, 1991.
- C. De Stefano, *Belinda e il mostro*, Adelphi, Milano, 2002;
- F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. II;
- B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1967;
- M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1985;
- B. M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano, 2012;
- L. Giuliadori, *Il noumeno nel fenomeno: kantismo, platonismo e simbolismo in Pavel Florenskij*, in *Per la Filosofia*, XXVIII N. 81, 2011/1;
- J.W. Goethe, *Faust*, Sansoni, Firenze, 1966;
- M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997;
- C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Routledge, London, 1970;
- Id., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Bollingen, Princeton, N.J.: 1981;
- E. Junger, *Sulle scogliere di marmo*, introduzione di Q. Principe, Guanda, Parma, 2002;
- J. Israel, *Una rivoluzione della mente*, Einaudi, Torino, 2011;
- P. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, tr. it. di C. Zonghetti, Torino, Bollati Boringhieri, 2007;
- Id., *Le porte regali*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano, 1977;
- F. Kafka, *America*, Mondadori, Milano, 2001;
- G. Lingua, *Oltre l'illusione Occidentale: Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999;
- K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949;

- C. Magris, *Narrativa*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma, 1979;
- E. Montale, *Quaderno di quattro anni*, 3 ed., Mondadori, Milano, 1978;
- J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973;
- F. Moretti, *The bourgeois: between history and literature*, Verso, New York, 2013;
- F. Nietzsche, *Aurora*, Mondadori, Milano, 1981;
- Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1997;
- Id., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2001;
- F. Orsini, *Pirandello e l'Europa*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2001;
- G. Petronio, *La letteratura italiana raccontata da Giuseppe Petronio. 4 Dalla civiltà aristocratica alla civiltà borghese*, Mondadori, Milano, 1996;
- Id., *La letteratura italiana da Giuseppe Petronio. 5 Dalla civiltà borghese alla civiltà di massa*, Mondadori, Milano, 1996;
- M. Praz, *Il mondo che ho visto*, Adelphi, Milano, 1982;
- F. Rella, *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano, 1981;
- G. de Santillana, H. von Dechend, *Hamlet's Mill, An Essay on myth and the Frame of Time*, Boston, Gambit Inc., 1969;
- G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari, 2005;
- A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Boringhieri, Torino, 1963;
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*;
- J. R. R. Tolkien, *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano, 1971;
- M. Weber, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano, 1997;
- S. Weil, *Una Costituente per l'Europa, Scritti Londinesi*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvechi, Bologna, 2013;
- M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano, 1991;

## Arts

- AA. VV., *Enciclopedia dell'Arte antica*, 1966;
- S. Chiodi, *La bellezza difficile: saggi e interventi sull'arte contemporanea*, Le Lettere, Firenze, 2008;
- F. Vercellone, *Oltre la bellezza*, Il Mulino, Bologna, 2008;
- S. Peuckert, *Hedwig Fechheimer und die agyptische Kunst*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2014;
- J. Renger: *Die Geschichte der Altorientalistik und der vorderasiatischen Archäologie in Berlin von 1875 bis 1945*. In: Willmuth Arenhövel, Christa Schreiber (Hrsg.): *Berlin und die Antike. Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Theater und Wissenschaft, vom 16. Jahrhundert bis heute*. Band 2: Aufsätze. Deutsches Archäologisches Institut, Berlin 1979;

## Philosophy of law and Tradition

- AA. VV. *Special Article and Correspondence on the Word "Person" also Correspondence on the Words "Community" and "Society"*, The Shenvall Press, London;
- E.W. Bockenforde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1976;
- E. Boutroux, *Dell'idea di legge naturale*, Milano, Signorelli, 1856;
- S. Cotta, *Il diritto come sistema di valori*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004;
- F. D'Agostino, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino, 2012.
- T. Paine, *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 1978;
- E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Il Mulino, Bologna, 2010;
- M. Stolleis, *Storia del diritto pubblico in Germania. Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia*, Giuffrè, Milano, 2008;



M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 1986;

