

PER UN RITORNO AGLI ARCHETIPI. INDIVIDUO E SACRALITÀ IN ELÉMIRE ZOLLA

Salvatore Vasta

Abstract

This essay reconstructs the philosophical itinerary of Elémire Zolla, focusing on the relationship between individual and sacredness that runs through his work. Resisting straightforward doctrinal classification, Zolla's project develops as a critique of the Kantian-Hegelian paradigm and of a Western rationality claiming universal validity, proposing instead a participatory and intuitive form of reason. The essay first examines this stance through Zolla's complex dialogue with Umberto Eco, who acknowledged his refusal to compromise with mass society while ultimately reducing it to an unresolved retreat into the "beautiful soul." Against this reading, the essay shows how Zolla reframes tradition as a living "philosophia perennis" rather than static conservatism, and archetypes as generative powers reordering the fragmented psyche rather than inert mental contents. The sacred thus emerges as an exit from the world, a dissolution of subject-object duality attainable through myth, rite, and the experience of the "aura". The essay concludes by addressing the principal difficulty of Zolla's path: its markedly elitist and subjective character, which renders comparativism among traditions a personal vocation rather than a replicable method.

67

Keywords: Elémire Zolla, Sacredness, Archetypes, Symbolism, Philosophia perennis

Il percorso filosofico di Elémire Zolla non può essere contenuto in una categorizzazione dottrinale e di corrente. Si tratta, piuttosto, di un progetto dai contorni assai larghi, comune a pochissimi altri intellettuali *non-engagée*, le cui potenzialità sono in parte ancora da comprendere¹. Come egli stesso scrive in uno degli ultimi saggi, si tratta di scoprire «il nucleo di un'intera filosofica futura, in cui sarà dato di attingere le premesse fondamentali, comuni, fondendo l'io e l'universo entro l'unità

¹ La biografia intellettuale più esaustiva al momento è quella di Marchianò (2006).

dell'umano, dell'animale, del vegetale, del minerale, comprese la rupe più compatta e l'acqua più pura» (Zolla 1996: 113). Apparendo quasi ottocentesca nella sua enunciazione, in verità l'espressione è innovativa. È proprio dalla rottura del paradigma kantiano ed hegeliano di una filosofia assoluta e unilateralmente europea che Zolla ha inteso decostruire la categoria della razionalità predicata "all'occidentale", per rivolgersi a una ragione di tipo partecipativo, intuitivo e culturalmente abbracciante.

All'interno di questa cornice, l'intento del nostro intervento è di esaminare le motivazioni che hanno spinto Zolla a recuperare una visione archetipica dell'umano in tutte le sue configurazioni, ritenendola il percorso più appropriato (forse l'unico?) per ridisegnare il senso ultimo della razionalità. Pertanto, verranno esaminati dapprima i motivi del suo antilluminismo, trattando poi come dalla nuova proposta di razionalità possano emergere i concetti di "tradizione" e di "sacro" utili a riposizionare la filosofia su un piano non esclusivamente comparativistico, ma anche sincretico (Zolla 2006: 751-65).

Nel 1958, al XII Congresso Internazionale di Filosofia, Umberto Eco aveva presentato una comunicazione sull'«opera aperta». Le riflessioni, estese ad altre questioni, erano diventate nel corso degli anni seguenti un saggio corposo. Richiamando lo stesso contenuto, diventato titolo, la prima edizione di quelle riflessioni apparve nel giugno del 1962. Il sottotitolo – *Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* – esplicitava ovviamente l'approccio di marca estetica allargato alla riflessione sulla cultura letteraria della seconda metà degli anni Cinquanta. Erano gli anni in cui in Italia si discuteva senza retoriche di contorno sull'ingaggio dell'intellettuale con la realtà e al suo posizionamento nei confronti dell'impegno sociale.

Il perimetro disegnato da Eco era significativo, soprattutto nelle ultime pagine: *Del modo di formare come impegno sulla realtà*, il titolo dell'ultimo saggio. Tra le varie posizioni rassegnate, una emergeva per la sua singolarità: Elémire Zolla.

Partendo dalla questione dell'alienazione in Hegel e poi in Marx, immaginando di traslare il paradigma al rapporto soggetto/autore-realtà (o in forma più estesa, alla natura), Eco indi-

cava l'impossibilità di uscire da quella relazione, attestandosi, di massima, sulla posizione hegeliana². Allo stesso tempo, quale esempio del rifiuto più intransigente della compromissione con la società di massa, ormai barbarizzata e tecnicizzata, Eco esibiva la figura di Zolla³.

L'utile rilettura di quel giudizio (pacato e rispettosissimo, come fu sempre il confronto tra i due) evidenziava l'intuizione di Eco: aveva già colto del Zolla trentenne la linea essenziale della sua poetica ormai matura (letteraria anzitutto, poi filosofica e mistica).

Zolla era noto in Italia come scrittore "di rottura". *L'eclissi dell'intellettuale* era stata pubblicata nel 1959, intrecciandosi a una serie di romanzi giovanili⁴. All'interno di quel saggio, egli denunciava un'irreversibile mercificazione del mondo, reso di fatto disumano e desacralizzato. «Manca ormai il senso del fatto che accusi lo squallore, il senso della differenza di stile che denunci la *bêtise*», scriveva Zolla. E continuava: «L'arte e il pensiero non sono mai serviti a rasciugare le lacrime del dolore, ma soltanto a far soffrire su un piano più alto: a complicare e affinare e, se si vuole, a rendere più ipocrita la vita dei sentimenti; oggi è per sparire la diversità di piano, il disprezzo, e con essi l'uomo» (Zolla 1959: 166-167). La soluzione, almeno formale e dall'esterno, sembrava essere quella di costruire e abitare l'ennesima *turris eburnea*.

Accanto a quella perdita, Zolla denunciava il recupero distorto del mondo magico ed estatico, dovuto ai vorticosi processi di

² «Parafrasando Hegel – scriveva Eco – l'uomo non può rimanere chiuso in sé stesso nel tempio della propria interiorità: deve esteriorizzarsi nell'opera, e così facendo si aliena ad essa. Ma se non lo facesse e rimanesse a coltivare la propria purezza e assoluta indipendenza spirituale, non si salverebbe, si annullerebbe. Dunque non si vince la situazione alienante rifiutando di comprometersi nella situazione oggettiva che si è configurata con la nostra opera, perché questa situazione è l'unica condizione della nostra umanità» (1993: 246).

³ Umberto Eco ed Elémire Zolla rappresentano due poli opposti ma dialoganti della cultura italiana del Novecento: da un lato il semiologo razionalista, dall'altro il metafisico attratto dall'esoterismo e dalla Tradizione. Per Eco, Zolla è stato il nobile avversario: il massimo rappresentante di quel pensiero mitico e tradizionale che Eco ha cercato di decostruire per tutta la vita attraverso la semiotica e la logica. Eco ha citato o analizzato il pensiero di Zolla in diverse occasioni, principalmente per discutere il concetto di "tradizionalismo" e la critica alla modernità. Ecco i riferimenti principali: Eco (1964; 1995; 1997).

⁴ Zolla 1956; 1961.

secolarizzazione: la produzione di «anime frazionate» faceva da sponda alle classi interessate alla coesione sociale, utilizzando i culti magici come «strumenti di regno». Scriveva Zolla:

Il sacro non è più ormai nel rito e nell'estasi, bensì nell'appunto *sacra, auri fames*. La solidarietà attorno a idoli e simboli, emblemi e vessilli diventa essenzialmente mezzo di dominio, che dà ai dominati la parvenza del panico e ai dominatori l'attuazione della cattiva coscienza del dominio. [...] Tale la realtà psicologica dell'esperienza misterica delle civiltà mercantili, divorziate dalla terra (Zolla 1959: 212).

Riassumendo ancora Eco, che “traduceva” la denuncia di Zolla attraverso il filtro del rifiuto di qualsiasi compromesso “estetico”, seguiva il confinamento dello scrittore (pur sempre «puro» e «spiritualmente indipendente») all'angolo della «empasse dell'anima bella» (Eco 2023). Una condizione immobilizzata, di fatto; irretita nell'individuare le formule più adatte a giustificare quel ritiro, piuttosto che impegnata ad affrontare una qualche scommessa con l'oggetto mondano o la massa, da contrastare sul piano dialettico. Per Eco, Zolla dichiarava una resa.

70

Negli anni successivi, quell'annotazione sarebbe divenuta per tutti anche una presa di coscienza: il “ritiro” di quell'intellettuale colto e conservatore, la sua ricerca ostinata nel rendere il miglior servizio alla componente irrazionale umana, mai avrebbero potuto prestarsi a innescare le derive di un *Ur-fascismo* (Eco 2017)⁵.

Oggi è di tutta evidenza che la spessa componente sincretica del pensiero di Zolla è stata progettata per denunciare il rischio biopolitico, e che la sua opera contiene molti disinnesci teoretici utili in tal senso (Zolla 2006: 751-760). Letture riduttive e semplificatrici (ma è il rischio di sempre!) possono distorcere quel percorso, mettendo su un piano inclinato la sua fenomenologia del numinoso, riducendola a una non-risposta, persino di poca utilità.

A questa possibilità si potrebbe replicare usando le parole dello stesso Zolla. L'antidoto, dunque, potrebbe essere il seguente: «Cosa avrebbe mai da fare un Voltaire in una confraternita sufi? Sembrerebbero ben timidi e timorati i suoi dileggi» (Zolla 1995a, 137).

⁵ Il nome di Zolla non compare infatti nelle riflessioni di Eco, a differenza di quello di Julius Evola.

Il perimetro del sacro presuppone una componente sovra-razionale che si sottrae alle aggressioni di certa razionalità comune. Pertanto, la relazione tra individuo e sacro per Zolla non può che ritrovare la sua ragion d'essere partendo da una considerazione fondamentale, in verità comune a molti altri pensatori della prima metà del Novecento: il soggetto non è un "ente" interamente razionalizzabile.

Ed ecco un'altra chiave, senza la quale Zolla non può essere "aperto". A differenza di molti liquidatori, a Eco va il merito di avere individuato in Zolla un importante tratto ermeneutico, di matrice metodologica, senza il quale l'ingresso nelle riflessioni zolliane è un'impresa difficile. Ed è questo il varco che ci introdurrà alle riflessioni che seguono.

La questione ruota intorno al tema della possibilità della comprensione del sé, come esso può apparire una volta che sia stato "purificato" dal mondo. Una purificazione, un distacco non logico ma ontologico, che in Zolla (come intuisce bene Eco, che ovviamente non condivide) impone una chiarificazione, priva dell'oggetto e legata alla struttura stessa dell'atto del comprendere.

Tagliato il ponte con Hegel e la sua dialettica, ridimensionato Marx, superati Gramsci e la Scuola di Francoforte, Zolla intenderà allontanarsi da una visione giustificatrice, quanto meno simmetrica, imposta dall'equazione razionale/reale. Ne seguirà l'inoltro progressivo in un *hortus conclusus* che Eco in *Opera aperta*, analizzando il secondo romanzo giovanile di Zolla, *Cecilia* (1961), considera impossibile a darsi. Ciò perché, diversamente da Zolla, Eco considera il rapporto soggetto-oggetto come indissolubile, e con esso la questione dell'alienazione. È su questo punto che i due fiumi genetici – il razionalismo "aperto" di Eco, che si nutre di logica, e la metafisica di Zolla, altrettanto razionale ma che si riversa nella Tradizione – si divaricano, per sboccare su esiti metodologici inconciliabili.

In nuce, prevale l'idea che l'interpretazione dei testi incontri dei limiti (è l'idea di "limiti della semiosi" di Eco); posizione da contrapporre alla lettura ermetica o esoterica delle fonti antropologiche e religiose, di fatto continuamente dilatabile (che sempre Eco definiva "deriva ermetica"), tipica dell'andamento zolliano.

Con gli anni, la distanza tra le due posizioni era destinata a divaricarsi. Ma la loro presa di distanza porgeva l'esempio di un processo culturale ben più ampio che coinvolgeva ormai larga parte della cultura occidentale. Si trattava di una dinamica

incline a polarizzare il nesso tra logica e trascendenza (nella sua accezione più ampia), relegando ai margini le riflessioni di un Gilbert Durand (1963), di un Keith Critchlow⁶ o dello stesso Zolla, impegnati – al contrario – sul medesimo fronte, ma da indipendenti, a esplorare la libertà di accesso a “verità trascendenti” attraverso categorie e paradigmi che non fossero quelli della rigida razionalità illuministica.

Di fatto, la linea (certamente dichiarata per Zolla) era quella del rifiuto di un modello di razionalità che non accettava di recepire in pieno il dettato illuministico della *sola ratio*. Il simbolo non andava considerato un semplice meccanismo semiotico, ma un varco di accesso a una verità oltremondana «evocando rimembranze che la veglia quasi sempre ignora» (Zolla 2013: 179). Pertanto, desiderava a tutti i costi «prendere distacco dal senso (per lui, dalla mancanza di senso e di centro) e dal cammino della civiltà occidentale moderna», per ricercare il secondo aspetto della conoscenza: quello che *oltre* ai risultati dell'esperienza restituisse *anche* la radicale consapevolezza dell'origine dell'esperienza (Meattini 1988: 101-109).

72

Se per la prima forma interpretativa la tecnica era una parte costitutiva della razionalità, per la seconda era un ostacolo alla comprensione dell'integralità. Zolla, al contrario, in virtù di questo attributo riteneva questa seconda parte salvifica per scongiurare il rientro nell'irrazionalismo, nel fideismo e, dal punto di vista sociopolitico, nelle derive di certo conservatorismo. Rari i tentativi, come quello di Frithjof Schuon, di tenere fermo il punto di vista della Tradizione per poi disegnare un panorama universale al cui interno sia la logica sia la trascendenza potessero ricevere il giusto riconoscimento (Schuon, 1970); tentativi che Zolla sottolineava anche nei suoi scritti.

2 Tradizione, corruzione fantastica e *philosophia perennis*

La Tradizione viene intesa da Zolla non come un accumulo sterile di costumi o un'adesione acritica al passato, ma come un

⁶ Keith Critchlow si è dedicato agli studi di geometria sacra, mettendoli in relazione con la filosofia perenne, il pitagorismo e il neoplatonismo (Critchlow, 1999). Si vedano anche i tre contributi sulla proporzione nell'architettura (Bamford, 1994).

insieme di conoscenze e simboli validi per ogni tempo e luogo, capaci di ricondurre l'essere umano verso il centro del proprio essere. Essa funge da contrappeso critico alla presunta superiorità della modernità occidentale, tecnocratica e industriale, la quale ha dimenticato il profondo significato della dimensione archetipica. Riferirsi alla Tradizione significa, dunque, recuperare quella sapienza arcaica che permette di non smarrirsi nelle traversie dell'esistenza, offrendo una mappa per l'ascesa verso la comprensione metafisica.

Di fatto, essa si configura come un sistema di sapienza perenne che trascende il tempo e le contingenze storiche; soprattutto, non va interpretata come un semplice «conservatorismo statico», poiché il suo compito non è la mera preservazione di forme morte, ma il mantenimento di un contatto vitale con la realtà metafisica. Per questa ragione egli la percepisce come un fondamento che permette di integrare le forze oscure della natura umana in un quadro di ordine superiore, agendo come una disciplina capace di proteggere l'individuo dalla «frenesia del lavoro» e dall'«avidità di conoscere» che caratterizzano l'epoca contemporanea (Zolla 2023).

Da qui l'attacco alla modernità: essa ha operato una rottura radicale con questo ordine, riducendo la conoscenza a un meccanismo di dominio e trasformando l'uomo in un essere alienato dalla propria essenza spirituale (Zolla 2013: 82-83). In tale contesto di sradicamento, la Tradizione non è un'opzione intellettuale, ma costituisce l'unico argine possibile contro la degradazione psichica. La Tradizione antica (ellenica, mosaica, cristiana) si configura come vero e proprio sistema di contrappesi che permette di integrare forze oscure, anche mistiche e iniziatiche, senza esserne divorati (Zolla 1997, I: 22-24).

Gli archetipi costituiscono le strutture portanti di questo ordine tradizionale, operando non solo come simboli astratti, ma come vere e proprie potenze che modellano l'animo umano. Essi rappresentano la chiave per comprendere la «caduta» e la possibilità di riscatto. Tuttavia, se la struttura universale e immutabile dell'archetipo viene corrotta o falsificata, esita nel suo opposto, dando luogo alla proliferazione della «fantasticherie». Emblematico è l'archetipo tripartito della psiche: il serpente, inteso come facoltà immaginativa da «castigare»; Eva, che incarna la parte della sensibilità soggetta alla corruzione; e Adamo, che rappresenta la volontà virile, unica parte responsabile

del «consenso al male» (Zolla 2013: 63-66). Senza la guida di una Tradizione che sappia decifrare tali simboli, l'uomo moderno si perderebbe nel labirinto della propria immaginazione, scambiando le «vuote visioni» per una forma di progresso, per sottemmersi a forze demoniache che manipolano il suo desiderio di conoscenza (Zolla 2023).

In ultima analisi, il superamento della crisi moderna passa per il recupero di questa intellesione simbolica. Quando Zolla afferma che l'opposizione al costume sociale moderno diventa il «primo passo per riacquistare il beneficio della tradizione», egli indica una precisa via di azione: il ritorno a un'esperienza in cui la vita, dall'atto di mangiare a quello del pensiero, sia elevata al rango di arte attraverso una «giusta attenzione» (Zolla 2023). La fantasticheria che domina il mondo odierno è, in definitiva, il fallimento di questo tentativo di allineamento con gli archetipi e del rientro in una tradizione originale. Un'imitazione artificiale della Tradizione – persino ridotta all'arte – riduce l'esistenza a una serie di macchinazioni esteriori, prive di quel radicamento metafisico che solo quella può restituire (Zolla 1964: 16).

74

La «metafisica unitaria» di Zolla è sinonimo di una «filosofia perenne nata da una mente naturale» (Zolla 1999b: 25) e ne giustifica le caratteristiche nel modo che segue:

Se si vorrà accertare la filosofia perenne sparsa nel mondo nella misura stessa della presenza d'una mente naturale in quasi ogni civiltà, forse conviene innanzitutto verificare a partire da una forma speculativa specifica, nella quale siano presenti tutti gli elementi costitutivi della filosofia perenne e sia esibita la mente che intuisce l'unità fra sé e la natura e dà per scontato che la vita stessa faccia tutt'uno con la presenza di costanti universali come il valore della gravità. La parola natura è la forma sostantivale di «nascere»: comprende tutto ciò che emerge all'attenzione; accogliendo come proprio riflesso ciò che via via si manifesta, la mente diventa natura ovvero ogni oggetto possibile, dal masso alla bestia (Zolla 1999b: 24).

Il recupero di un simile modo di procedere presuppone che l'esperienza metafisica si configuri come superamento della percezione ordinaria, caratterizzata dalla frammentazione e dalla dualità tra soggetto e oggetto. Essa è piuttosto la capacità di attingere alla «fonte» da cui germina l'esperienza stessa, andando oltre il calcolo mentale e le determinazioni fornite dalla

sola mente logica. Si tratta di una condizione di radicale consapevolezza in cui la psiche, superando le identificazioni con i propri stati mentali, desideri e memorie coglie l'unità profonda che sottende la realtà fenomenica, spesso identificata con l'intuizione del "tutto" o del Sé. «La verità di una realtà – scrive Zolla – si afferra soltanto allorché si comprenda, diventi parte di noi, confluisca nel nostro nucleo più segreto, silenzioso, inattingibile, in noi stessi là dove si è incomunicabili, suggellati, inesprimibili. Aggiungo: dove non si è più "io"» (Zolla 1994: 26). Ed è qui che prende forma il volto della *philosophia perennis*:

Uso la parola esoterico per designare il grado della meditazione che permette di conciliare e fondere ogni filosofia o fede. Quasi mai fu esente dal pericolo di morte dichiarare apertamente la verità esoterica per cui ogni filosofia o fede enunciata trova contatto, osmosi, fusione con ogni altra (Zolla, 1994: 25).

Che i "contenuti" specifici rinvenibili dentro la Tradizione siano gli archetipi, a questo punto è cosa più che scontata. Ma anche qui Zolla si tiene assai lontano dal perseguire una posizione platonica o generalmente idealistica, preferendo il più raffinato Plotino (Zolla 1988: 130).

75

L'atto «meditativo» ha origine soltanto a partire da una condizione specifica, quanto elementare: «l'uomo deve superare i suoi mali non nascondendoli, non reprimendoli, ma portandoli al punto della crisi» (Zolla 1999a: 186). Si tratta di un moto incomprendibile alla massa, incapace di sganciarsi dalla dinamica del potere che costantemente la inganna. La separazione dalla massa comporta, di conseguenza, anche la separazione dal potere. Il «compenso» è la contemplazione degli archetipi, la possibilità di «immaginare dietro a ogni cosa il suo opposto» (ivi: 277). Zolla cerca di indicare un movimento antifenomenologico, piuttosto che descriverlo: «i significanti non attingono mai i significati, parole e segni non raggiungono mai la realtà indicata. [...] Non c'è una sostanziale comunicazione tra significante e significato, essendo sempre labili e ambigui i significanti. Qualunque idioma rinvia, addita, allude, indica, ma non assorbe mai, non comprende mai una realtà» (Zolla 1994: 25).

È questa la ragione per cui l'archetipo, nel sistema di pensiero di Zolla, non viene presentato come mera costruzione mentale o un qualche relitto del passato, sia pur utilmente so-

pravvissuto nelle cantine della letteratura. Esso è una manifestazione unitaria e generatrice che costitutivamente si autopone come principio di identità che precede l'esistenza: «l'archetipo è il modello primo, l'impronta che la divinità ha impresso sulla materia prima della psiche». Pertanto, da un punto di vista funzionale, un archetipo è capace di operare come centro di trasmutazione e di risanamento. E in virtù di queste potenzialità può essere persino in grado di assumere il potere di ordinare la realtà fenomenica, attribuendo significato agli eventi, permettendo alla psiche di trascendere la frammentazione del mondo caduto: una condizione, questa, dove vengono praticati «i giochi illusori legati al nome e alla forma» delle cose, lontani dall'esperienza metafisica che è la condizione nella quale «la psiche che percepisce e le cose percepite, soggetto e oggetto, si fondono e assorbono a vicenda» (Zolla 1988: 14, 7).

76

Per questa ragione, Zolla considera l'archetipo come «un agente di reintegrazione che costringe l'io disperso a riconoscersi nella propria radice eterna, sottraendolo al divenire cieco». Il valore essenziale dell'archetipo risiede nella sua capacità di fare da ponte tra l'infinito e il finito. Tutte le matrici archetipiche agiscono come mediatori che consentono all'Assoluto la discesa nel mondo della manifestazione, articolando il reale, senza però tradirne l'origine unitaria. In ambito aritmetico, ad esempio, gli stessi numeri sono archetipi: sono i primi archetipi, le pulsazioni ritmiche dell'Uno che si estende nella molteplicità senza mai perdere la memoria della propria origine (Zolla 1988: 48-50). Per l'uomo, confrontarsi con gli archetipi significa avviare un combattimento spirituale necessario, affinché la vita cessi di essere una successione casuale di stati psichici frammentati e si avvii a percepirsi come un processo di «alchimia interiore» in cui il soggetto, attraverso la contemplazione dell'archetipo, riesca a trasmutare il piombo della propria natura egoica nell'oro dell'intelletto puro (ivi: 59).

Interpretando l'archetipo non come contenuto del subconscio, ma come struttura di realtà che impone la coincidenza degli opposti, persino la stessa follia se correttamente orientata (si pensi a Giordano Bruno) può essere riletta come un'inconsapevole richiesta di conoscenza: la follia è spesso un'intuizione sovrabbondante che, in assenza di un contenitore archetipico adeguato, finisce per incendiare e distruggere il vaso che la contiene (ivi: 31-37).

Ritornare agli archetipi significa riguadagnare «la scienza delle cause formali». La relazione di quest'ultima con la scienza delle cause materiali sta «come la pittura di paesaggio alla cartografia. Tenerle distinte è salute. Stima la prima al di sopra della seconda l'intelletto d'amore» (Zolla 1994: 76). Dunque, il nesso tra archetipi, Tradizione ed esperienza metafisica è profondo e indissolubile e si esprime attraverso il recupero di una *philosophia perennis* che attinge indistintamente a diverse sapienze.

Alla radice dell'Occidente c'è una tradizione spirituale celata, concepita dai fondatori originari delle nostre scienze, ma poi travisata e scancellata con cura, sicché ben pochi ne conoscono oramai i nomi stessi, salvo i rarissimi che sappiano di avere in tasca la storia delle stelle e di poter andare in direzione del futuro soltanto guardando al passato. Partiamo perciò dagli uomini che furono gli antenati degli antenati. Il passato siamo noi e perfino il nostro domani è un passato che si ripete (Zolla 2002: 95-96).

Rifiutata la modernità come frammentazione, Zolla propone attraverso la riscoperta dell'archetipo una via di liberazione dalla tirannia del tempo lineare: la Tradizione non è un reperto archeologico, ma la perenne attualità del *Logos* che, attraverso l'archetipo, richiama l'uomo alla sua «essenza prima di nascere». Il linguaggio specialistico adottato non è un esercizio accademico fine a sé stesso, ma uno strumento per scardinare le «maschere» sociali, poiché «il compito del sapiente è quello di infrangere la crosta del tempo cronologico per far riemergere la figura archetipica che il soggetto ha dimenticato di essere».

La prospettiva zolliana sull'archetipo rifugge da qualsiasi tassonomia. Il concetto non si sostanzia in un oggetto classificatorio, ma come se si trattasse di una «potenza vivente si manifesta nel tempo attraverso forme sempre mutevoli». Pertanto, la natura dell'archetipo è intrinsecamente metafisica e sapienziale e ogni tentativo di enumerazione rigida sarebbe una limitazione dell'unità primordiale da cui discende. La distinzione operata da Zolla non è, dunque, quantitativa, bensì qualitativa e funzionale, volta cioè a identificare le diverse modalità attraverso le quali l'archetipo opera nel mondo. È questa la ragione per la quale egli articola la manifestazione archetipica, declinandola in diverse direttrici operative (Zolla 2020: 331-60).

In questo contesto, gli archetipi fungono da veicoli privilegiati. Attraverso essi la Verità unitaria, propria della sapienza tradizionale, si traduce nella manifestazione temporale, senza subire alcuna corruzione. La Tradizione si rivela il terreno fertile dentro la quale l'archetipo può operare come forza risanatrice, permettendo all'individuo di non smarrirsi nella molteplicità dei fenomeni.

Da questo punto di vista, la Tradizione agisce come il custode del linguaggio archetipico: sistema di segni che, se correttamente interpretato attraverso l'esperienza metafisica, consente di risalire all'Uno, alla *coincidentia oppositorum*. L'itinerario ricorda quello jaspersiano che conduce alla "cifra". La suggestione può diventare correlazione nel momento in cui in Zolla si legge che l'archetipo rappresenta una sorta di attributo dell'esperienza metafisica. Essa è punto di contatto in cui l'immaginario poetico e la contemplazione permettono alla psiche di unificarsi e di dissolvere la confusione delle immagini caotiche in una visione coerente dell'unità.

78 È il tema dell'aura, la cifra che rivela la coesione profonda tra il mondo interiore e il mondo esterno, trasformando la mera esistenza in una trama di significati trascendenti. «Le coincidenze – scrive Zolla – sono fatti legati fra loro da una certa significatività, ma senza un rapporto di causa ed effetto. Sono sincrone, ma anche esprimono un significato, sono quindi sincronistiche» (Zolla 1995a: 22). Di natura simbolica e numinosa, una sorta di irradiazione, le aure sono emanate da persone, luoghi o eventi, e appaiono direttamente correlate alla risonanza tra la realtà esterna e la struttura profonda, preesistente e interiore del soggetto. Esse, pertanto, non costituiscono un dato oggettivo osservabile. Sono, piuttosto, una manifestazione la cui percezione impone una mente meditativa o un'interiorità consuetudinaria al «segreto». La loro comparsa è determinata dal sovrapporsi di archetipi all'esperienza sensibile. In tal senso, l'aura è l'epifania di un incontro che, pur avvenendo nel presente, riconosce un'impronta già custodita nei sogni o nella memoria profonda, trasformando l'istante in un momento di «meraviglia pura» che sospende la linearità della cronologia.

Il richiamo all'aura è qui necessario, dal momento che nella prospettiva zolliana, essa è intrinsecamente legata all'ordine del rituale e del mito. Di fatto, è l'alimento essenziale della vita interiore, la quale, in assenza di tali incontri «geniali» o «demonici», rischia l'aridità e la dispersione in surrogati artificiosi (ivi: 12-19).

Porre in essere una simile esperienza comporta la «liberazione» o «l'uscita dal mondo». «L'inquinamento psichico si guarisce di colpo, facilmente – scrive Zolla – rinunciando all'eredità dell'Occidente, o meglio rifiutando di concedergli il primato» (Zolla 1995b: 101). E, a seguire:

La sudditanza al pensiero europeo. Tutta la storia che porta da Kant ad Hegel e si dirama quindi nelle tante scuole europee o americane si può rigettare in un esodo che mette in libero rapporto con le tradizioni dell'India, della Cina o del Giappone o anche con la tradizione universale dello sciamanesimo che già Herder aveva nitidamente individuata. C'erano alcune opere capitali che aprivano questa via, quella di Griaule in primo luogo. Opere che non dipendevano da quella trafilata criticista o idealista che aveva adagiato e falsificato il pensiero moderno e alterava col suo linguaggio artificioso il mondo moderno (Zolla 1995b, 79).

Le condizioni sono chiare. Liberarsi, «uscire dal mondo», comporta l'adesione all'inesprimibilità – almeno secondo il verbo razionale occidentale – e l'abbandono di una visione centrata esclusivamente su quel concetto di ragione. L'approdo è uno «stato di essere non profano e difficilmente descrivibile» (Zolla 1999b: 138). L'uscita dal linguaggio ordinario va nella direzione delle pratiche simboliche, dove l'*expertise* linguistica, meglio dire filologica, incontra le radici del senso: «si tratta di impadronirsi del nesso fra realtà e illusione, fra essere ed ente, fra punto inesteso e spazio-tempo, perché questo nesso coglie alla radice il mondo della nostra esperienza» (ivi: 136).

Solo se si esce dal mondo si può incontrare il sacro. Per Zolla rappresenta l'aspirazione massima dell'uomo al superamento della sua condizione di ente scisso; è la «gran promessa» della realtà intesa non come coacervo di frammenti, ma come una coralità dove ogni elemento, nel suo risplendere, testimonia l'unica matrice vivente.

La struttura ontologica proposta da Elémire Zolla lo disegna non come una categoria dogmatica o confinata all'interno di recinti ecclesiali, ma come una presenza immanente e indivisa che pervade il reale.

Per Zolla il sacro si manifesta attraverso l'esperienza di un'integrità originaria, definita come uno stato in cui le scissioni del soggetto – tra veglia e sonno, tra sé e il cosmo, tra elemento e fatto – vengono assorbite in una totalità indifferenziata. Ma v'è di più.

Tale condizione viene identificata con la «liberazione», intesa come lo sciogliersi da ogni determinazione parziale e da ogni condizionamento del mondo fenomenico. In questo senso, il sacro è lo spazio della possibilità pura, che si spalanca nel momento in cui l'io cessa di agire come centro di interessi, paure o bisogni, permettendo al destino di rivelarsi nella sua nudità.

La «santità», in tale prospettiva, non è una qualifica morale, bensì il suo perimetro, ovvero lo spazio entro il quale l'individuo accetta di trascorrere oltre la propria soggettività limitata per identificarsi con l'essere nella sua globalità. Il sacro richiede, pertanto, quell'atto di uscita dal mondo e un distacco dalle «tacite obbedienze» e dagli automatismi psichici che incurvano lo spazio e il tempo sull'uomo, per accedere a una visione in cui ogni entità – dall'animale al cristallo – vibra in una comunione di respirazione divina. Lo scritto che Zolla gli dedica – *Il sacro. Uscite dal mondo* – suggerisce che tale incontro possa attuarsi attraverso varchi – che siano essi miti, riti, danze o le nuove realtà virtuali – capaci di avere sulla realtà uno sguardo nuovo, per penetrare il cuore delle apparenze e scorgere la vacuità luminosa che le sottende.

Questa comprensione permette di interpretare il tempo non come una misura esterna, ma come uno stato della coscienza che può essere contratto o dilatato in base alla capacità di distacco dell'individuo. La liberazione dal tempo, dunque, non è un'evasione dalla realtà, ma il raggiungimento di una condizione in cui ogni frammento di esperienza ritrova il suo posto nell'unità cosmica, superando la follia del divenire che affligge l'uomo prigioniero della propria biografia. «Il sacro è la ferma dimora nell'eterno presente, dove l'illusione della durata si dissolve dinanzi all'evidenza dell'essere, che tutto comprende e in cui ogni opposizione si risolve», annota Zolla. È in questa dimensione sacrale che la «vita liberata» può darsi. Al suo interno si raggiunge la presa di coscienza della precarietà e insieme «si comprende nitidamente che cosa sia la condizione liberata che l'accetta». (Zolla 1992: 30). Il taglio netto con le utopie promet-

tenti della tecnica porta Zolla a rifugiarsi negli «angoli indicibili della persona», a rivolgersi alla sua porzione «tacita, ineffabile e non verbalizzabile» (ivi: 39). Emerge così la condanna netta di ogni possibile lettura materialistica dell'umano e della sua volgarizzazione. L'elitismo che sin dall'*Eclissi dell'intellettuale* lo aveva accompagnato non si è mai sopito. Ha preso, piuttosto, la strada del disincanto, trasformandosi negli anni in un colloquio con il futuro, di certo non vaticinato ma rigettato, a causa dell'azione corrosiva esercitata nei confronti della sacralità e della Tradizione (ivi: 60).

In questa direzione, la sfida lanciata da Zolla desidererebbe intercettare il nesso tra una grammatica universale della mente e la mutabilità delle culture locali. Gli archetipi non dovrebbero perciò essere visti come gabbie statiche, ma come dinamiche generative che solo un «intelletto d'amore» può concepire: uno strumento attraverso il quale l'essere umano traduce l'indicibile caos dell'esperienza in un linguaggio dotato di senso, del tutto differente da quello illuministico, ordinatore di scienza e produttore di tecnica. Così, il richiamo alla *Naturphilosophie* di Goethe e alla sua teoria degli "esemplari" è l'esempio per affermare l'irriducibilità della qualità alla quantità e dell'esperienza interiore alla rappresentazione, seppur complessa, del mondo (Zolla 1994: 65-76).

81

A questo punto una necessaria notazione a chiusura. Se si dovesse intercettare nel percorso di Zolla non un punto debole, ma una difficoltà, essa potrebbe darsi solo nel lettore che desidererebbe seguirlo, mettendo in pratica il suo percorso. Ciò, perché Zolla ha anticipato sia una comparativistica filosofica, sia letteraria, sia religiosa uscendo dal monolinguismo e radicalizzando la necessità di violare il tabù della superiorità della tradizione occidentale in fatto di paradigmi interpretativi. La discesa nelle «pieghe del pensiero», per dirla alla Jullien (2002), rifiutando la «civiltà del commento» (Zolla 2006: 43) è stata pressoché totale. Come integrale è stata la ricezione dell'indirizzo di Marcel Griaule nel considerare ogni frammento delle tradizioni locali non occidentali un veicolo dell'Essere e non una mera espressione esotica o folcloristica (Zolla 2008, 80-81). Il punto centrale, quasi limitativo della sua impostazione, rimane l'estrema soggettività della via, un sincretismo personalissimo per il quale non è possibile configurare né ricorsività, né eventuali prestiti a sostegno. Di fatto, il ritorno agli archetipi da

parte di Zolla rimaneva (e per certi versi è ancora tale) soltanto appello, annuncio, monito. Un genere di richiamo che può essere inteso soltanto da chi sia (anche per una piccola parte) disposto a ripercorrere genuinamente il suo complesso itinerario intellettuale. Senza questa disposizione non ci può essere comprensione; se non al prezzo dell'eguale moneta sonante di una qualche "separazione dal mondo".

Bibliografia

- Bamford, Christopher (ed.) (1994). *Homage to Pythagoras: Rediscovering Sacred Science*. Hudson N.Y.: Lindisfarne Books. 133-186.
- Critchlow, Keith (1999). *Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach*. Rochester: Inner Traditions.
- Durand, Gilbert (1972). *Le strutture antropologiche dell'immaginario* [1963]. Bari: Dedalo.
- Eco, Umberto (1964). *Apocalittici e integrati*, Milano: RCS Libri.
- (1995). *Interpretazione e sovrinterpretazione* [1992]. Milano: Bompiani.
- 82 — (2023 ed. dig.). *Opera aperta* [1962]. Milano: Bompiani.
- (1997). *Cinque scritti morali*. Milano: Bompiani.
- (2017). *Il fascismo eterno* [1997]. Milano: La nave di Teseo.
- Jullien, François (2002). *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia* [1998]. Torino: Einaudi.
- Marchianò, Grazia (2006). *Élémire Zolla. Il conoscitore di segreti*. Milano: Rizzoli.
- Meattini, Valerio (1988). "Considerazioni su Oriente e Occidente". *Civiltà delle macchine*, VI, (3): 101-109.
- Schuon, Frithjof (1970). *Logique et Transcendance*. Paris: Éditions Traditionnelles.
- Zolla, Elemire (1956). *Minuetto all'inferno*. Torino: Einaudi.
- (1959). *Eclissi dell'intellettuale*. Milano: Bompiani.
- (1961). *Cecilia o la disattenzione*. Milano: Garzanti.
- (1964). *Storia del fantasticare*. Milano: Bompiani.
- (1988). *Archetipi*. Venezia: Marsilio.
- (1992). *Uscite dal mondo*. Milano: Adelphi.
- (1994). *Lo stupore infantile*. Milano: Adelphi.
- (1995a). *Aure. I luoghi e i riti*. Venezia: Marsilio.
- (1995b). *Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente*. Venezia: Marsilio.

- (1996). *La nube del telaio. Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente*. Milano: Mondadori.
- (1997). *I mistici dell'Occidente*. Voll. I e II. Milano: Adelphi.
- (1999a). *Gli arcani del potere*. Milano: BUR.
- (1999b). *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*. Milano: Mondadori.
- (2002). *Discesa all'Ade e resurrezione*. Milano: Adelphi.
- (2006). *Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- (2008). *Le potenze dell'anima. Anatomia dell'uomo spirituale*. Milano: BUR.
- (2013). *Filosofia perenne e mente naturale*. Venezia: Marsilio.
- (2020). *Le meraviglie della natura*. Venezia: Marsilio.
- (2023 ed. dig.). *Che cos'è la tradizione*. Venezia: Marsilio.