

**CRISTINA SCARLAT**  
(coordonator)

**MIRCEA ELIADE**  
**ONCE AGAIN**

**LUMEN PUBLISHING HOUSE, IAȘI**  
2011

## Contents:

<b>Cristina SCARLAT</b> Cuvânt înainte. De ce un nou volum despre Mircea Eliade?.....	7
<b>Cristina SCARLAT</b> The Literary Text: A Radial Semiotic Construct. <i>Miss Christina</i> by Mircea Eliade.....	9
<b>Traian PENCIUC</b> <i>Torna, torna, fratre</i> . Looking for the European Background of Mircea Eliade's Concept of Theatre as Anamnesis .....	45
<b>Mac Linscott RICKETTS</b> A New Fragmentarium.....	61
<b>Mircea HANDOCA</b> Coloana nesfârșită.....	89
<b>Giovanni CASADIO</b> Mircea Eliade visto da Mircea Eliade .....	103
<b>Mihaela GLIGOR</b> "Eliade Changed My Life". About and Beyond Eliade's Correspondence .....	143
<b>Sabina FÎNARU</b> Restoring the Indian Palimpsest .....	159
<b>Marcello DE MARTINO</b> L'Idealismo magico di <i>Faptul magic</i> : alla ricerca di un manoscritto perduto .....	205
<b>Adrian BOLDIȘOR</b> A Controversy: Eliade and Altizer .....	247

Mircea Eliade Once Again

---

**Ionel BUȘE**

**La poétique du sacré et le sens de la technique ..... 281**

**Monica DOMNARI**

**Mircea Eliade. Initiation as a Paradoxical State ..... 295**

**Ana SANDULOVICIU**

**The Meanings of Time in Fantastic Literature - Mircea Eliade,  
Vasile Voiculescu, Mihail Sadoveanu ..... 325**

**Contributors ..... 335**

## L'Idealismo magico di *Faptul magic*: alla ricerca di un manoscritto perduto<sup>1</sup>

Marcello DE MARTINO,  
PhD in Linguistics, Lecturer in Italian at the Consulate of Italy in  
Lausanne (Switzerland)

### Abstract:

*In 1928, Mircea Eliade, while he was on board of Hakone Maru en route to Ceylon, prepared a study on the philosophy of magic, which remained unpublished. Finding this text became a sort of Queste du Graal by eliadologists, because it would represent an important proof of the influence that the peculiar philosophical thought of Evola – the so-called “magical Idealism” – had on the great Romanian historian of religions. Can we know the contents of this manuscript? Marcello De Martino, through a careful comparison between an Eliadian literary text and some Evolian philosophical works, believes that it is possible to identify in nuce the subject of this book: his hypothesis is that the message of The Magic Fact would not be lost with the manuscript, but the threads of a discourse on magical thinking that the young Eliade had just begun and which would have completed in the years after his stay in India can be recovered “under the veil of the strange verses” (Dante).*

### Keywords:

*Evola, Idealism, manuscript, India, Tantrism*

---

<sup>1</sup> Convegno Mircea Eliade. Dialogo delle religioni e modernità. Accademia di Romania di Roma, 7 marzo 2008.

In occasione del centenario della nascita di Mircea Eliade, avvenuta il 13 (anziché il 9) marzo 1907, lo storico della filosofia Franco Volpi accennò in un suo articolo apparso sul quotidiano “La Repubblica” del 12 marzo del 2007 a “un testo, *Il fatto magico*, andato perduto”, che Eliade aveva dedicato a Julius Evola, il famoso nonché controverso esoterista e filosofo romano.

Trovare questo testo col tempo è divenuto una sorta di *Queste du Graal* da parte degli eliadologi, inquantoché esso costituirebbe una testimonianza importante sull’influenza che ebbe il pensiero filosofico di Evola sul grande storico delle religioni romeno.

Invero la nostra attenzione verso questa giovanile opera eliadiana è dettata da motivazioni nient’affatto contingenti, che si inquadrano in una vasta e approfondita azione di ricerca per quelle eventuali fonti di matrice esoterica o, per meglio dire, relative al pensiero esoterico *vel* tradizionale, che ispirarono il pensiero eliadiano e concorsero a crearne la fisionomia nonché l’essenza. La presente relazione non è altro che una parte del mio studio dal titolo *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i “non detti”*, Settimo Sigillo, Roma 2008, pp. 262-299 il quale ha appunto per scopo lo sceverare dai testi eliadiani, sia di natura scientifica che di natura letteraria, ciò che si può ravvisare di inerente a queste specifiche tematiche che potremmo definire di “scienza di confine” o *border-line*, che sicuramente ebbero in Eliade un attento lettore data la loro contiguità con la dottrina d’elezione del Nostro, ossia la storia delle religioni.

Si è detto di Julius Evola: non starò qui ad enumerare le prove oggettive dei contatti tra questi ed Eliade, in quanto tali relazioni sono un dato di fatto palese, evidenziato da numerose lettere e testimonianze diaristiche. Do quindi per scontato il fatto che la relazione intellettuale tra Evola ed Eliade fosse significativa e, a mio avviso, profonda, sebbene altri, forse spinto da motivazioni politiche ispirate ad una vieta *politically correctness*, abbia tentato più volte, e tenti ancor oggi, di ridurre, sminuire e, in definitiva, mettere in ombra queste *liasons dangereuses* dello storico delle religioni romeno con l’ideologo (molto involontario) della destra extraparlamentare italiana, cui gravava anche un passato scabroso di antisemita (anche se “spirituale”).

Julius Evola: un personaggio importante, forse addirittura “archetipico” per Eliade, e che rappresentò molto precocemente un punto di riferimento personale per lo storico delle religioni romeno. Eliade lesse molti testi evoliani di cui fece positive se non entusiastiche recensioni su

riviste letterarie, come “Cuvîntul”: famosa è quella fatta per *Rivolta contro il mondo moderno* apparsa su “Vremea”, VIII, n. 382 del 31 marzo 1935, in cui si ravvisano anche delle tracce molto significative riguardo alle implicazioni di carattere dottrinale che ebbe l’opera evoliana sulla produzione scientifica di Eliade in determinati settori.

Infatti, alla fine di detta recensione, Eliade affermava di aver dedicato uno studio intero sul ‘pensiero magico’ di Evola:

“Quanto alla risonanza del suo pensiero in Romania, va ricordato che io ho pubblicato un lungo articolo sulla sua opera, fin dal 1927, mentre nel 1928 ho messo a punto uno studio sulla sua filosofia magica, rimasto allo stato di manoscritto”.<sup>2</sup>

Il “lungo articolo” di cui parla Eliade era quello pubblicato il 27 novembre 1927 su “Cuvîntul”, IV, n. 943, pp. 1-2, dal titolo *Ocultismul în cultura contemporană*<sup>3</sup> ed era un commento al saggio *Il valore dell’occultismo nella cultura contemporanea* di Evola che era uscito sul n. XXX di “Bylichnis” dell’11 novembre 1927 a pp. 250-269.<sup>4</sup> Quest’ultimo articolo dové impressionare molto il giovane Eliade, e, a nostro giudizio, è assai probabile che avesse segnato in via definitiva le sue personali idee sulla struttura del pensiero magico in senso generale, sia dal punto di vista delle proprie convinzioni personali sia in quello che sarebbe stato il suo atteggiamento scientifico riguardo a questa problematica. Eliade infatti concordava con quanto diceva Evola nell’articolo di “Bylichnis” rispetto alla prospettiva del mondo che presentava l’occultismo, ossia:

“Cotesto *radicalismo sperimentalistico* tuttavia è una semplice premessa, da cui non segue necessariamente la restrizione di ogni sapere possibile alla contingenza del balenare dei fenomeni e delle sensazioni nel «qui-ora»; ciò perché l’occultismo contesta – e qui sta la sua più seria istanza – che dire esperienza e dire esperienza sensibile sia tutt’uno, ed invece sostiene la *possibilità di più forme di esperienza*, di cui quella sensibile umana non sarebbe che una in particolare; forme corrispondenti ciascuna ad un determinato modo di percepire la realtà e suscettibili a convertirsi le une nelle altre ed a gerarchizzarsi sino ad una esperienza-limite, avente carattere di assolutezza e di universalità. In altre parole: gli occultisti

---

<sup>2</sup> Il testo è stato pubblicato in italiano in appendice a *Rivolta contro il mondo moderno* Roma 1969, 1998<sup>3</sup>, pp. 445-446 (il brano citato è a p. 446).

<sup>3</sup> Il testo di questo articolo ci è stato gentilmente procurato da Giovanni Monastra, che qui ringraziamo.

<sup>4</sup> Ripubblicato ne *I Saggi di Bilychnis*, Padova 1987, pp. 67-90.

sostengono la possibilità di una esperienza che pur essendo così diretta, concreta ed individuale quanto quella sensibile, colga invece gli elementi fuori da quella contingenza, accidentalità, particolarità che sono le leggi del sensibile stesso e che scienza e filosofia non trascendono se non a patto di trascendere anche tutto ciò che è sperimentare in un pensare, indurre, supporre, credere. Una esperienza diretta, individuale, vivente dell'«universale» – questo è il centro dell'attitudine occultistica rispetto al problema della conoscenza”.<sup>5</sup>

Eliade accettò *in toto* questa *Weltanschauung* ‘magica’, che si sarebbe ripresentata anche nell’ideologia filosofico-intellettuale che fece da sfondo alle sue novelle “indiane”, in cui tale visione viene enunciata da alcuni personaggi come Madame Zerlendi nel *Secretul doctorului Honigberger* o Swami Shivananda in *Nopti la Serampore*. Eliade approvò anche la distinzione che operava Evola circa la doppia possibilità che aveva l’iniziato di avvicinarsi all’esperienza del mondo soprasensibile. Per l’esoterista romano vi era un’attitudine “teosofico-contemplativa” o “intellettuale” grazie a cui l’esperienza iniziatica era colta nel suo *coté* “apollineo” o “estetico”: lo scopo dell’iniziazione era quello di raggiungere una perfetta armonia, una comunione dello spirito dell’individuo con lo spirito cosmico; l’altro atteggiamento era quello proprio della magia, definito da Evola “dionisiaco” e “dinamico”, ove sotto l’apparente e superficiale armonia l’iniziato avrebbe scorto una realtà di lotta e antitesi, un mondo popolato da forze libere, senza attributi.<sup>6</sup> Vi è qui quella contrapposizione tra la figura del mistico e quella del mago che si troverà negli studi di Eliade sullo yoga specialmente riguardo ai gradi di realizzazione del praticante (il superamento dello stadio di *siddha* e la “tentazione” dei poteri magici).<sup>7</sup>

Ma è soprattutto l’apologia che fece Evola della *Prisca Sapientia* posseduta dalle società primitive che dové colpire Eliade, posto che è la stessa che egli professò in termini invero meno lirici di quelli evoliani nel suo famoso articolo del 1937 *Folclorul ca instrument de cunoastere*:

“Chi è abbastanza forte per fissare con occhio puro, scevro dalle superstizioni del «progresso» e della «civilizzazione», ciò che fu la visione del mondo dei popoli primitivi (e già persino certe indagini sociologiche –

---

<sup>5</sup> *I Saggi di Bilychnis* cit., p. 70.

<sup>6</sup> *I Saggi di Bilychnis* cit., p. 80.

<sup>7</sup> Si veda *Techniques du Yoga*, Paris 1948 [trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Torino 1984, pp. 82-83].

Durkheim, Lévy-Brühl – ce ne danno la possibilità) non può non trovarvi un *senso di grande liberazione*. Un mondo che non sa di «divino» né di «umano», né di «superiore» né di «inferiore», né di «giusto» né di «ingiusto», in cui la natura non è ancora natura, né lo spirito spirito – e *nulla* la conoscenza, nulla i valori, nulla le «leggi» e i «bei sentimenti» – *tutto* invece allo stato libero, essenziale, allo stato di un puro *essere*, di una immanenza assoluta, spaventevole e beata ad un tempo!”<sup>8</sup>

Questo passo è l'inizio dell'ultimo capitolo, intitolato significativamente “Nostalgie”, del saggio di Evola: è verosimile credere che esso avesse rappresentato un'ulteriore spinta per il giovane Eliade a riscoprire le qualità intrinseche delle società primitive, i cui componenti presumibilmente avrebbero posseduto facoltà di conoscenza che l'uomo moderno avrebbe perduto. Così scriveva infatti il giovane studioso romeno nella propria recensione all'articolo dell'esoterista romano:

“Si avvicinano all'occultismo, scrive *Evola*, coloro che sono scontenti dell'esperienza positivista e religiosa. Mantenendo il metodo positivista, aspirano tutti a una spiritualità autentica e accentuata. La scienza occulta non significa, tuttavia, divagazioni teoriche ma *esperienza*. In realtà, osserva molto bene il pensatore italiano, l'occultismo si riduce a un *radicalismo sperimentalistico*: una pluralità di possibilità di esperienze (noto qui una prima corrispondenza con le cause dell'«itinerario spirituale»). Le esperienze sono individuali, effettive, concrete – perciò incomunicabili, fatto non precisato da Evola, però io intendo che tutte queste esperienze occulte convergono al medesimo scopo: la ricostruzione della coscienza del vero piano spirituale, il distacco di questa dalle cosiddette leggi della correlazione psicofisica (nei tempi passati annullate, per le menti chiaroveggenti, mediante alcuni risultati della metapsichica). Essa si evolve in una coscienza della possibilità di una conoscenza della realtà – perduta per atrofizzazione. Il termine «conoscenza» è improprio, tuttavia, per l'occultismo. È il *distacco* della realtà che può raggiungere la *modificazione*, la *trasformazione* di questa realtà. Funzionando come organismo, l'uomo modifica il mezzo, le forme della natura e l'intensità dell'energia che anima. L'occultismo può sistematizzare, concentrare e verificare i poteri di modificazione della coscienza della realtà circostante. Però ora scivoliamo dentro un *pragmatismo magico*. Evola non lo dice, ma la logica lo avvicina al pragmatismo dell'occultismo. (L'avvicinamento si è quasi attuato, ma

---

<sup>8</sup> *I Saggi di Bilychnis* cit., p. 89.

riguarda una critica incline al pragmatismo). In un paragrafo finale – *Nostalgie* – Evola evoca gli ammirevoli tempi primitivi, quando gli uomini non erano capaci di «rappresentazione», non conoscevano «il bene e il male» – ma soltanto le *forze* che sentivano sorgere dalla loro stessa vita e con cui comandavano la natura, la modificavano. Queste *forze* hanno fatto astinenza col tempo (in una degenerazione spiegabile con gli eccessi sessuali) nella conservazione di pochi maghi; oggettivizzate, lanciate dalla vita umana nel vuoto cosmico – esse raggiungono gli *spiriti*, poi gli *dèi*.<sup>9</sup>

Nella chiosa finale del brano il giovane Eliade ricordava perciò la possibilità che avevano gli uomini delle società primitive di modificare la realtà *mediante il distacco da essa*: quest'ultimo metodo è un chiaro riferimento alla pratica dello yoga e all'*enstasis* che essa comporta. Le ultime frasi indicano poi che il censore dello scritto evoliano intendesse l'operazione di trasformazione del dato reale come una facoltà attinente ormai a pochi "maghi" che comandavano le energie provenienti dalla loro stessa natura vitale, le quali si erano ormai atrofizzate nell'uomo moderno perché sprecate per via sessuale: anche in questo caso è evidente che Eliade si riferisse alle pratiche sessuali tantriche e ai poteri magici (*siddhi*).

Sembra abbastanza ovvio che fin dal 1927 Eliade avesse già maturato il proprio pensiero sulla magia successivamente esplicitato nell'articolo di dieci anni dopo in *Folclorul ca instrument de cunoaștere*: ma l'idea che fosse esistito un tempo ancestrale mitico in cui l'uomo aveva facoltà magiche eccezionali insite nel proprio Io individuale che col tempo avrebbe perso in una sorta di decadimento generazionale a causa di un'etica progressivamente negativa appare come una riedizione in parole diverse della dottrina *tradizionale* dei *Kalpā*, con il *Kali-Yuga* ossia l'era finale di abiezione e lassismo morale prodromica ad una palingenesi apocalittica, e dell'*Adam Kadmon* ovvero dell'Uomo Primigenio che poteva liberamente esprimere la propria essenza divina. Si potrebbe quindi concludere che già in quel periodo si fosse formata in Eliade una visione "tradizionale" dei poteri magici e della magia (o dell'occultismo) in forza della quale la ricerca dello stato primordiale semidivino si collegava con la valorizzazione delle società primitive in quanto ultime depositarie di una *Philosophia Perennis* non decaduta, e persa invece nelle società moderne: in questo senso si vedrà un maggior contatto di Eliade con Evola che con de

---

<sup>9</sup> *Ocultismul* cit., pp. 1-2.

Martino.<sup>10</sup> Pur tuttavia Eliade in *Ocultismul în cultura contemporană* rivolse oltre ad elogi anche delle critiche ad Evola, imputandogli di non essere un “uomo religioso” e di non riconoscere la peculiarità dell’esperienza mistica cristiana, ovvero “l’attualizzazione di Cristo tramite le emanazioni scaturite da una contemplazione attiva”: secondo Mac Linscott Ricketts Eliade qui scriveva dal punto di vista del “cristianesimo magico”, una prospettiva che lo studioso romeno avrebbe poi ripudiato riconoscendone l’intrinseca contraddittorietà concettuale.<sup>11</sup>

Dell’altro studio ricordato da Eliade nella recensione a *Rivolta contro il mondo moderno*, rimasto invece inedito, al momento nulla è dato sapere di certo circa il suo contenuto generale, almeno fino a quando non venga eventualmente recuperato. Sappiamo qualcosa di questo studio da ciò che ci dice in sintesi lo stesso Eliade nel *Mémoire Ier (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, ove il Nostro ne descrive la genesi avvenuta nel dicembre del 1928 quando egli era in viaggio per Ceylon:

“Ma dopo solo due numeri, «Logos» cessò di uscire. Mircea Vulcănescu e Sandru Tudor pensarono quindi che era nostro dovere riprendere quell’iniziativa editoriale, pubblicando una rivista in romeno, che doveva essere rivolta soprattutto alla gioventù. Il primo numero avrebbe dovuto uscire alla vigilia di Natale. A me venne assegnato il compito di presentare le strutture delle filosofie magiche e di far vedere in che misura la magia rappresentava una delle più grandi tentazioni dello spirito. Stalian Mateescu doveva dimostrare la non validità della filosofia magica, e Mircea Vulcănescu doveva presentare i caratteri specifici dell’esperienza religiosa cristiana. Non so se gli altri collaboratori rispettarono i tempi di consegna dei loro articoli. Io riuscii a terminare il mio all’inizio di dicembre, mentre mi trovavo a bordo della nave *Hakone Maru*, in rotta verso Ceylon. L’avevo intitolato *Il fatto magico*, e lo spedii a Mircea Vulcănescu, appena giunto a Colombo. Ma «Duh și slovă» non

---

<sup>10</sup> Per quanto riguarda i rapporti tra lo studioso romeno e l’antropologo italiano, si rimanda a Pietro Angelini, *Il rapporto tra Ernesto de Martino e Mircea Eliade*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Napoli 1997, pp. 212-223.

<sup>11</sup> In Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, voll. I-II, New York 1988, p. 300.

vide mai la luce, e quel testo, che non era privo di interesse, andò smarrito tra le carte di Mircea Vulcănescu e non l'ho più rintracciato".<sup>12</sup>

A dire il vero, Eliade ricordò questo episodio in un'altra occasione, ossia nel *Giornale*, annotandolo in un giorno di settembre del 1957 a Firenze.

“Un'altra volta mi ricordai che avevo conservato la brutta copia di un articolo intitolato *Il fatto magico*, scritto nel dicembre del 1928, sulla nave *Hakone Maru*, fra Porto Said e Colombo. Da Colombo lo avevo inviato a Mircea Vulcănescu per la rivista “Esprit et Lettre” che egli aveva intenzione di pubblicare insieme a Sandru Tudor e a Paul Sterian”.<sup>13</sup>

Eliade, grazie agli esercizi di memoria che stava attuando, si ricordò d'aver conservato la bozza de *Il fatto magico* (il cui titolo romeno probabilmente sarà stato *Faptul magic*) il quale era destinato per la suddetta rivista “Duh și slovă”, in francese “Esprit et Lettre”: quindi potrebbe esserci la possibilità che il testo possa ancora essere rinvenuto. Diversi indizi ci inducono a prendere in considerazione l'ipotesi che detto saggio fosse quello riferito ad Evola: *in primis*, nella recensione a *Rivolta contro il mondo moderno* Eliade affermava di aver trattato della filosofia magica dell'esoterista romano ma che tale studio era rimasto allo stadio di manoscritto, esattamente la sorte che aveva avuto *Faptul magic*; poi, il contenuto dell'articolo si proponeva di ravvisare una complessa struttura logica nelle filosofie magiche e di vedere nel fenomeno della magia un mezzo impiegato dall'uomo per creare un sistema metafisico e filosofico in sé completo (la cosiddetta ‘tentazione’ dell'uomo): si potrebbe pensare al volontarismo stirneriano e all'idealismo d'ispirazione hegeliana che improntarono quel testo fondamentale per la comprensione del pensiero ‘extrafilosofico’ (ovvero, a nostro avviso, magico-filosofico) di Evola qual era *Saggi sull'Idealismo magico* del 1925, ma probabilmente, come abbiamo già detto, le fonti evoliane per lo scritto perduto eliadiano potrebbero essere molteplici, come *L'Uomo come Potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* del 1926, *Teoria dell'Individuo assoluto* del 1927, e soprattutto la sintesi del sistema filosofico evoliano pubblicata con il titolo *L'individuo e il divenire nel mondo*, anch'essa del 1926.

---

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Mémoire Ier (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Paris 1980 [trad. it. *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1. 1907-1937*, Milano 1995, pp. 160-161].

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Fragments d'un journal I, 1945-1969*, Paris 1973 [trad. it. *Giornale*, Torino 1976, p. 187].

Eliade conosceva bene *Teoria dell'Individuo assoluto* che insieme a *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* del 1930 considerava “il libro più serio sull'Idealismo magico che sia stato scritto fino a questo momento”,<sup>14</sup> come ebbe ad affermare nella recensione a *Rivolta contro il mondo moderno* (1934) apparsa su “Vremea” del 31 marzo 1935, ma è molto probabile a nostro avviso che Eliade, in quanto attento lettore di Evola, sapesse di *Teoria dell'Individuo assoluto* anche precedentemente al 1928, anno della redazione di *Faptul magic*, e a maggior ragione prima degli anni 1930-1931, periodo in cui scrisse *Lumina ce se stinge...* Per quanto riguarda il saggio evoliano sul tantrismo *L'Uomo come Potenza*, Eliade non poteva essere all'oscuro della sua esistenza posto che Evola lo aveva citato in una nota in calce al saggio *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea* uscito su “Bylichnis” dell'11 novembre del 1927 di cui Eliade aveva fatto quella subita recensione dal titolo *Ocultismul în cultura contemporană* apparsa il 27 novembre 1927 su “Cuvîntul”, appena un paio di settimane dopo. Se però Eliade conosceva il testo de *L'Uomo come Potenza* prima del 1928, egli non poteva non sapere dei *Saggi sull'Idealismo magico* così come di *Teoria dell'Individuo assoluto*, inquantoché entrambe le opere venivano anch'esse citate in una nota del suddetto libro evoliano sul Tantra.<sup>15</sup> Comunque, è certo che nell'estate del 1930 Eliade ricevette in India le copie de *L'Uomo come Potenza*, di *Teoria dell'Individuo assoluto* e di *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (1930) che con l'esemplare di *Imperialismo Pagano* (1928) erano state spedite – probabilmente su richiesta dello stesso Eliade – proprio da Evola, come testimonia la lettera di questi datata 28 maggio 1930 che era in allegato al pacco con i libri. Rispetto a *L'individuo e il divenire del mondo*, il cui contenuto era quello di due conferenze tenute da Evola nel 1925 presso la sede romana della “Lega teosofica indipendente”,<sup>16</sup> non vi è al contrario alcun indizio che ci permetta di dedurre che Eliade potesse conoscere questo testo evoliano prima del 1928, né come libro pubblicato a sé nel 1926 o come articolo uscito il 5-6 dicembre del 1925 nel n. XIX della rivista “Ultra”, pp. 287-303.

---

<sup>14</sup> In *Rivolta contro il mondo moderno* cit., p. 445.

<sup>15</sup> Julius Evola, *L'Uomo come Potenza*, Roma 1925 [2011<sup>2</sup>, con introduzione di Marcello De Martino], p. 188, n.1.

<sup>16</sup> Si veda la nota bibliografica di Renato Del Ponte alle pp. 25-29 dell'edizione del 1990 de *L'individuo e il divenire del mondo* pubblicata da Arktos-Oggero editore di Carmagnola, a cui si fa riferimento per i passi da noi citati nel testo.

Tuttavia è in particolar modo quest'ultimo testo a presentare le maggiori congruenze con alcuni passi del romanzo del 1930 *Lumina ce se stinge...*, in cui, secondo quanto affermato dallo stesso Eliade,<sup>17</sup> erano state trasfuse le riflessioni fatte dallo studioso romeno in margine alla filosofia magico-idealistica di Evola. A ben vedere, un esame filologico ed ecdotico potrebbe difatti rendere ragione di questa testimonianza e riuscire a recuperare in parte il contenuto del testo eliadiano. Si opererà quindi un'induzione secondo lo schema logico:  $A \rightarrow X \rightarrow B$ , in cui l'estremo A rappresenta il testo eliadiano in *Lumina ce se stinge...*, l'altro estremo B è il testo evoliano da cui Eliade trasse ispirazione per *Faptul magic*, e infine X costituirebbe il contenuto di questo misterioso manoscritto: è ovvio che se si trovassero delle similarità formali e sostanziali tra A e B, ossia tra *Lumina ce se stinge...* e uno o più testi evoliani di quelli summenzionati, ciò sarebbe da ricondursi al *punctum medium* costituito da *Faptul magic*.

Nella summentovata novella eliadiana come sappiamo esiste un personaggio, Manuel, uno dei tre che aveva operato il rito tantrico nella biblioteca distrutta dal fuoco, il quale viene presentato al lettore come un cultore di magia, se non addirittura un praticante:

“Il solo testimone valido, Manuel, si rivelava sempre più misterioso. Si era trovata a casa sua ogni sorta di bizzarrie, amuleti grotteschi, tossine e singoli libri. Il procuratore aveva raccolto dagli scaffali qualche dozzina di trattati di occultismo, che, se non provavano nulla di preciso, erano almeno una prova in più dello squilibrio del detenuto. Essendo venuto a sapere di ciò, Manuel protestò divertito e aveva richiesto che si andasse a prendere, allo stesso modo, i libri di cucina che si riempivano di polvere per tutti i mobili del suo studio, i quali provavano che queste erano state le sue ultime letture, provavano che li leggeva e li annotava, mentre aveva comprato i libri di magia per snobismo, come per lo stesso motivo aveva comprato anche una dozzina di lussuose stampe in-quarto. Tuttavia, interrogato se poteva negare tutto ciò che aveva scritto nell'ultimo periodo in un'oscura rivista, Manuel rifiutò di discuterne in assenza di uno specialista, di un professore universitario di filosofia. *Era sempre stato un idealista e, perciò, la magia era implicata nel suo sistema* (corsivo nostro). Aveva argomenti per sostenere il proprio atteggiamento, ma era inutile esprimerli di fronte a gente incompetente. Se ciò che aveva testimoniato nel primo giorno non chiariva nulla al procuratore, non poteva dire di più se non a

---

<sup>17</sup> *Le promesse dell'equinozio* cit., p. 193, vedi p. 145.

degli specialisti! Diversamente, si sarebbe divertito della stupefazione del tribunale e, invece di argomentare, sarebbe stato tentato a giocare. D'altronde, il processo dell'incendio quanto quello dell'atto immorale non doveva immischiarsi con il processo del suo *idealismo magico* (corsivo nostro). Con piacere avrebbe potuto tenere una conferenza su questo soggetto, ma gli ripugnava la promiscuità delle idee, e avrebbe rifiutato di spremere una sola parola al processo".<sup>18</sup>

Come appare evidente in questo brano, il personaggio di Manuel si rivela un tipo dal fiero cipiglio, con un forte senso dell'Io, e per di più orgoglioso della propria ideologia, che egli considera non una semplice ottica occultistica ma un vero e proprio sistema filosofico: quest'ultimo è, definendo così chi ne era fautore, "il suo idealismo magico" (nel testo originale romeno: "*idealismul său magic*") di evoliana memoria sebbene, come è noto, la definizione sia stata coniata da Novalis. In base a ciò risulta che chi voglia accingersi a scoprire delle possibili ascendenze con il pensiero di Evola in *Lumina ce se stinge...* dovrà giocoforza incentrarsi sulla figura di Manuel in quanto essa è l'unica del romanzo ad essere caratterizzata da questa definizione così particolare: basterà perciò individuare quanto Eliade fece professare a questo personaggio per poter ravvisare quegli elementi che potrebbero costituire, *in nuce*, *Faptul magic*.

A nostro avviso, il punto della novella eliadiana in cui si potrebbe riconoscere con un certo grado di probabilità ciò che Eliade aveva espresso nel suddetto manoscritto inedito è il capitolo intitolato *Memoriile lui Manoil* [Le memorie di Manuel] dove questi proclama il proprio idealismo magico.

---

<sup>18</sup> Il brano citato è a p. 34 del testo pubblicato dall'Editura Humanitas di Bucaresti nel 2003, al quale si fa riferimento per tutti i passi di *Lumina ce se stinge...* menzionati in questa sede: la traduzione è nostra. Esiste una versione francese pubblicata per i tipi delle Éditions de l'Herne con il titolo *La lumière qui s'éteint* (1996) e realizzata da Alain Paruit, peraltro traduttore valente di Eliade, il quale però non ha dato il meglio di sé nel caso di questo romanzo eliadiano, incorrendo in molti errori e incomprensioni del testo. Per dare un esempio, non di poco conto per le sue conseguenze sul piano ermeneutico, nel testo succitato Paruit ha tradotto il sintagma nominale romeno "*idealismul său magic*" come "*son idéalisme empreint de magie*" (p. 39), da che si evince senza ombra di dubbio il fatto che il traduttore francese non abbia mai sentito parlare né di Evola né del suo idealismo magico. Avremo modo di rilevare altre inesattezze di costui durante la nostra trattazione: ciò verrà fatto anche perché non si creda che *solo* le versioni italiane delle opere letterarie di Eliade sono talvolta inadeguate.

“Io sono un esemplare curioso e, almeno in questo secolo, unico. Il mio segreto è terrificante: sono vuoto, sono completamente deserto; la mia vacuità è vasta e predestinata. È perché ho potuto sperimentare fatti che avrebbero piegato altri...Quel che ho scritto non è un diario, ma tutto ciò che ho scritto fin qui può essere considerato come pagine autobiografiche. È una conseguenza fatale della mia vacuità. Ho scritto sempre per dimostrare come ho ingannato gli altri su questa irrealità del mio essere, o per esprimere le diciotto sfumature (tante ne ho potute contare) del mio sentimento autoesibizionista. Sono un maestro del bluff e, aiutato dalla mia struttura, ho potuto creare anche una metafisica a partire da questo incomprensibile vuoto. La mia metafisica, una metafisica del nulla, non era affatto nuova. Mediante la dialettica dell'identità dei contrari mi son potuto avvicinare allo pseudo-Dionigi l'Areopagita, alle *Upaniṣad* e ai ben conosciuti teologi della mistica cristiana. È istruttivo sapere che, possedendo una base del tipo di quella mia, tutto mi è permesso, ogni porta mi è aperta. Se il Paradiso esistesse, me ne andrei in Paradiso. Non ho peccati: sono *inconsistente* (corsivo nostro), dove potrei portare i peccati? Non ho più neanche memoria. Mi ricordo degli avvenimenti della mia vita come mi ricordo delle pagine di un libro che ho letto. Io non *sento* che io sono qui. Non mi sento mai, né nel passato né nel presente. Questo è un raro privilegio: vivere senza la memoria della propria vita, vivere come un orologio, ogni secondo cresciuto dal vuoto e perduto nel vuoto, senza continuità organica, senza io”.<sup>19</sup>

In questo brano Manoil/Manuel afferma di essere vuoto, cioè di non avere un Io: egli ha anche fondato una metafisica del nulla la quale trova nello pseudo-Dionigi l'Areopagita, nelle *Upaniṣad* e nei teologi più famosi della mistica cristiana un precedente filosofico. Lo stadio di vuoto, il superamento dell'Io come oggetto o “fatto” deriva dall'annullamento ovvero dall'identità dei contrari: in questo senso l'Io è irreal e inconsistente perché è senza attributi, *nirguṇa*, secondo la terminologia filosofica indù. Solo eliminando la realtà come Altro-da-Sé si arriva ad avere l'essenza vera del proprio Io assoluto. È ciò che asseriva Evola ne *L'individuo e il divenire nel mondo*:

“In un primo momento si può dire che l'Io ancora non viva sé che come sogno: egli non è ancora né una autocoscienza, né un principio autonomo di azione...Il singolo ed il tutto qui...sono una sola e medesima

---

<sup>19</sup> *Lumina ce se stinge...* cit., pp. 223-224.

cosa, l'Io con il non-Io, lo spirito con la natura; e ciò appunto perché il singolo come propriamente tale non è ancora nato...A questo stadio, il cui principio è dunque una *spontaneità*, ne succede un secondo – o, per meglio dire, ne *può* succedere un secondo, giacché la via dello spirito è essenzialmente quella della libertà...Ora in questo secondo stadio, succedente all'“epoca della spontaneità”, l'Io volge verso una autonomia e una esistenza individuale – il che pertanto non avviene che in quanto l'originaria connessione con il tutto viene progressivamente spezzata, in quanto viene realizzato un graduale strapparsi dall'Universale...Dinnanzi all'Io sorge il non-Io, dinnanzi all'uomo la natura. E l'esperienza si disperde in una esteriorità e in una particolarità, i cui elementi stanno all'Io in un rapporto contingente: è l'oceano sterminato delle forme e degli esseri, della generazione e della corruzione, del divenire e del trasmutare: è la follia indomabile dei fenomeni, la *fluttuazione* (corsivo nostro) obliqua delle “cose che sono e che non sono”. A ciò l'individuo nel primo momento del suo nascere come tale si sveglia; egli si trova dunque trascinato in una vicenda incomprensibile, consumato momento per momento dal vario balenare dei fenomeni degli impulsi contraddittori in cui la sua sostanza dilacerandosi, egli soffre la morte dell'unità e della certezza di sé. E più l'Io procede nella sua individuale affermazione, più sorge energica contro di lui l'antitesi dell'“altro”, dell'irrazionale e del contingente. È quindi naturale che in un primo momento l'uomo, in cui ancora riecheggia la nostalgia e il senso dell'originario stato di unione, sia stato portato a considerare il mondo come un luogo di pena, spiegabile soltanto come conseguenza di una “caduta”...E si ha dunque modo di comprenderne il senso ed il “luogo” ideale degli atteggiamenti pessimistici ed ascetici propri all'Oriente upanishadico e buddhistico, alla prima cultura greca ed allo stesso cristianesimo primitivo. – Pertanto siccome il modo contingente e fenomenico di apparire del mondo non è che la necessaria conseguenza dell'assurgere dell'Io a principio autonomo, questa direzione ascetica ha il valore di un trarsi indietro, di un movimento regressivo, essa esprime in verità la *paura* e la contraddizione di una individualità ancora insufficiente alla propria affermazione. Ma poiché questa affermazione in ogni caso è avvenuta, il risultato non può essere la restaurazione dello stato originario, ma o la dissoluzione in nirvâna o nirguna-brahman – cioè in un principio indifferenziato che divora ogni realtà concreta – ovvero il dualismo eleatico e stoico, l'irrigidimento dell'uomo di contro al divenire dei fenomeni di cui si rifiuta di riconoscere

il *dover essere*, ma del cui *essere* pertanto non può fare a meno di subire la violenza”.<sup>20</sup>

In questo brano Evola sintetizza il proprio idealismo assoluto: ad uno stato primigenio e “spontaneo” di un Io indifferenziato sopravviene un’alterità dall’Io che diventa il non-Io a cui l’Io si oppone e che si oppone all’Io. È interessante notare come sia nel brano di *Lumina ce se stinge...* che in quello de *L’individuo e il divenire nel mondo* si faccia menzione alle *Upaniṣad* e al cristianesimo mistico-ascetico in riferimento alla coscienza dell’Io di trovarsi in uno stato di distacco dall’unità originaria, il che indurrebbe alla tensione verso una dissoluzione dell’Io-con-attributi (*saguṇa*) in un Io assoluto, “vuoto”, senza attributi (*nirguṇa*), che distrugge nella propria essenza l’Altro-da-Sé, la realtà concreta ovvero il non-Io.

Questo atteggiamento dell’Io che si redime dall’Alterità fa scandalo, è un “sacrilegio”, perché distrugge la realtà con il dominio dell’Io della Potenza, così come il giovane Eliade affermava in *Lumina ce se stinge...*, facendo esporre questo concetto a Manuel:

“Talvolta, volevo fare scandalo. Il rumore è il mio alimento, insieme al sacrilegio. Una volta, avevo pietà di me. La pietà è il primo grado della bassezza, e a questo istinto non sfugge neanche l’élite. Avendo pietà di me, detestavo e avvelenavo gli altri...Devo essere considerato proprio per ciò che sono: un esemplare naturale, non degenerato. Così sono sempre stato. Io non sono né immorale né vizioso, perché non sento e non comprendo né il vizio né la virtù. Sono in un certo senso al disopra di loro o, modestamente, accanto a loro. Se fossi immortale, sarei un dio. Sono calmo come loro, come gli dèi, cioè sono immenso, disponibile, freddo, vuoto. Non posso amare e non credo che esista un crimine che mi possa intimidire. Non sono mai stato timido, impaziente, entusiasta o *sufficiente* (corsivo nostro). Nessun istinto dell’umanità mi ha intaccato. E non mi rammarico di ciò. La mia vita, benché non mi abbia reso felice – perché sono nato senza la superstizione della felicità – è stata molto interessante. Ho potuto contemplarla con una calma reale. Non mi sono mai perduto perché non avevo di che perdere. Per questo alcuni mi hanno considerato del tutto eccezionale e al disopra della perdita di se stesso. Sempre la stessa storia dell’identità dei contrari. Ma non mi dispiace di essere così e non credo che la condizione estrema opposta sia superiore”.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *L’individuo e il divenire nel mondo* cit., pp. 33-36.

<sup>21</sup> *Lumina ce se stinge...*, cit., p. 224.

La visione metafisica si unisce a quella etica: l'Io per diventare assoluto deve opporsi all'azione contrastante dell'Altro o, come dice Manuel, deve avere pietà di se stesso e di conseguenza odiare e uccidere l'Altro.

A nostro avviso è particolarmente importante in questo brano l'aggettivo "sufficiente" (in romeno *suficient*), il quale presenta un particolare campo semantico: esso può venire inteso per estensione metaforica a guisa di "altezzoso, vanitoso", che è probabilmente il vero significato da dare al termine in questo contesto, ma sembra come se Eliade avesse qui voluto giocare – in senso wittengsteiniano – con l'evidente polisemia di questo significante. Infatti, l'Io di Manuel non è "sufficiente" sia secondo la prospettiva ontologica che secondo quella etica, in quanto esso non è ancora autosufficiente rispetto all'Altro-da-Sé, cioè il non-Io, quindi non è libero perché non impone la propria volontà moralizzatrice, indice etico della Potenza dell'individuo: questo concetto dell'Io assoluto come *autàrkes* è tipico dell'Idealismo magico di Evola, come questi infatti andò dicendo in più luoghi dei propri scritti filosofici. Si veda ciò che l'esoterista romano dichiarava ne *L'individuo e il divenire del mondo*, la sua sintesi del 1926:

*“Dire che io, come Io, cioè come principio sufficiente (tondo nostro) e libero, non posso riconoscermi come causa incondizionata delle rappresentazioni, non vuole affatto dire che queste rappresentazioni siano causate da “altro” e abbiano per substrato delle cose reali o esistenti in sé stesse, ma vuole semplicemente dire che io sono insufficiente (tondo nostro) ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità, che una tale parte non è ancora MORALIZZATA, che l'Io come libertà in essa soffre una PRIVAZIONE. Tutto ciò su cui non posso, tutto ciò che resiste alla mia volontà, non è che una mia privazione di questa volontà stessa, qualcosa di negativo, non un essere, ma un non-essere. Perciò il realista va respinto pour un fin de non recevoir: egli nel suo riferirsi ad un “altro” – Dio, noumeno, sostanza, ecc. – fa del non-essere un essere, chiama reale ciò che essendo solamente una privazione ed un vuoto nel corpo immoltiplicabile della mia attività, si dovrebbe invece, secondo giustizia, dire irrealè”.*<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., p. 48.

L'Io quindi, per Evola, è insufficiente a se stesso perché l'Altro-da-Sé, il non-essere lo limita, costringe la sua libertà: questa è la visione del realismo, laddove l'idealismo induce l'Io a imporre la propria volontà e a "moralizzare" la parte dell'Io rappresentata dal non-Io o Altro, cioè la realtà in generale. L'Idealismo magico è veramente per Evola un Io di Potenza che impone le proprie regole etiche: questo passaggio venne ben spiegato da Gino Ferretti nella sua recensione ai *Saggi sull'Idealismo magico* di Evola, apparsa sulla rivista "L'Idealismo Realistico", anno V, fasc. I (1° gennaio 1928), pp. 38-46 e fasc. 2 (1° febbraio 1928), pp. 44-48 dal titolo *L'idealismo magico*, in cui si possono trovare dei ragionamenti forse analoghi a quelli che portarono Eliade a dare al proprio studio sulla filosofia idealistica evoliana il titolo de "Il fatto magico", ossia *Faptul magic*. Diceva infatti Ferretti:

"[L]o stesso Evola...rileva che la «persuasione» sognata dal Michelstaedter non potrebbe attuarsi se non per l'incentrarsi dell'Io in un *trapasso*, nell'intervallo di un A come esistenza che muore in una nuova produzione = B. Solo in quell'attimo, egli dice, l'individuale può vivere l'incondizionato. Ma il B o è anch'esso qualcosa di già dato, almeno come idea di esso, o sorge come pura contingenza, assolutamente dal nulla. Nel primo caso non c'è creazione assoluta, nel secondo non vi è creazione consapevole; e il creato deve riapparire come un «fatto» irrisolto e irresolubile (corsivo nostro). L'Io, culmine dello sviluppo magico dell'Evola, una volta consumato il mondo che c'è, ne ricostruirebbe uno analogo – con lo stesso rinascite limite, con la stessa «insufficienza»: con la stessa magia passiva del dato, della rappresentazione, di contro alla magia attiva della riflessione, della volontà".<sup>23</sup>

Per Ferretti, quindi, come presumibilmente per Eliade, il mondo è un "fatto" creato magicamente dall'Io per eliminare la propria "insufficienza", mondo che però si ripropone sempre come ostacolo da superare, e costituisce un problema irrisolto dell'essere. Se si considerano le parole di Manuel in *Lumina ce se stinge...*, le quali corrispondono nella sostanza a quelle di Evola e del suo acuto recensore Ferretti, vien fatto di pensare che a un dipresso esse abbiano costituito il nucleo concettuale

---

<sup>23</sup> Ristampato in Julius Evola, *L'Idealismo Realistico (1924-1928)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 1997, pp. 158-159. Per contro, si ricorderà la critica assai negativa di Ugo Spirito alla filosofia evoliana, esplicitata nel capitolo "L'idealismo magico" de *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930, si veda a pp. 192 e 204-205.

delle considerazioni che Eliade dovè esporre nel proprio manoscritto *Faptul magic* circa l'Idealismo magico.

Infatti per Manuel l'Io assoluto non è immorale né cattivo, non ha né vizi né virtù perché supera la moralità e diventa come gli dèi, individualità vuote e fredde, al di là delle passioni e della stessa morale comune. È grazie all'identità dei contrari che si raggiunge questa calma totale: non c'è più un Io "reale" che si possa perdere, ma solo un Io assoluto. Ed anche questa visione etica derivante da quella ontologica si ritrova ne *L'individuo e il divenire del mondo* di Evola:

“È invece interessante accennare al rapporto fra ontologia ed etica. Reale, si è detto, significa perfettamente voluto. Irreale significherà dunque privazione della volontà, volontà imperfetta e insufficiente – e questo è il male, così come, d'altra parte, è l'errore. *Male ed errore sono una sola e medesima cosa nel senso che fondamento comune ad entrambi è l'impotenza*. Sono in verità di un fondamentale valore quelle dottrine, attualmente quasi dimenticate, che riponevano il male nella *materia*, intendendo in questa quel residuo di necessità che resiste all'idea – cioè alla libertà – e la limita. La materia – l'“altro” platonico – è effettivamente il segno dell'imperfezione dell'atto e, in quanto esistente, si connette a quell'elementare “ingiustizia” di cui Anassimandro, Parmenide ed Empedocle parlano – ed è, essenzialmente, il male. Non vi è altro male fuor che la necessità, di cui la materia, la brutta esistenza è la testimonianza; e finché *l'Io non potrà fare a meno di avere l'esperienza della materia – di questo “altro” di contro ed oltre lui* – (corsivo nostro) egli sarà imperfetto: *cattivo, impuro, irrazionale*. Così il problema etico ed il problema metafisico coincidono: della realtà, come del bene, del certo e del vero, la misura è la perfezione dell'attualità o potenza...Bene o virtù è la potenza, *male l'impotenza* (corsivo nostro). Non vi è altro male fuor che l'insufficienza e la debolezza, altro bene fuor che la volontà incondizionatamente sufficiente a sé stessa, epperò libera di essere e di fare ciò che vuole. Il resto è sciocchezza e lo si può lasciare alle donne, ai *mistici* (corsivo nostro) ed ai poeti”.<sup>24</sup>

Evola ci fa comprendere appieno ciò che in modo criptico voleva intendere Manuel nel brano precedentemente succitato: è la condizione dell'Alterità a rendere l'Io imperfetto, quindi cattivo, perché l'Altro è il male in quanto limita la potenza dell'Io. Superando l'Altro come agente

---

<sup>24</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 62-63.

limitativo dell'Io, quest'ultimo supera la propria debolezza o impotenza, affermandosi come assoluto, l'Io della Potenza e vero Bene. Eliade faceva precisare a Manuel questa relazione tra ontologia ed etica in un altro luogo delle memorie di questo personaggio in *Lumina ce se stinge...*, dove questi insiste sulla necessità del sacrilegio come strumento adatto a rompere le costrizioni apportate dall'Alterità all'Io:

“Una liberazione mediante il sacrilegio, questo fanno gli dèi dall'inizio del tempo. Gli dèi che non sono né simboli, né reminiscenze barbare, né sogni, né statue ma corpi fatti di energia, magnetici, chiari, accecanti. Per scoprire gli dèi, bisogna sbarazzarsi del misticismo, della morale cristiana, delle mistificazioni metafisiche, teosofiche o eteromani. Vedere il mondo così com'è: un vuoto immenso e unitario, solitudine di ghiaccio, di selce. Una popolazione di forze e di enigmi muti che non ti aiuteranno. Sei solo. Abbi il coraggio di *sentire* che sei *solo* (corsivo nostro), che i compagni sono stati *illusioni* (corsivo nostro), la comunione con gli altri una proiezione oggettivizzata della tua propria *debolezza*. *Non-alterità*. *Solo in un oceano di sogni* (corsivo nostro). Questo è il primo segno degli dèi. Presto li vedrai. *Sciàmano attorno a me, luci, lampi, lucerne* (corsivo nostro). Ciascuno per sé. Noi tutti, per ciascuno di loro, siamo ombre. *Ed essi tutti, per me, sono forme, illusioni. Un sistema chiuso, zero. Milioni di nulla, ciascuno di loro essendo un cosmo autolimitato, in cui nessuno potrà entrare, mai* (corsivo nostro). È confortante questa visione della paganità, barre di argento vivo e freddo, dopo il blando terrore del cristianesimo. Ma bisogna essere pagani assolutamente, assurdamente pagani. Cioè un dio: libero, sacro, partecipe della giustizia della lapidazione. Il *sacrilegio* (corsivo nostro) – gioco degli dèi. Gioco, danza, tecnica – nient'altro. Il gioco, il più sicuro strumento di liberazione, privilegio divino. Tuttavia, gli dèi non si liberano abbandonando ma possedendo, creando: la danza di Śiva. L'universo creato dai suoi passi, dall'arco delle gambe che crea lo spazio, dalla ghirlanda delle sue braccia che crea il ritmo, il tempo. Che semplicità, Che semplicità!...Ma bisogna essere enormi, illimitati, uno e medesimo, sempre tu stesso, senza *fluttuazioni* (corsivo nostro), senza esitazioni, senza ammonimenti – vacuità, *non-ens*,<sup>25</sup> al di là delle categorie. Io, io”.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> A p. 260 della versione francese approntata da Alain Paruit per l'Éditions de l'Herne del 1996 appare al posto del latino “*non-ens*” del testo romeno il francese “*non-sens*”, che – a voler essere comprensivi – risulta essere quantomeno qualcosa di simile a una *lectio facilior*!

<sup>26</sup> *Lumina ce se stinge...* cit., pp. 230-231.

In questo brano vi si ritrovano addirittura gli stessi termini utilizzati da Evola, come la “debolezza” dell’Io, la mancanza di “fluttuazioni” del proprio Sé, i quali fanno pensare ad un stretta dipendenza del testo di *Lumina ce se stinge...*, e quindi di *Faptul magic*, dal testo evoliano de *L’individuo e il divenire del mondo*, o da altri testi di Evola quali *Teoria dell’Individuo assoluto*, *L’Uomo come Potenza* e *Saggi sull’Idealismo magico*. È soprattutto la parte che si riferisce agli dèi intesi come esempi di Alterità i quali non sarebbero che forme ovvero illusioni per l’Io dell’individuo assoluto ad essere quella che mostra una sorprendente corrispondenza formale e, per dir così, “ lirica ” con il testo evoliano de *L’individuo e il divenire del mondo*:

“Ed allora l’oscurità gradatamente si illumina, allora dall’abisso della necessità sorge il fiore *terribile* dell’Individuo assoluto. Egli si erge lentissimamente nel cielo senza stelle, traendosi dalla *vampa* (corsivo nostro) di ciò che egli divora nella sua potenza. Le cose e gli esseri *muoiono* nell’*intensità vertiginosa* (corsivo nostro) di lui che, gradatamente, irresistibilmente, *diviene* – che, *spaventevole* nella sua purità, è “Signore del Sì e del No” e Dominatore dei “tre mondi”. E in lui, ente di possesso, ente che “*arde e fiammeggia*” (corsivo nostro), il processo dell’universo avrà con il suo atto, la sua consumazione o perfezione finale”.<sup>27</sup>

Ci sembra palese la similarità tra l’immagine evoliana dell’Io assoluto, signore divino e dominatore del trimundio che in una vertigine intensa “arde e fiammeggia”, e la visione eliadiana del dio che è una luce, un lampo, una fiaccola che turbinata attorno all’Io. Ma questi dèi per Manuel-Eliade non sono altro che forme, illusioni, un’infinità di non-Io inconoscibili per l’individuo assoluto, così come più esplicitamente affermava Evola:

“Ora che un tale Io sia qualcosa di *immoltiplicabile*, qualcosa che è “solo e senza secondo”, è troppo evidente. Parlare di *altri* Io da *questo* livello è infatti contraddizione in termini. Gli altri Io, in quanto sono “altri”, non sono “Io”, bensì dei particolari contenuti presenti nella *mia* esperienza – dunque degli oggetti, dei “conosciuti”, al più il *concetto* di un conoscente e di un soggetto, non il soggetto, non il conoscente quale è in sé stesso (cioè: come autoesperienza), ché, come tale, esso è unico e incomunicabile. *Fenomeni particolari in questo grande fenomeno, che è il mondo a cui, come individuo, mi sveglio, gli “altri Io” ne partecipano la contingenza, sono*

---

<sup>27</sup> *L’individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 68-69.

*qualcosa il cui principio mi sfugge, di cui non ho alcuna reale certezza* (corsivo nostro) (forse che anche i sogni non mi presentano la parvenza di altri esseri simili a me? E non potrebbe essere la cosiddetta esperienza reale un sogno più potente e costante impresso in me, come lo suppose la scepsti cartesiana, da un qualche spirito?), che cadono fuori da quel centro che, solo, può costituirmi una terra ferma nel gran mare dell'essere".<sup>28</sup>

Per Evola quindi gli "altri Io" sono oggetti conosciuti come tali, dati dell'esperienza, che in realtà si rivelano essere dei concetti dell'Io: essi sono perciò fenomeni particolari la cui essenza come individualità sfugge all'Io. È chiaro come in questo caso Evola riecheggi la "*Ding an sich*" ovvero la "cosa in sé" di kantiana memoria.

Ma, al di là delle somiglianze formali, in realtà crediamo che la maggiore aderenza sia da ravvisarsi nel pensiero di fondo che permea tutto lo scritto eliadiano, che sembra straordinariamente simile a quello che si evince dalla lettura del testo di Evola che portiamo a termine di confronto ossia, ricordiamo, *L'individuo e il divenire del mondo*: in questo si reperiscono, esplicitati con uno stile filosofico complesso ma intelligibile i medesimi concetti che Manuel, ovvero Eliade, affida alla pagina svolgendoli mediante un *ductus* letterario. Manuel-Eliade afferma ancora una volta la necessità della "solitudine" dell'Io come grado precedente all'affermazione dell'Io assoluto, e che questa solitudine è immersa in un mondo di sogni, ovvero di illusioni: potremmo ravvisare i medesimi concetti in Evola, espressi quasi con le medesime parole. Diceva infatti Evola:

"Se...l'individuo cerca ancora un punto fermo, egli soltanto nel suo "Io" può trovarlo. – Il mondo è una rappresentazione, sta bene: ma si può forse parlare di rappresentazione, senza nello stesso punto presupporre l'esistenza di un "rappresentante", di un soggetto cioè che la rappresenti? *Il mondo è un sogno* (corsivo nostro): ma ogni sogno non implica forse un sognatore? Si può chiamare falso, illusorio, non esistente l'insieme dell'esperienza – ma colui che sperimenta e afferma cotesta falsità, *illusione* (corsivo nostro), non esistenza non può essere, lui, falso, illusorio, non esistente. Di là dall'obliquità e dalla *fluttuazione* (corsivo nostro) delle "cose che sono e non sono" vi è dunque una sola certezza: l'Io. Soltanto qui l'individuo, con un possesso, ha una realtà assoluta ed in sé stessa evidente. Di tutto il resto – dell'*oceano* (corsivo nostro) sterminato dei

---

<sup>28</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., p. 42.

nomi, delle forme e degli esseri – non vi è reale certezza: parvenza, contingenza, violenza di un bruto, irrazionale “esser là”, tali ne sono i principi. “*Io solo sono – il resto è mia rappresentazione*” – in ciò si può dunque intendere la conclusione del secondo stadio. Prima di passar oltre, occorre rilevare la *necessità* che questo momento critico della storia ideale dell'individuo sia portato e vissuto sino a fondo. Non prima che egli abbia di tutto dubitato e tutto negato, non prima che egli abbia fatto intorno a sé il deserto, non prima che di ogni realtà abbia sofferta l'irrealtà, di ogni evidenza la precarietà, di ogni luce l'oscurità; non prima che egli abbia distrutto ogni appoggio e ogni rifugio ed abbia realizzato il punto della “*grande solitudine*” (corsivo nostro) – non prima di ciò l'individuo può chiamarsi veramente tale, non prima di ciò egli è un essere autonomo e autocosciente. È questo atto negativo, questo assoluto *strapparsi da quanto prima gli dava consistenza* (corsivo nostro) – che ora lo fa *essere*. Così come secondo l'energico detto dello Stirner, l'Io non è tutto, ma ciò che distrugge tutto, per questa assoluta negatività albeggia nell'uomo quel *principio tragico* che – come fu distintamente visto dal buddhismo – lo fa superiore all'insieme della natura ed allo stesso regno degli “dei”<sup>29</sup>.

Sembra che Evola chiosi le oscure parole piene di arcane allusioni di Manuel: il vuoto (“la grande solitudine”) creato eliminando ogni realtà apparente (“Il mondo è un sogno”) provoca la realizzazione dell'individuo assoluto, l'Io *nirguṇa*, lo *jīvan mukta*, il Buddha, ossia il risvegliato che solleva il velo di *Māyā*, l'illusione della realtà. L'Io diventa assoluto come l'Unico stirneriano, ed è così potente dopo aver distrutto la propria apparente consistenza, cioè il non-Io, che esso diventa superiore agli stessi dèi. Nel brano di Manuel si evidenzia un'apologia della mentalità pagana e contemporaneamente una foga anticristiana: è certamente inevitabile pensare a *Imperialismo pagano* di Evola del 1928, ma anche ne *L'individuo e il divenire nel mondo* si hanno evidenze di tale spirito paganeggiante correlato all'idealismo. Si veda il seguente brano, sempre di quest'ultimo testo:

“Ora che cosa l'iniziativa può avere a che fare con un simile ordine di valori? Cioè: con il cristianesimo? Giacché nel cristianesimo (in quanto si definisca nei dogmi della provvidenza, della trascendenza teistica e della grazia) si ha veramente la religione-tipo, il punto in cui la coscienza religiosa in generale ha definito a fondo sé stessa. Noi pensiamo che la risposta non saprebbe essere che negativa, ossia: fra la sapienza dei misteri

---

<sup>29</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., p. 40.

– di Buddha, di Dioniso, di Mithra, di Ermete – e la religione cristiana non vi è *nulla* di comune, le due direzioni sono incomunicabili, perpendicolari, tali da dire *sì* all’una implica senz’altro dire *no* alla seconda. È che al fondo dell’iniziatica ci sembra di avere scoperto un *assoluto positivismo*, onde...[]a realtà viene fissata in viso, senza veli, nella sua natura tragica, irrazionale, aprovvidenziale”.<sup>30</sup>

La scienza iniziatica per Evola è quindi moralmente contrapposta al cristianesimo, perché spinge l’individuo ad elevarsi dalle contingenze della realtà riconoscendone la tragicità, e a far sì che l’Io si imponga come divinità: è questa la funzione dei misteri di Dioniso, secondo Evola. D’altronde lo stesso esoterista romano, in un altro luogo del suo saggio, evidenziava questa necessità che deve avere l’Io per affermare la propria essenza, cioè di essere un Io assoluto, di farsi Dio, così come affermava Manuel-Eliade nel brano precedentemente summenzionato:

“Nella distanza fra me e gli altri – nel fatto che non posso dire a tutta la mia esperienza: “IO”, ma soffra invece la violenza di una separazione e di una opposizione – abbiamo detto che non si esprime altro che il carattere di imperfezione e di privazione inerente *naturalmente* a ciò che è in potenza. Di là da questo “in potenza”, l’individuo deve (o, per meglio dire: *può*) affermare l’atto – ed allora – in virtù di questo atto e *in* questo atto – esisterà il soggetto dei soggetti, la monade delle monadi – Dio: *non prima. Dio non esiste, occorre che l’individuo lo crei, facendosi divino*”.<sup>31</sup>

Farsi divinità pagana è per Manuel il risultato dell’eliminazione dell’opporci all’Altro, e il sacrilegio ossia l’atto o il rito che rompe una norma sacra è il mezzo per distruggere la realtà che imprigiona l’Io: il sacrilegio è il mezzo degli dèi per essere tali, cioè liberi senza legge costrittiva (etica e/o ontologica), quindi il sacrilegio è anche lo strumento dell’Io individuale per evadere dalle catene della realtà e farsi dio. Il pensiero di Evola a proposito è simillimo a quello espresso da Eliade per bocca di Manuel in *Lumina ce se stinge...*, come si vede in quest’altro brano evoliano:

“Come non vedere allora nella *crudeltà* e nel male la più alta disciplina? Di nuovo troviamo detto ad alta voce in Nietzsche ciò che per millenni non fu udito che da bocca a orecchio nei circoli più chiusi delle più chiuse iniziazioni: Dioniso si rivela nei momenti di crisi e di crollo

---

<sup>30</sup> *L’individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 73-74.

<sup>31</sup> *L’individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 66-67.

delle leggi, nei momenti di *colpa*: è allora che avviene l'estasi, è allora che il velo apollineo si squarcia e, messo di faccia alla forza primordiale, l'uomo giuoca la partita della sua eterna perdizione o del suo farsi superiore a vita e morte. In connessione a ciò non si tema dunque di chiamare il delitto...l'atto per eccellenza. Il *misfatto*, l'infrazione dell'ordine è una necessità per chi anela alla potenza titanica. Ciò, certamente, non in funzione dell'essere soccombente, il quale in sé stesso, come una povera cosa del mondo esteriore, non rappresenta nulla, sibbene in quanto si senta che un tale essere è *me stesso* epperò l'atto venga vissuto come *crudeltà di me su me*, come infrangimento della mia legge interiore fondamentale. Quando l'uomo volle divenire Dio – dice Novalis – egli *peccò*. Ma l'atto si può continuare a chiamar peccaminoso in quanto è un atto di cui si ha paura, che non si sente di potere assumere assolutamente, onde si venga meno ad esso che inconsciamente giudichiamo come qualcosa di *troppo forte* per noi: ma una colpa attiva, positiva, *voluta*, una colpa che “tiene fermo”, non è più da uomini, è da dei. Qui si rivela il senso occulto del rito sacrificale. Si pensi a che apice dovette mai lampeggiare nel sacrificatore, per il quale la vittima era non solo sé, ma la stessa Divinità, eppure il suo atto terribile, *sacrilego* (corsivo nostro) doveva abatterla affinché, superiore alla maledizione e alla catastrofe, in lui – e nella comunità che in lui magicamente convergeva – e si liberasse e passasse l'assoluto! E così anche il suicidio...può incorporare questo valore di *auto-crudeltà metafisica*, e, con esso, tutto ciò che è corruzione consapevole e ragionata”.<sup>32</sup>

Come si può notare, il nucleo concettuale di questo brano corrisponde quasi *verbatim* a quello preso da *Lumina ce se stinge...*: anche l'ultima parte, quella relativa al suicidio sembra attagliarsi al personaggio di *Lumina ce se stinge...*, inquantoché nel romanzo alla fine Manuel si suicida. Si noterà come vi siano però alcune differenze: mentre per Evola Dioniso è il dio che rompe il velo apollineo dell'apparenza e porta l'Io all'assolutezza (il dio dell'estasi), Eliade preferisce sottolineare l'atto creativo dell'Io assoluto mediante la danza di Śiva (*Naṭarāja*). D'altronde, si potrebbe anche osservare che le due divinità non siano così tanto differenti, in quanto entrambe sono dèi della trascendenza, come ebbe a dimostrare Alain Daniélou in un suo saggio del 1979 dedicato a tale argomento, *Shiva et Dionysos*. Dopo aver esaminato quest'ultimo passo da *L'individuo e il*

---

<sup>32</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 90-93.

*divenire del mondo* di Evola, riusciamo anche a capire il motivo per cui Manuel volesse fare il rituale tantrico nella biblioteca: questo era un atto sacrilego volto a trasformare lui in divinità mediante l'identità degli opposti (cioè l'annullamento dell'Altro come opposto all'Io), identità attuata tramite l'unione sessuale degli astanti, il professor Weinrich e la sua assistente Melania. Essi erano solo gli strumenti che Manuel utilizzava per realizzare il proprio fine, cioè la divinizzazione del proprio Io, ma costoro non erano adatti a conseguire lo stesso risultato a cui egli ambiva: questi infatti mostravano caratteristiche che rendevano il loro Io impotente a raggiungere l'impresa titanica, ossia la realizzazione dell'Io assoluto e della Potenza. Si veda come Manuel descrive i suoi due sodali nelle proprie memorie:

“Di fatto, Cesare è il solo a *sapere* il significato della mia azione. Gli altri due sono stati degli strumenti. Weinrich, un povero professore con le orecchie aperte ad ogni mistero (il quale ha appreso ora la Rivelazione!), e poi Melania, una ragazza frigida, una molecola glaciale e indifferente, perfetta. Dopo, questi due hanno dimenticato tutto e si sono immersi nella loro disgrazia. Il sentimento e *il fatto* (corsivo nostro) li hanno inghiottiti. Non avevano né la preparazione, né la forza necessaria di innalzarsi al di sopra di sé mediante se stessi. L'onda si è infranta, magnifica e terrificante. L'occasione di trascendersi l'hanno avuta. Ma non hanno saputo lasciarsi *issare* dall'onda. Si son lasciati trasportare da lei, trascinare da lei, frantumati. Questa è la spiegazione del perdersi di Weinrich. Di un sacrilegio, ne ha fatto una rivelazione divina. Ha scoperto il peccato là dove non c'era stato che il coraggio, il puro compimento. È *mistico, cioè irrimediabilmente perduto nel sentimento della presenza dell'altro, ipnotizzato dall'alterità, fustigato dalla figura dell'altro che ha eretto la propria impotenza* (corsivo nostro). Si è incamminato per la «via umida», mistica: la devozione. Questo è il rischio del mio atto. Non esisteva che una sola porta: la vittoria, la realizzazione, la dominazione. Il fallimento voleva dire la follia o la prostrazione. Soltanto l'incendio ha risparmiato questi due dalla follia, ma li ha ugualmente ributtati male”.<sup>33</sup>

Molto interessante appare in questo passo di *Lumina ce se stinge...* la frase posta da noi in corsivo, in quanto essa appare palesemente corrispondere al pensiero evoliano esposto nel brano de *L'individuo e il*

---

<sup>33</sup> *Lumina ce se stinge...* cit., p. 238.

*divenire nel mondo* che abbiamo riportato in precedenza.<sup>34</sup> La polemica anticristiana arriva qui al culmine. Il professor Weinrich “si perde”, ovvero perde il proprio Io nella realtà apparente e non coglie l'occasione per innalzarsi al di sopra di se stesso perché sbaglia prospettiva: egli sceglie la devozione, ossia la passività verso Dio e non assume la volontà di potenza dell'Io che avrebbe fatto di lui stesso un dio; opta per la “via umida” e non per la “via secca” a cui peraltro lo stesso Evola accennava in una nota in margine al proprio saggio.<sup>35</sup> Ma a che cosa servisse il rito operato nella biblioteca dai tre officianti, ossia il professor Weinrich e l'assistente Melania, cioè la “coppia Śiva-Śakti”, e il maestro di magia tantrica, Manuel, alla fine viene spiegato proprio da quest'ultimo:

“Perché, sebbene si sia scritto tanto sul “mistero”, non è che una semplice esperienza, coraggiosa ed esplosiva, sicuro, ma niente di occulto né di misterioso. Un rito, questo è stato. Un rito mediante il quale si divinizza, si «fissa» la funzione più incerta della specie, il sesso. L'annullamento della voluttà, questo ho provato e verificato io. *La voluttà che violenta, che possiede il maschio, lo tira fuori di lui, lo deride annegandolo nell'incosciente. Ho voluto sopprimere la voluttà nei miei atti, dominarla, schiacciarla sotto il mio calcagno, così come il dragone schiacciato dall'arcangelo. Non è perché essa sia immorale (non conosco questa parola), ma perché viene dall'esterno, invade l'animo, dissolve il corpo, smembra la coscienza. Voluttà, cioè perdita del sé (in senso metafisico, mediante la presenza dell'altro accanto all'io), violenza, schiavitù. Non essere schiavo della funzione e comunque non rinunciare a questa* (corsivo nostro), questa semplice verità è il mistero di cui tutti hanno fatto un romanzo dilettevole. Dominare la funzione non mediante l'ascesi, ma mediante una trascendenza calma, concentrata. Non la rinuncia timorosa, né la castrazione o la morale, ma la possessione. Ciò che i miei contemporanei intendono per possessione è solo una licenza verbale. Essi non possiedono nulla, ma si lasciano possedere dal loro proprio piacere, poi giacciono, abbattuti e decapitati, bestiame sacrificato. È ovunque un mistero, perché, di una funzione oscura, ho fatto un rito. Pagano e dio, non mi contento di pensare in modo consonante, ma agisco come un pagano, creo come un dio. La trascendenza mediante l'appropriazione del corpo, non schiacciandolo – un vecchio segreto che non pratica più nessuno proprio perché tutti lo temono. Nelle mie azioni, rompo i ponti

---

<sup>34</sup> Si veda a p. 221.

<sup>35</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., p. 87 n. 1.

di ritirata. Pratico solo quel fatto in cui sopravvivere significa vittoria, mediante cui posso elevarmi o perire, ma da cui non posso più ritornare un *uomo*. Perché tutte le altre azioni in cui le vie di ritirata non sono tagliate, finiscono con uno medesimo risultato triste e mediocre”.<sup>36</sup>

Manuel ha definito l'essenza e lo scopo del rito: “fissare” ossia dominare l'energia sessuale mediante il suo annullamento. La voluttà, ossia il piacere dei sensi o *eros*, è un *principium individuationis* che deve essere superato mediante una trascendenza, dominando la funzione della sessualità ma non eliminandola. Di conseguenza gli atti di Manuel sono quelli di un Io superiore, divino e/o creatore, al cui esito, positivo o negativo che sia, egli si ritrova comunque non più “uomo” normale, ma individuo assoluto. Il rito è ovviamente di tipo tantrico e sembrerebbe evincersi dalle frasi da noi messe in corsivo che Manuel-Eliade alludesse alla ritenzione dello sperma attuata durante il *maithunā* (l'unione sessuale yogica), la quale veniva prescritta da alcuni importanti testi di tantrismo come lo *Haṭha Yoga Pradīpikā* di Swātmārāma (XV sec.),<sup>37</sup> un trattato che si sviluppò sulla base dell'*Aṣṭāṅga Yoga* di Patañjali con particolari spiegazioni e aggiunte di *āsana*, ossia posizioni yoga, e *prāṇayāma*, cioè regolazione del respiro. L'atto sessuale magico porterebbe perciò a un equilibrio delle energie che scorrono nell'īḍa pranico (canale o *nāḍī* per l'aspetto interiorizzato dell'energia), e di conseguenza a un risveglio del *suṣumṇā-nāḍī* attraverso cui risale l'energia della *Kuṇḍalinī*: questo fatto può culminare nel *samādhi*, lo stato in cui l'Io individuale di coloro che operano il rito tantrico viene completamente dissolto nella coscienza cosmica<sup>38</sup>.

Il brano testé citato viene meglio compreso se viene comparato con quello eliadiano più o meno coevo pubblicato in *Solilocvii* nel 1932:

“Da un punto di vista magico, la castità è una forza inumana e illimitata, perché si ribella all'istinto che condiziona e limita l'umanità. Nella mitologia dell'India, anche gli dei più potenti temono gli asceti che

---

<sup>36</sup> *Lumina ce se stinge...* cit., pp. 238-239.

<sup>37</sup> In *Haṭha Pradīpikā of Swātmārāma*, ed. by Swami Digambaraji & Pt. Raghunatha Sahstri Kokaje, Lonavla (Maharashtra) 1970 [trad. it. *Haṭha Pradīpikā. La Chiara Lanterna dello HATHA YOGA*, Torino], cap. III, vv. 86-89, soprattutto l'87, dove si dice che preservando il *bindu* (lo sperma) lo *yogin* supera la morte.

<sup>38</sup> Sul tantrismo in generale, si può vedere l'ottima opera introduttiva di Georg Feuerstein, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston 1998 [trad. it. *Il libro del Tantra. Il sentiero dell'estasi*, Vicenza 2000] e lo schizzo di Jean Varenne, *Le tantrisme*, Paris 1997 [trad. it. *Il tantrismo. Miti, riti, metafisica*, Roma 2008].

s'impongono lunghe e crudeli rinunce. Essi cercano di indurli in tentazione, promettono loro di tutto, perché la forza scatenata dall'ascesi è un'energia impersonale e feroce che, se controllata dalla volontà di un asceta, li supera restringendo la loro libertà divina. Fin quando la forza è impersonale, cieca, fisica, gli dei non ne hanno paura. Ma temono che un'iniziativa personale possa canalizzarla e organizzarla. Nella concezione indiana, l'ascesi (*tapas*) è la massima forza raggiungibile dall'uomo e, per questo, conquistarla può divenire uno scopo in sé. *Come ogni forza magica, è al di là delle leggi della creazione e dei limiti della creatura; è amorale ed è libera; è gioco. Il privilegio d'essere libero, libero da ogni alterità, libero di creare e distruggere giocando* (corsivo nostro), costituisce il nucleo di tutte le dottrine o tecniche magiche. Dovunque e sempre, l'ascesi implica una rinuncia – sia alla vita, sia ai suoi frutti...Ma la magia può anche servirsi della rinuncia,...vale a dire rinunciare ai limiti imposti dall'esterno, dalla natura delle cose o dalle consuetudini umane. Non si tratta né di passività né di rassegnazione – e tanto meno di un sacrificio a dio –, ma del superamento glorioso dei limiti che accerchiavano e umiliavano la cosa a cui un mago ha deciso di rinunciare. Ad esempio, l'ascesi sessuale è praticata provvisoriamente per l'energia psichica che produce. Ma questa disciplina è momentanea; il fine non è infatti la purezza, in altre parole la rinuncia definitiva alla sessualità, ma l'integrazione della sensualità nella coscienza e nella volontà dell'operatore. *L'uomo naturale è vinto dalla voluttà: la sua volontà è violentata dalla massa delle sensazioni che arrivano dall'esterno, la sua coscienza è accecata. (Superbo paradosso della felicità umana). Per il mago, la voluttà è acquisita coscientemente e controllata dalla volontà. Ora, siccome la sensualità è oscura e limitata, ecco l'invito a rinunciare a quanto essa ha di umiliante e l'esortazione a una sensualità gloriosa, vittoriosa, divina (in senso magico, vale a dire eroica), esente dalla schiavitù dello spirito, da ottuse e tristi oppressioni* (corsivo nostro)".<sup>39</sup>

In questo brano sono evidenti le somiglianze concettuali e financo formali con il passo di *Lumina ce se stinge*... precedentemente citato: ma anche l'affermazione che la forza magica è tale in quanto è libera da ogni "alterità", e che si risolve in un gioco creativo richiama alla memoria il concetto espresso da Evola sull'onnipotenza dell'Individuo assoluto, dell'Io quando è scevro dalle limitazioni dell'Altro. D'altronde, anche la stessa cifra di "eroica" data alla sensualità imbrigliata dalla volontà del

---

<sup>39</sup> In Mircea Eliade, *Solilocvi*, București 1932 [trad. it. *La biblioteca del mahārāja e Soliloqui*, Torino 1997, pp. 114-116.

mago lascia intravedere in quest'ultimo le caratteristiche tipiche dell'Individuo assoluto: "eroico" è l'Io evoliano che si erge sulla natura umana e sulle sue limitazioni e la domina, assoggettandola alla volontà ferrea dell'Io assoluto e *divino*.

D'altronde tutto il testo di *Solilocvii* abbonda di echi evoliani, come è possibile vedere nel passaggio che qui riportiamo di séguito:

"Quel che caratterizza l'uomo e lo definisce rispetto alle altre specie e a Dio è il suo istinto di trascendenza, *il suo desiderio di affrancarsi da sé e di passare in un altro, il suo bisogno imperioso di rompere il cerchio di ferro della individualità* (corsivo nostro). Il sogno, valvola di sicurezza della sete di trascendenza, l'arte, la magia, la danza e, d'altra parte, l'amore e la mistica, testimoniano, da tante angolature differenti, il fondamentale istinto toccato in sorte alla natura umana: *uscire da sé, fondersi con un altro, fuggire la solitudine limitata, tendere verso una libertà perfetta nella libertà dell'altro* (corsivo nostro)...Da una parte, la formula: «io sono creato da Dio», e l'inevitabile sconvolgimento della coscienza per l'inanità umana, la paura religiosa, il gusto della polvere e dell'amarezza. Dall'altra, la formula: «un uomo, come me, ha creato, come Dio»; la gioia di vedere il proprio simile imitare la Creazione, essere un demiurgo...Il nostro destino, la cui profonda tragicità sono in pochi ad afferrare – destino di non poter uscire da sé che perdendosi, di non poter comunicare da un'anima all'altra (giacché ogni comunicazione, tranne l'amore che è comunione, è illusoria), d'essere spaventosamente soli in un mondo in apparenza così osmotico e intimo –, questo tragico destino non poteva che indurci a ribellarci contro di esso, spingendoci a una lotta senza tregua, prodigiosa e mutevole contro le sue leggi. *Da cui l'impulso magico, geniale, artistico, che grida che la «la legge» è fatta per gli uomini, mentre il «gioco» è fatto per il demone che abita l'uomo, per l'artista e per il sognatore. L'uomo è condizionato dalla Creazione, ed è egli stesso creato. Ma il suo istinto creatore e autorivelatore trascende la creazione. È lui che crea. Ignora la legge, è al di là del bene e del male. Crea per gioco realizzando la dimensione onirica in cui regna la libertà assoluta, in cui le categorie dell'esistenza sono tralasciate e il destino soppresso* (corsivo nostro). Ogni rivolta contro la «legge» deve rivestire il carattere del gioco, del divino; in India, questo lo si comprende meglio; secondo la tradizione indù, infatti, l'universo è stato creato tramite un gioco (naṭarāja)".<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> In *Biblioteca del mahārāja e Soliloqui* cit., pp. 130-132.

Molto significativo è qui il passo dove si afferma che nel sogno l'individuo è libero dai vincoli impostigli dalla condizione umana: già agli inizi degli anni '30, molto prima del suo primo contatto con la psicologia del profondo di Jung e ancor prima delle sue frequentazioni con i surrealisti come Breton dalle idee impregnate di psicoanalisi ed esoterismo, Eliade credeva che la dimensione onirica fosse una sorta di *free-zone* spazio-temporale accessibile a tutti, in cui l'Io poteva raggiungere quella libertà che lo faceva simile a Dio, un essere creatore onnipotente, in quanto la piena espressione del proprio Io è di fatto una continua creazione dell'Io medesimo, non limitata dall'opposizione ontologica dell'Altro; peraltro, Eliade ebbe a dire nel 1948 in *Techniques du Yoga* che a differenza della psicoanalisi occidentale lo Yoga afferma che il subcosciente può essere dominato e perfino “conquistato” mediante le tecniche dell'unificazione degli stati di coscienza: secondo lo studioso romeno, il ventaglio di esperienze psicologiche e *parapsicologiche* (*sic!*) offerte dall'Oriente e soprattutto dallo Yoga sarebbe molto più ampio di quello su cui si basano le scienze dello spirito praticate in Occidente, come la psicoanalisi; inoltre, per Eliade “è probabile che anche su questo punto lo Yoga abbia ragione e che – per paradossale che sembri – il subcosciente possa essere dominato, «conosciuto» e «conquiso»”: il che indica senza ombra di dubbio che lo storico delle religioni romeno ad anni di distanza dalla sua avventura indiana aveva mantenuto il proprio convincimento nella possibilità fornita dalla pratica yogica di dominare il proprio Io e di provocare, oltre a peculiari stati psicologici, anche dei fenomeni parapsicologici.<sup>41</sup>

Riassumendo quindi i risultati della nostra disamina, possiamo concludere che il perduto manoscritto eliadiano *Faptul magic* esplicasse presuntivamente:

- 1) come il “fatto magico”, ossia la magia, trovasse nell'Idealismo magico di Evola un valido fondamento filosofico che ne spiegava l'essenza a livello metafisico;
- 2) che tale Idealismo magico era correlato all'Individualismo assoluto, e che superava quest'ultimo portando le sue istanze alle estreme conseguenze;
- 3) che l'Individualismo assoluto, nella sua dialettica dell'“Io *versus* non-Io-ovvero-Altro” e con il superamento di questa medesima

---

<sup>41</sup> In *Tecniche dello Yoga* cit., p. 55.

dialettica sfociando nell'Io assoluto, era il corrispettivo filosofico occidentale delle dottrine yogiche indù rispetto al problema della liberazione del Sé;

- 4) che la pratica tantrica è un'operazione magica affermativa/creativa che ha nell'Idealismo magico un'adeguata spiegazione filosofica di tipo occidentale;
- 5) che la visione del cristianesimo si oppone all'Individualismo assoluto, a cui meglio si addice la *Weltanschauung* pagana;
- 6) che il raggiungimento dell'Io assoluto è possibile sovvertendo la "norma", cioè la realtà (non-Io), mediante un misfatto o un atto sacrilego: il "fatto magico" è quindi creativo, ma al contempo è anche distruttivo delle regole comuni;
- 7) il mago è un dio, dissacratore, superiore, amorale in quanto riesce a evincersi dalla schiavitù dell'Altro ossia della realtà che si oppone alla potenza del suo Io assoluto.

Pur se tentativamente crediamo che questi sette punti siano quanto Eliade avesse scritto nel manoscritto di *Faptul magic* quando voleva spiegare su basi filosofiche la realtà del "fatto magico": è evidente che riguardo a ciò l'unico filosofo a cui il giovane studioso romeno poteva rivolgersi fosse Evola, il quale aveva costruito negli anni precedenti al 1928 un sistema concettuale abbastanza complesso atto a spiegare la realtà della magia dal punto di vista dell'idealismo. Sembrerebbe, da quanto si evince dalla nostra escussione del messaggio testuale, che non si ravvisino difformità sostanziali dal dettato evoliano: è comunque possibile che Eliade avesse accentuato nella propria novella l'aspetto magico della pratica tantrica in forza della particolare esperienza che egli stava vivendo in India durante gli anni 1930-1931 prima presso Dasgupta (e sua figlia Maitreyi) e poi soprattutto nello *Svarga-āśram* con il suo *guru* Swami Shivananda. È quindi probabile, a nostro avviso, che il tantrismo come veniva reinterpretato in chiave filosofico-idealista in *Faptul magic* evocasse anche una particolare forza narrativa nell'Eliade che andava stilando la trama di *Lumina ce se stinge...*: ovviamente, tale supposizione è altamente ipotetica, dato che non abbiamo il testo del manoscritto di *Faptul magic* per operare un raffronto diretto con la lettera della novella eliadiana.

Si potrebbe infine anche tentare di divinare la motivazione che aveva indotto Eliade a dare al proprio studio sull'Idealismo magico evoliano il titolo de "Il fatto magico".

Oltre alle osservazioni da noi fatte precedentemente, ne *L'individuo e il divenire del mondo* si trovano alcune affermazioni di Evola che possono rivelarsi dei validi indizi per comprendere tale definizione eliadiana. Si consideri infatti il presente brano evoliano:

“Posso agire sulle altre coscienze in modo che anche esse la [*scil.* una data realtà fittizia, per esempio una pianta] percepiscano – così come secondo una suggestione collettiva. Ora la stessa potenza può essere continuata in una affermazione sempre più intensa finché lo stesso livello dell'esistenza reale venga investito, ed allora, in corrispondenza di un atto magico (ché come mago si potrebbe definire colui che sa suggestionare la stessa natura), cesserebbe di essere “falsa” e “soggettiva” per farsi invece “vera” ed “oggettiva””.<sup>42</sup>

L'“atto magico” quindi secondo Evola è “oggettivo”, è un dato della realtà ovvero è, in definitiva, un “fatto”: perciò si deduce che anche Eliade avesse eseguito l'accostamento concettuale tra azione magica e dato fattuale, e pertanto avesse coniato la definizione “fatto magico” per indicare il risultato oggettivo dell'operazione magica. Si può credere che il giovane studioso romeno volesse mostrare con ciò di non seguire pedissequamente la dicitura evoliana, che era propriamente quella di “atto magico”, ma è possibile trovare un'altra spiegazione al titolo *Faptul magic*. Evola ebbe a definire nella propria opera *L'Uomo come Potenza* la dottrina del Tantra come un “pragmatismo trascendentale”,<sup>43</sup> denominazione che per lui voleva significare un pensiero magico che si fa immediatamente prassi, *che è azione* e, di conseguenza, realtà oggettiva: quindi la pratica magica tantrica per l'esoterista romano sarebbe stata la concretizzazione della potenza dell'Io, concetto che Eliade potrebbe aver tradotto con l'espressione “fatto magico”, la quale risulterebbe essere quindi una sorta di calco semantico del sintagma “pragmatismo trascendentale”, posto che il greco *pragma* significa “fatto” e il campo semantico di “trascendentale” coincide in parte con quello di “magico”; ciò verrebbe confermato dal fatto che, come si ricorderà, già Eliade, nella sua recensione *Ocultismul în cultura contemporană* aveva ravvisato nelle parole dell'Evola de *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea* uno “scivolamento” dentro ciò che egli definiva un “pragmatismo magico”: per il giovane Eliade, il *ductus*

---

<sup>42</sup> *L'individuo e il divenire del mondo* cit., pp. 61-62.

<sup>43</sup> *L'Uomo come Potenza* cit., p. 33.

logico evoliano avvicinava l'esoterista romano al pragmatismo dell'occultismo.

D'altronde Evola mutuò la definizione di "pragmatismo trascendentale" più che da Karl-Otto Apel, probabilmente da Adriano Tilgher, il quale in una sua raccolta di saggi dal titolo *Teoria del Pragmatismo trascendentale* (1915) cercò di abbozzare un proprio sistema filosofico idealistico: in questo periodo Tilgher si avvicinò alle posizioni di Giovanni Gentile in quanto rifiutava la prospettiva teorica di Croce. Tilgher vedeva, infatti, in Gentile colui che superava il dualismo crociano di conoscere e volere e proprio per questo motivo, pur rimanendo nell'alveo dell'idealismo trascendentale, si sentiva attratto dalle teorie gentiliane ma voleva al contempo che il conoscere inteso in senso attualistico trovasse un fondamento trascendentale nel dovere, cioè un fondamento etico. Crediamo che l'Evola dell'idealismo magico trovasse quindi in Tilgher un antecedente importante, e anche un lettore attento se è vero che quest'ultimo inquadrò bene il "prassismo" evoliano di marca esoterica in un acuto articolo apparso sul quotidiano "La Stampa" il 9 luglio 1928 dal titolo eloquente *Idealismo e magia*.<sup>44</sup>

Pur tuttavia, oltre a questo background filosofico che si inquadra nell'idealismo, non va dimenticato il fatto che la definizione di "pragmatismo magico" usata da Eliade trova comunque il suo referente primo nel Papini de *Sul Pragmatismo. Saggi e ricerche, 1903-1911*. Nel cap. III dal titolo *Dall'Uomo a Dio* (1905) lo scrittore fiorentino definisce le qualità necessarie per essere un "Uomo-Dio", un'espressione che egli usa "in un senso magico", inquantoché è questa volta l'essere umano a volersi fare Dio – ad "indiarsi" – e non viceversa com'è invece nell'incarnazione. In effetti,

---

<sup>44</sup> Si rimanda alle considerazioni di Gian Franco Lami nell'introduzione a Julius Evola, *L'Idealismo Realistico (1924-1928)* cit., p. 31 n. 41. Tilgher fu anche un acuto estimatore del pensiero ermetico-alchemico, come dimostra un suo articolo apparso su "Oggi" del 10 agosto del 1940 intitolato significativamente *La pietra filosofale*. Per il filosofo italiano, "quale che ne sia l'origine, è innegabile che al fondo della tradizione alchemico-ermetica è una visione della vita e dell'uomo comune nei tratti generali a tutti i suoi maestri" e che per questa tradizione nella realtà vi sia come substrato esistenziale un'"unica forza vivente, di cui tutte le cose sono le forme e le individuazioni" e che essa "è immanente in lui, interna a lui, è lui"; alla fine Tilgher riconosce che gli alchimisti avevano come scopo principe "di rifare l'uomo": invero, questa disamina sembra ravvisare delle concezioni molto simili a quelle che professava Evola con il proprio Idealismo magico, si veda Rosalma Salina Borello, *Tra esotismo ed esoterismo*, Roma 2007, pp. 358-359. Per chi volesse comprendere il "filosofo" Evola, un agile strumento è quello di Antimo Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Milano 1988.

per Papini, è possibile diventare onnipotenti come Dio, ed è una facoltà che ha una categoria di uomini speciali dai poteri sovraumani, “magici”:

“Da quale parte ci verrà questa potenza? Questa volontà di onnipotenza è un delirio poetico o una possibilità pratica? Questa potenza – rispondo – esiste già negli uomini e s’è manifestata in tempi vicini e lontani ed è possibile aumentarla e disciplinarla. *La preparazione dell’Uomo-Dio è un problema pratico*. Si potrà giungere allo stato divino compiutamente oppure soltanto avvicinarsi, ottenerlo rapidamente o lentamente, con facilità o a stento, ma non siamo dinanzi a qualcosa d’irrimediabilmente assurdo e di radicalmente impossibile. C’è tutta una classe di uomini, di razze, di lingue, di nomi, di metodi, di tempi diversi (santi, yoghi, medium, fakiri, magnetisti, profeti ecc.) i quali hanno ottenuto un certo numero di fatti cosiddetti *miracolosi* per mezzo di poteri cosiddetti *occulti*. Questi fatti sono:

- 1) far muovere i corpi senza toccarli (levitazione ecc.);
- 2) *far sparire ed apparire i corpi* (apporti, fantasmi, scomparse di oggetti ecc.);
- 3) trasformare i corpi e cambiarne gli effetti;
- 4) allontanare o provocare i fenomeni naturali (tempeste ecc.);
- 5) *vedere e conoscere l’invisibile* (il pensiero altrui, le cose lontane, le future ecc. Divinazione, chiaroveggenza ecc.);
- 6) trasmettere direttamente il loro pensiero (telepatia ecc.) a distanza;
- 7) *conservare e prolungare la vita umana* (guarigioni istantanee dei mali, continuazione della vita in condizioni anormali; senza mangiare, senza dormire ecc.–risuscitare i morti ecc.).

Tutti questi fatti, chiamati meravigliosi solo a causa della loro relativa rarità, costituiscono nel loro insieme, quando fossero riuniti in un solo uomo, un grado di potenza molto superiore a quello dell’uomo comune, ridotto all’uso delle sue membra e dei suoi strumenti”.<sup>45</sup>

È evidente che i fatti cosiddetti “miracolosi” nel momento in cui vengono ottenuti con poteri “occulti” sono a tutti gli effetti dei “fatti magici”: in tal modo sono quindi da interpretarsi i fenomeni di levitazione, sparizione, apporto, chiaroveggenza, ecc.; d’altronde la possibilità “di provocare fenomeni naturali” come tempeste o simili ci fa ricordare il dramma shakespeariano *The Tempest* in cui il *mago* Prospero scatena

---

<sup>45</sup> In Giovanni Papini, *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di Luigi Baldacci, Milano 2008<sup>7</sup> (1997), pp. 48-49.

*magicamente* le forze della natura. Dato che l'Uomo-Dio realizza dei fatti magici, si può ben vedere in ciò un "pragmatismo magico", un concetto che quindi Eliade avrebbe potuto conoscere e mutuare dal summenzionato saggio di Papini<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> È interessante rilevare il fatto che Papini avesse ricordato nel proprio saggio sul pragmatismo del 1906 (in *Opere cit.*, p. 110, n. 2) l'occultista Eliphas Lévi, citando un passo della sua opera *Dogme et Rituel de la Haute Magie* del 1854. Si ricorderà a questo proposito che Evola in un suo articolo su Papini pubblicato dopo la di lui morte (avvenuta nel 1956) riconobbe l'influenza di Reghini sullo scrittore fiorentino circa il pensiero "magico" o esoterico *lato sensu*, nonostante in quell'occasione dovesse dare un duro giudizio sull'atteggiamento contraddittorio dello stesso: "Le sue esperienze culturali non avevano soltanto attinenza col dominio della cultura profana. Facendo parte del cenacolo fiorentino della «Biblioteca filosofica», non gli erano ignote le correnti dell'alta mistica e perfino dell'iniziazione, a tal segno, che per le suggestioni ricevute da un cultore fiorentino di studi esoterici di non comune statura, Arturo Reghini, aveva tentato perfino, in un ritiro, esperienze trascendenti (frivolmente date nell'*Uomo finito*, come un tentativo di «divenire un dio»). Ora, se con tali precedenti si finisce nel cattolicesimo, bisogna pensare che nulla di serio vi era stato in tutte quelle passate esperienze", in Julius Evola, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Roma 1974, p. 191. Papini infatti ricordò in più luoghi (*Passato remoto 1885-1914*, Firenze 1948, p. 129; *Scritti postumi. Pagine di diario e di appunti*, Milano 1966, pp. 101 e 437-438) Reghini, che aveva avuto modo di incontrare nella cerchia di intellettuali che frequentava la Biblioteca Filosofica di Firenze. Eliade, al contrario di Evola, ammirava molto questa contraddittorietà di Papini, considerandola addirittura "un segno del genio" che lo avrebbe fatto superiore a un André Gide, come scrisse nell'articolo *O nouă viață a lui «Gianfalco»* in "Vremea", VII, 353, del 2 settembre 1934, ristampato poi in *Insula lui Euthanasius*, București 1943 [trad. it. *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Torino 2000, p. 301]. Riguardo alla figura del matematico fiorentino Arturo Reghini (1878-1946), massone e neopitagorico, non vi è menzione per quanto sappiamo del suo nome nella letteratura eliadiana: ciò non significa affatto che lo studioso romeno non avesse mai saputo dell'esistenza di tale importante protagonista della cultura esoterica italiana, inquantoché almeno in modo indiretto ne sarebbe potuto venire a conoscenza o tramite Evola, che citava nei propri scritti la traduzione italiana de *Le Roi du Monde* di Guénon approntata nel 1927 appunto da Reghini per le edizioni Fidi di Milano (la cui collana di testi di occultismo, peraltro, il giovane Eliade conosceva bene, si veda Marcello De Martino, *Mircea Eliade esoterico cit.*, p. 225), o attraverso i contributi del Reghini medesimo alla rivista "Ur" da questi firmati sotto pseudonimo (Pietro Negri), o infine attraverso Guénon, che non mancava di citare i lavori del matematico-pitagorico fiorentino nelle proprie opere. D'altronde Eliade avrebbe potuto conoscere di persona Reghini durante i suoi viaggi giovanili a Firenze, dato che esiste un suo articolo dal titolo *Ginbbe Rosse* su "Vremea" del 22 novembre 1936 (X, 464, p. 8) e una conferenza radiofonica del 2 gennaio del 1937 (*O cafenea literară italiană*, ora in *Mircea Eliade, 50 de conferințe radiofonice. 1932-1938*, București 2001, pp. 233-235) dedicati all'omonimo caffè letterario fiorentino che era frequentato anche dall'esoterista italiano: pur tuttavia Eliade anche in quelle occasioni non fece il minimo accenno al personaggio in questione. Ciò nonostante, Mark Sedgwick, in *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret*

Si potrebbe concludere quindi che come retroterra filosofico di *Faptul magic* e successivamente di *Lumina ce se stinge*... ci potesse essere un connubio tra il pragmatismo trascendentale tilgheriano e l'idealismo magico evoliano che si imperniava sul pragmatismo magico papiniano, i quali erano elementi – soprattutto gli ultimi due – a quanto sembra non così dissimili dal punto di vista concettuale, come è ipotizzabile avesse voluto evidenziare lo stesso Eliade recensendo su “Cuvîntul” il saggio evoliano apparso su “Bylichnis”.

Ci sembra opportuna una chiosa finale sull'idealismo magico evoliano e sulla sua ricezione da parte di Eliade. Non si può mancare di ricordare che proprio sulle pagine della rivista “L'Idealismo Realistico” si consumò un (temporaneo) strappo ideologico tra René Guénon e lo stesso Julius Evola, precisamente con la recensione dal titolo *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*<sup>47</sup> fatta dall'esoterista romano al libro omonimo di Guénon e apparsa sul fascicolo 21-24, Anno II (1° novembre-15 dicembre 1925) a pp. 32-48, la quale ebbe una risposta dall'esoterista di Blois l'anno successivo nel fascicolo 9-10, Anno III (1°-15 maggio 1926) a pp. 18-26, dal titolo *A proposito della metafisica indiana: una rettifica necessaria*, cui fece séguito una replica contestuale in margine dello stesso Evola. In sostanza quest'ultimo deprecava nella propria recensione al testo guénoniano la critica senza quartiere mossa dell'esoterista francese all'Occidente per quanto riguardava l'accesso alla spiritualità, critica cui egli invece opponeva il proprio idealismo magico e le direttive filosofiche “razionalistiche” del pensiero filosofico occidentale come venivano

---

*Intellectual History on the Twentieth Century*, New York 2004, a p. 109, ha asserito con sicurezza un po' troppo fiduciosa che “Mircea Eliade era nel 1927 un seguace a distanza del gruppo di *Ur* di Evola e di Reghini e fu introdotto all'opera di Guénon da Reghini, come era stato per lo stesso Evola”.

<sup>47</sup> Traduzione italiana del titolo del libro di Guénon recensito da Evola, *L'Homme et son devenir selon le Vedanta*, Paris 1925. Anche Guénon recensì opere di Evola: oltre a quella famosa per *Rivolta contro il mondo moderno* ne “Le Voile d'Isis” del maggio 1934 (trad. it. in Appendice a *Rivolta contro il mondo moderno* cit., p. 437), ci furono quella di *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo* (Roma 1971) in “Études Traditionnelles” dell'ottobre del 1932, si veda René Guénon, *Articles et comptes rendus. Tome I. Le voile d'Isis / Études Traditionnelles, 1925-1950*, Paris 2002, p. 111, nonché anche altre due, meno famose, precisamente quella a *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero* e a *Il Mito del Sangue* entrambe su “Études Traditionnelles” del luglio 1937, in René Guénon, *Articles et comptes rendus* cit., pp. 139-142, le cui traduzioni in italiano sono state approntate da Alessandro Grossato in “Futuro Presente” n. 6 (primavera 1995), a. III, p. 113 in margine ad un articolo dal titolo *Due recensioni «dimenticate» di Guénon*, pp. 111-112.

esposte dai suoi rappresentanti maggiori. Guénon replicò in maniera garbata ma puntuale a Evola, osservando, non senza ragione, che il “volontarismo” evoliano non aveva “nulla di iniziatico e di meta-fisico”, ma l’esoterista romano ribatté convincentemente affermando che la propria spiegazione sull’essenza del Tantra in termini filosofici occidentali non inficiava in alcun modo la conoscenza profonda di tale dottrina.<sup>48</sup>

Orbene, non esistono prove documentali che ci dicano se Eliade avesse seguito questa gustosa *querelle*, ma qualora fosse corretta la nostra analisi comparativa intertestuale tra *Lumina ce se stinge...* e i testi filosofici di Evola del periodo 1925-1927, dovremmo concludere che il giovane studioso romeno, nel momento in cui si fosse trovato a scegliere tra le ragioni dei due contendenti, avrebbe sposato certamente la tesi evoliana: tutto infatti nelle parole del personaggio eliadiano di Manuel sembra affermare l’idealismo magico e anzi il motivo dottrinale tantrico viene quasi sussunto e filtrato attraverso una compagine intellettuale filosofica complessa che non può trovare la propria origine se non nel potente pensiero evoliano, e ciò costituisce a nostro avviso un’ulteriore prova della maggiore considerazione accordata da Eliade a Evola piuttosto che a Guénon rispetto a quel vasto mondo concettuale che è l’esoterismo.

Con la nostra analisi si è tentato così di aprire una strada che ci si augura venga percorsa da altri che abbiano una migliore inteliezione sia del testo eliadiano sia del ristretto *corpus* testuale evoliano a cui quello si relaziona: crediamo tuttavia di aver portato prove cogenti di una certa uniformità di vedute tra Eliade ed Evola riguardo al tema della magia trattato con una prospettiva filosofica, almeno per quanto è ravvisabile dai punti in comune tra le due opere da noi prese in considerazione.

Come si è notato, abbiamo svolto una comparazione tra *Lumina ce se stinge...* e *L’individuo e il divenire del mondo*: ciò è stato fatto soprattutto perché quest’ultimo testo rappresenta una sintesi degli altri lavori filosofici più ponderosi su cui Evola spese maggiori energie intellettuali, alcuni dei

---

<sup>48</sup> *L’Idealismo Realistico (1924-1928)* cit., pp. 87-102. Si veda comunque il giudizio definitivo – e non certo del tutto positivo – che diede Evola di Guénon ne “La Destra”, n. 4 (aprile 1973), pp. 21-28 dal titolo *René Guénon e il «tradizionalismo integrale»* incluso poi in Julius Evola, *Ricognizioni* cit., pp. 205-213, e quindi ristampato in Julius Evola, *René Guénon*, “Quaderni di testi evoliani” n. 19, 2001<sup>2</sup>, Roma, pp. 62-68. Sulla contrapposizione Evola-Guénon si rimanda all’articolo di André Lefranc, *Julius Evola contre René Guénon*, in “La Règle d’Abraham”, n. 21 (giugno 2006), pp. 35-99, ma per un giudizio equanime si consiglia Piero Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, Borzano 1993<sup>2</sup>.

quali, come in particolar modo *L'Uomo come Potenza*, probabilmente rappresentavano il vero referente diretto di *Faptul magic*,<sup>49</sup> diversamente, una disamina certosina di questi testi ci avrebbe portato invece ad approntare un esaustivo studio specifico di carattere filologico-interpretativo che esula dagli scopi specifici del nostro presente lavoro.

D'altronde, che, ad esempio, il messaggio di *Saggi sull'Idealismo magico* avesse colpito Eliade viene dimostrato dal fatto che lo stesso studioso romeno avrebbe ricordato quest'opera evoliana ancora e in contesti ideologici simili a quello cui dovè appartenere *Faptul magic*, e cioè nell'articolo dal titolo *Science, idéalisme et phénomènes paranormaux* apparso nel 1948 sul numero 21 della rivista "Critique". In questo scritto, che commentava i testi di Ernesto de Martino *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*<sup>50</sup> e *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Eliade evidenziava tutte le aporie di una visione idealista crociana come quella professata dall'etnologo italiano, secondo cui la realtà sarebbe condizionata culturalmente e quindi i fenomeni paranormali non solo non potrebbero intendersi ma non esisterebbero neppure se non in un particolare contesto etnico-culturale: in definitiva, la magia "esisterebbe" e "funzionerebbe" solo per chi ci crede. Eliade sapeva bene quali fossero le conseguenze ultime di questa visione, quelle cioè di "un dottrinario dell'idealismo magico" come J. Evola...le ha da molto tempo formulate in una serie di libri audaci e sconcertanti (si veda per esempio *Saggi sull'idealismo magico*):<sup>51</sup> infatti, per Eliade, ciò che discende logicamente

---

<sup>49</sup> Si veda a p. 235.

<sup>50</sup> *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1942), XVIII, pp. 1-19 (prima parte); XIX-XX (1943-1946), pp. 31-84 (seconda parte, l'anno è il 1946).

<sup>51</sup> Curiosamente questo passaggio venne espunto da Ernesto de Martino quando scelse di includere come addendum al proprio libro la recensione che ne aveva fatta Eliade, si veda *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 2007 [ristampa dell'edizione del 1958], p. 270, dove al posto della frase summenzionata vi sono dei puntini di sospensione. Le motivazioni di tale gesto censorio da parte dell'etnologo sono ovvie, e sono state esplicitate in modo tanto chiaro quanto sapido in un articolo della compianta Cecilia Gatto Trocchi, *L'occultismo in Occidente secondo Eliade: fascinazioni e inquinamenti*, in AA. VV. *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi e identità storica*, a cura di Luciano Arcella, Paola Pisi e Roberto Scagno, Milano 1998, p. 321: il "comunista" (ma dal passato politico poco limpido e coerente...) de Martino non poteva sopportare che la propria opera venisse accostata, seppur da un personaggio di peso come Eliade, a un antisemita e ideologo della destra neofascista italiana qual era Evola. Eliade ribadì tale scottante comparazione in una seconda recensione al testo demartiniano in "Revue de l'Histoire des Religions", I (1949), pp. 105-108, nei medesimi termini con cui l'aveva

dai presupposti della teoria etnologica demartiniana è che “il mondo non è mai dato, è sempre *fatto* dall'uomo”,<sup>52</sup> dove è evidente che un tale relativismo antropologico distruggerebbe ogni possibilità di realtà oggettiva. Così alla fine ciò che crea la realtà sarebbe l'Io dell'Uomo come Potenza evoliano, la vera divina potenza creatrice “magica”: “Se devo creare il mondo, se la realtà è determinata da qualcos'altro che risiede nell'io, allor voglio un mondo secondo la mia volontà creatrice, che rispecchi l'individuo assoluto”,<sup>53</sup> peraltro non è inverosimile credere che fosse anche tale questione dell'aporia dell'idealismo uno degli argomenti di discussione trattati da Eliade nel proprio *Faptul magic* del 1928.

È interessante anche notare come questo testo fosse entrato nell'inconscio di Eliade e probabilmente costituisse una velata confessione da lui fatta sulla propria fede nel ‘fatto magico’. Infatti il suo saggio perduto entrò a far parte dei suoi incubi, così come lo stesso studioso romeno riferisce in *Şantier*, quando racconta di un giorno agli inizi del 1929 in cui aveva uno stato d'animo particolarmente turbato:

“Facevo strani sogni nevrotici, di cui non ricordo che scene sconnesse. Una di queste: M... V..., che riconosco subito dietro di me, cerca di stringermi tra le braccia; dapprima sorridente, assume poi un'espressione grottesca, il viso gonfio, decomposto. «Perché hai scritto *Il fatto magico?*» Mi grida all'orecchio. [Avevo scritto, con questo titolo, uno studio che mandai in Romania quando mi trovavo a Colombo e che non è mai stato pubblicato]”<sup>54</sup>

Le iniziali “M. V.” sono anche questa volta facilmente perspicue: si tratta di Mircea Vulcănescu, il quale doveva ricevere l'articolo di Eliade. Il sogno avrà avuto un significato psicologico particolare per la vita dello storico delle religioni romeno; non vogliamo qui entrare in interpretazioni psicoanalitiche che non sono di nostra competenza, ma è comunque evidente che Vulcănescu nel sogno rappresentasse l'anima passiva,

---

espressa poco tempo prima nella recensione in “Critique”: “Ignoriamo se da parte sua, de Martino sarebbe pronto ad ammettere simili conseguenze del suo idealismo storicistico, ma un esponente dell'«idealismo magico» come Julius Evola le ha da tempo accettate in una serie di articoli ardui e perturbanti (cfr., tra gli altri, i *Saggi sull'idealismo magico*)”, in aggiunta a Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Torino 2001, p. 124.

<sup>52</sup> *Il mondo magico* cit., p. 270.

<sup>53</sup> Julius Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Roma 1925, p. 13.

<sup>54</sup> Mircea Eliade, *Şantier*, Bucureşti 1935 [trad. it. *Diario d'India*, Torino 1995, p. 19].

“ortodossa” e “cristiana” – l'amico di Eliade era colui che avrebbe dovuto scrivere un articolo per “Duh și slovă” in cui doveva esporre i caratteri specifici dell'esperienza religiosa cristiana –, la quale si contrapponeva all'Io forte e attivo, alla volontà di potenza *pagana* espressa dalla magia come veniva intesa da Evola nei *Saggi sull'Idealismo magico*. Un rapporto, quello di Eliade con la magia, che era davvero di *eros-thanatos*, così come lo era quello con colui che per Eliade rappresentava il ‘filosofo-mago’, ossia Julius Evola:<sup>55</sup> una parte della sua anima rifiutava quell'aspetto luciferino rappresentato dall'esoterista romano, ma che era forse quello che in realtà più attraeva Eliade. L'interesse per il ‘fatto magico’ fu presente in modo diuturno nello studioso romeno, ma egli cercò sempre di esorcizzarlo con il proprio rigore scientifico e la propria mentalità di uomo moderno: ma, al fondo del proprio animo, Eliade non riuscì mai a dimenticare quell'archetipo della magia che si era materializzato nella persona di Julius Evola.

### References

- Angelini, Pietro, *Il rapporto tra Ernesto de Martino e Mircea Eliade*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Napoli 1997, pp. 212-223.
- Angelini, Pietro, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Torino 2001.
- De Martino, Marcello, *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i “non detti”*, Roma 2008.
- de Martino, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1958<sup>2</sup>, 2007.
- Di Vona, Piero, *Evola Guénon De Giorgio*, Borzano 1993<sup>2</sup>.
- Eliade, Mircea, *Fragments d'un journal I, 1945-1969*, Paris 1973 [trad. it. *Giornale*, Torino 1976].
- Eliade, Mircea, *Lumina ce se stinge...*, București 2003.
- Eliade, Mircea, *Mémoire Ier (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Paris 1980 [trad. it. *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1. 1907-1937*,

---

<sup>55</sup> Sul difficile rapporto tra Eliade ed Evola, si rimanda a Giovanni Monasta, *Il rapporto Eliade-Evola, una pagina della cultura del Novecento*, in “Diorama letterario”, n. 120 (novembre 1988) e Philippe Baillet, *Julius Evola et Mircea Eliade (1927-1944): une amitié manquée*, n. 1, “Les Deux Étendards” (settembre-dicembre 1988).

- Milano 1995].
- Eliade, Mircea, *Solilocvii*, București 1932 [trad. it. *La biblioteca del mahārāja e Soliloqui*, Torino 1997].
- Eliade, Mircea, *Techniques du Yoga*, Paris 1948 [trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Torino 1984].
- Eliade, Mircea, *50 de conferințe radiofonice. 1932-1938*, București 2001.
- Eliade, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, București 1943 [trad. it. *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Torino 2000].
- Eliade, Mircea, *Șantier*, București 1935 [trad. it. *Diario d'India*, Torino 1995].
- Evola, Julius, *I Saggi di Biychnis*, Padova 1987.
- Evola, Julius, *L'Idealismo Realistico (1924-1928)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 1997.
- Evola, Julius, *L'individuo e il divenire del mondo*, Carmagnola 1990 con nota bibliografica di Renato Del Ponte.
- Evola, Julius, *L'Uomo come Potenza*, Roma 1925, 2011<sup>2</sup> con introduzione di Marcello De Martino].
- Evola, Julius, *Rivolta contro il mondo moderno* Roma 1969, 1998<sup>3</sup>.
- Evola, Julius, *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo*, Roma 1971.
- Evola, Julius, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Roma 1974.
- Evola, Julius, *Saggi sull'Idealismo magico*, Roma 1925.
- Feuerstein, Georg, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston 1998 [trad. it. *Il libro del Tantra. Il sentiero dell'estasi*, Vicenza 2000].
- Gatto, Trocchi, Cecilia, *L'occultismo in Occidente secondo Eliade: fascinazioni e inquinamenti*, in AA. VV. *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi e identità storica*, a cura di Luciano Arcella, Paola Pisi e Roberto Scagno, Milano 1998.
- Guénon, René, *Le Roi du Monde*, Milano 1927.
- Haṭhāpradīpikā of Swātmārāma*, ed. by Swami Digambaraji & Pt. Raghunatha Sahstri Kokaje, Lonavla (Maharashtra) 1970 [trad. it. *Haṭhāpradīpikā. La Chiara Lanterna dello HATHA YOGA*, Torino].
- Lévi, Eliphas, *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, Paris 1854.
- Negri, Antimo, *Julius Evola e la filosofia*, Milano 1988.
- Papini, Giovanni, *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di Luigi Baldacci, Milano 1997, 20087.
- Ricketts, Mac Linscott, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, voll. I-II, New York 1988.

- Salina Borello, Rosalma, *Tra esotismo ed esoterismo*, Roma 2007.  
Sedgwick, Mark, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History on the Twentieth Century*, New York 2004.  
Varenne, Jean, *Le tantrisme*, Paris 1997 [trad. it. *Il tantrismo. Miti, riti, metafisica*, Roma 2008].