

## La prevenzione della depressione esistenziale cronica Counseling Filosofico e malattia dell'angoscia

Paolo Poma<sup>1</sup>

### *Abstract*

Come prevenire la malattia dell'angoscia? Cosa vuol dire essere intellettualmente o spiritualmente "equipaggiati", per non farsi *paralizzare* da quella sconvolgente (ma anche straordinariamente locupletante) presa di coscienza, che reca il nome di «depressione esistenziale»? Insomma, che significa riuscire ad avere – nonostante tutto – una *visione positiva dell'esistenza*? Non può risultare soddisfacente, in tal senso, alcun sistema "chiuso" e a carattere meramente soteriologico. Pur tuttavia, da gran tempo, esiste una Sapienza iniziatica di cui la Filosofia non sembra tener conto abbastanza e che invece può rivelarsi decisiva. Coglierne fino in fondo la portata presuppone, in prima istanza, una *radicalizzazione* della domanda heideggeriana: "Che cos'è Metafisica?". I giocatori in carne e ossa si chiamano René Guénon e Friedrich Nietzsche. E l'esito di questo scontro gigantesco? In tutta semplicità, ma anche nella maniera più enigmatica, si può rispondere: la *contemplazione trascendentale* o *contemplazione* «C».

**Parole chiave:** angoscia – salvezza – liberazione – Super-Conscio

---

<sup>1</sup>Filosofo e teorico del «pensiero contrastivo», è Counselor Filosofico Professionista ISFiPP, Docente di Filosofia e Storia, *Teacher* in *Philosophy for Children*. Ha pubblicato diversi volumi, prevalentemente a carattere ontologico-metafisico, l'ultimo dei quali è *Oltre Severino, Guénon prossimo mio. Risoluzione di «Necessità del divenire»* (AlboVersorio, Milano 2018). Il suo sito web è [www.paolopoma81.com](http://www.paolopoma81.com).

### Osservazioni preliminari

Nel presentare il Convegno ISFiPP 2018, dedicato a *La professione del Counselor Filosofico*, Lodovico Berra ha fatto cenno anche al Counseling Filosofico come occasione di trasformazione *interiore*. Perfetto, perché in fin dei conti è proprio di questo che mi accingo a parlare. Anzi, direi che bisogna persino spingersi oltre, perché quello di “interiore” è ancora un concetto relativo, che presuppone l’esistenza di una presunta “esteriorità” – laddove, invece, quel che si tratta di raggiungere è la totalità del Sé. Ma procediamo con ordine. Intanto, vorrei complimentarmi con chi mi ha preceduto nel parlare; mi sembra, peraltro, che – man mano che i relatori si succedono – trovi conferma l’assunto che sta alla base della scelta del tema del convegno, ovvero che ciascuno di noi declini la professione di Counselor Filosofico in maniera *marcatamente* diversa, conferendole cioè un timbro affatto peculiare: il timbro di quella che si è soliti chiamare «equazione personale». Ecco perché mi sembra legittimo estendere al concetto, al *Begriff* di “*Praktische Philosophie*”, di Filosofia applicata, quanto Kant predicava della Filosofia in generale: essa non è soltanto *ein Schulbegriff*, cioè un concetto di natura meramente scolastica, ma, innanzitutto e per lo più, *ein Weltbegriff*, ovvero un concetto che non può non implicare un determinato “atteggiamento esistenziale”, una modalità specifica di

“abitare il mondo”, di “essere-nel-mondo”. In tal senso, quello che non sorprende affatto rispetto al «sorprendente Kant» (come lo chiamava Schopenhauer) è quanto scriveva Martin Heidegger a Karl Jaspers il 10 dicembre 1925: «La cosa più bella è che comincio ad amare realmente Kant». Parafrasando, dunque, un celebre passo delle kantiane *Lezioni di metafisica*, si può essere perentori nell'affermare che *non è possibile diventare Counselor Filosofico senza conoscenze, ma le conoscenze, da sole, non bastano a fare il Counselor Filosofico*. L'«equazione personale», insomma, non è solo quella del consultante che si ha dinnanzi (che un bravo Counselor, in qualche modo, riesce a *intuire* fin dalle prime battute del colloquio iniziale e che poi, certo, risulta decisiva per definire i margini di manovra che si possono avere con quella determinata persona), ma anche e in prima istanza è l'«equazione personale» del Counselor Filosofico stesso, il quale, sì, ha una formazione generale alle spalle, ma poi, com'è naturale, riesce a dare il meglio di sé, in termini di professionalità, in ben precise situazioni.

E, visto che siamo stati invitati per riferire qualcosa in proposito, posso dire che, per quanto riguarda il sottoscritto, questo accade soprattutto quando il consultante, da una parte porta in seduta un vero e proprio disagio esistenziale (che magari bisogna far emergere dal problema più

circoscritto con cui egli si presenta), ma dall'altra parte, al contempo, dimostra di avere delle autentiche *qualificazioni iniziatiche* – concedetemi questa polirematica dal sapore esoterico – con cui ovviamente non intendo alludere a chissà quale preparazione cosiddetta culturale, ma a quelle *innate potenzialità* intellettivo-spirituali che costituiscono la *conditio sine qua non* per portare ai massimi livelli, *anagogicamente* parlando, la relazione d'aiuto. Il che significa: essere predisposti a compiere un percorso *ontologico-metafisico* che, indulgiando sui grandi temi della "cura per ciò che sta in luce" (resa autentica, questa, del termine greco *philo-sophia*) e poi dell'auto-trascendenza, conduca sempre di più a prendere le distanze da se stessi, a guardarsi dall'alto, a liberarsi dalla prigione dell'«io» fino a raggiungere il «Sé» (*Atma*, in sanscrito); un «Sé», certo, connotabile in vario modo, ma che nel linguaggio che testimonia la Necessità del divenire, per un motivo su cui qui non potremo indulgiare, prende il nome di *contemplazione «C»* o *contemplazione trascendentale*.

Ora, in questo percorso bisogna distinguere due momenti fondamentali, il primo dei quali, peraltro, non sempre necessario, perché è possibile che il consultante lo abbia esperito sufficientemente già per conto proprio. Ad ogni modo, i due momenti sono:

1. il risveglio *dell'angoscia*, che può configurarsi come un vero e proprio *descensus ad infera*;
2. il risveglio *dall'angoscia* (o risveglio dallo stordimento nichilistico), che a sua volta si articola in:
  1. *salvezza* dall'angoscia;
  2. *liberazione* dall'angoscia.

Sono d'accordo con quanto affermato da Alberto Peretti nella relazione *Il Counseling Filosofico applicato all'economia e all'agire d'impresa*, cioè che una dottrina filosofica – in fin dei conti – è sempre legata a un suo portatore. Che sia «saggio convenire che tutte le cose sono l'Uno e l'Uno è tutte le cose», l'ha scritto, indubbiamente, Eraclito di Efeso; solo che egli, com'è noto, ha fatto precedere queste parole da altre molto più importanti (per la distinzione della Filosofia dal mito): «*Ouk emou, alla tou logou akousantas [...]*», cioè «Non dando ascolto a me, ma al Logos [...]» ... La verità è incontrovertibile solo in quanto l'individuo non la "inquina" con i «trastulli di bimbi» della "saggezza privata", cioè non la fa scendere in quella cosa miserabile che è l'opinionismo filosofico. Se le asserzioni filosofiche fossero solo opinioni, non varrebbe la pena di ascoltarle! Quindi, sì, ha ragione Peretti nel sostenere che il non rendersi conto che le aziende non producono solo capitali, ma anche vite, è un

modo perdente di intendere il capitalismo; ma lo psicologismo non è forse il modo perdente di intendere la Filosofia? Ci si può anche accontentare di dire che “Ogni verità non è altro che un’espressione della psiche”, ovvero che “Tutto è *Weltanschauung*”; ma questa tesi che valore intende avere, relativo o assoluto? Vuole o non vuole essere innegabile? Ridurre la Filosofia, la husserliana *stringhe Wissenschaft*, all’*Erleben* di Dilthey è un errore gigantesco. Quante volte Emanuele Severino ha insistito su questo! Noi non ci sogneremmo mai di dire: “la mia geometria” o “la tua geometria” (certo, sappiamo che il coerentizzarsi del discorso geometrico ha condotto alle cosiddette “geometrie non euclidee”, ma che a scrivere gli *Elementi* sia stato proprio Euclide di Alessandria, è così rilevante? Allo stesso modo, se ci fossero davvero “la mia Filosofia” e “la tua Filosofia”, a chi toccherebbe stabilire la *verità* del *nostro* colloquio? Che *proprio io*, uno che *crede* di essere un individuo di nome Paolo Poma, sia l’autore di *Necessità del divenire*<sup>2</sup>, è così rilevante? Niente affatto!

Ecco perché, in un saggio intitolato *La consolazione*, un moralista del calibro di Manlio Sgalambro ha potuto scrivere: «[...] noi ci possiamo

---

<sup>2</sup>Cfr. P. POMA, *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2011.

difendere da Nietzsche – un povero diavolo – , ma come difenderci da *Also sprach Zarathustra?*»<sup>3</sup>.

Sgalambro, probabilmente, non sapeva di aver fin troppo ragione. Infatti – come accennerò a breve – la dottrina dello *ewige Wiederkehr des Gleichen*, quantomeno sul terreno impervio della Filosofia teoretica *stricto sensu*, ha tutti i crismi della non smentibilità. Eppure, si tratterà di mostrare in che senso sia possibile difendersi *anche* da *Così parlò Zarathustra*, in cui quella dottrina è esposta da Nietzsche nella maniera più icastica, e poi come tutto questo rientri in una gestione efficace del Counseling Filosofico, relazione d'aiuto che – sappiamo – non può essere intesa come meramente consulenziale o informativa: se il lavoro viene svolto bene e con consapevolezza psicologica, essa deve condurre a ciò che Platone chiamava *periagoghé hòles tès psychés*, “conversione di tutta l’anima”.

Non pare irrilevante in proposito ricordare che, nella relazione *Adolescenza come risorsa, adolescenza come conflitto* (tenuta al seminario estivo 2018 dell'ISFiPP, dedicato a “Le età della vita”), Alessandro Meluzzi, rispondendo a una domanda molto opportuna, relativa

---

<sup>3</sup>M. SGALAMBRO, *La consolazione*, Adelphi, Milano 1995, p. 28.

all'incidenza dei cosiddetti "maestri del sospetto" sul modo, per certi versi, "riduzionistico" di filosofare nel Novecento e ancora oggi, abbia citato fra i pochi *contraltari* (e più di una volta) René Guénon. Non pare irrilevante, dicevo, perché quello di cui il sottoscritto si occupa da un po' di anni, anche attraverso una serie di pubblicazioni librarie, è proprio il tentativo di far dialogare quei due "atteggiamenti" *contrapposti* che, anche in questa sede, chiameremo Filosofia e Metafisica.

(Naturalmente, si tratterà di capire *perché* bisogna dichiararli contrapposti, visto che in genere, anche da parte dei grandi pensatori, non vengono affatto ritenuti tali – basti pensare allo Heidegger di quel saggio formidabile che è *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, cioè *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in cui la fine della filosofia coincide con la fine della metafisica – certo, ma della metafisica *della presenza*. Inoltre, per chi avrà voglia di leggermi – qui, per motivi di tempo, sarà impossibile – si tratterà di capire in che senso uno dei due "atteggiamenti" è destinato a prevalere sull'altro).

Direi che, innanzitutto, bisogna aver chiara la distinzione fondamentale fra il "conoscere" e il "sapere"<sup>4</sup>:

---

<sup>4</sup>Per un ulteriore approfondimento di tale distinzione, rimando a F. CORRADO, *Buddismo e massoneria*, Atanòr, Roma 2013 – volume apprezzabile anche per le delucidazioni sul significato esoterico del *Daimoku*, dell'«invocazione» del Sutra del Loto, ovvero del popolarissimo mantra «Nam Myoho Renge Kyo».

1. CONOSCERE: *co-gnoscere*, ovvero *cum* + *(g)nosco*, ovvero ancora *no(bis)cum*, “con noi”. La conoscenza, dunque, è una sapienza “nata con noi”, anche se *nella maggior parte degli uomini rimane a uno stato latente o atrofizzato* (da sottolineare qui, oltre alla vicinanza di “*nascor*” e “*nosco*” nella lingua latina, la comunanza del tema “*gign-*” nei verbi greci “*gignomai*”, «nascere», diventare», «venire alla luce», e “*gignosko*”, «conoscere», su cui peraltro sta in piedi tutto il discorso di Socrate sulla maieutica – ma sullo “*gnothi seauton*”, se mi sarà possibile, tornerò alla fine del mio intervento). La *realizzazione* intellettuale o spirituale o sovra-razionale implica, in tal senso, un’*identificazione* con il Principio supremo della realtà (da rilevare che quella che i Greci chiamano “*Metafisica*”, gli Indù la chiamano “*Conoscenza*”: per loro non vi è altra “*co-noscenza*!”).
  
  2. SAPERE: «aver sapore», «essere saporoso» (dunque, “non essere sciocco”, “non essere insipido”). Anche qui, come nel caso della maieutica, la parola può essere riferita sia a qualcosa di concreto (il gusto) che a qualcosa di astratto (la capacità di ragionare). Mentre, però, la “*co-noscenza*” è innata, il “*sapere*”, per quanto
-

cospicuo, resta un semplice possesso della *ragione* (non dell'intelletto puro! – che non c'entra nulla con l'intelletto astratto hegeliano), quindi qualcosa di acquisito *dopo la nascita*.

3. Ne consegue che, mentre la “sapienza”, in quanto mero *rispecchiamento* della Conoscenza, ovvero in quanto mera *speculazione* sulla Conoscenza, è trasmissibile (certo, con tutta l'inadeguatezza che ha il linguaggio nell'esprimere verità di ordine superiore), la Conoscenza resta intrinsecamente *incomunicabile* (o, comunque, *vagamente* esprimibile attraverso i *sim-boli*, che allora fungono da supporto per l'intuizione intellettuale o spirituale o sovra-razionale), perché è una vera e propria *coalescenza* (o fusione) con la concettualità sapienziale.

[A titolo di esempio, qui si può citare un saggio di Guénon intitolato *Silenzio e solitudine*<sup>5</sup>, in cui ci viene ricordato che tutte le tribù degli Indiani dell'America Settentrionale hanno, oltre ai riti exoterici, a carattere collettivo e ancora “dis-coalescente”, dei riti iniziatici, fra cui spicca l'adorazione solitaria e silenziosa del Principio supremo,

---

<sup>5</sup>Cfr. R. GUÉNON, *Il Demiurgo e altri saggi*, tr. it. di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, pp. 64-70.

designato come il «Grande Mistero». Come fa notare Charles Alexander Eastman, medico statunitense di origine Sioux, autore de *L'anima dell'indiano*<sup>6</sup>, «L'adorazione del Grande mistero era silenziosa [...] perché ogni discorso è necessariamente debole e imperfetto [...]; era solitaria perché [...] Dio è più vicino a noi nella solitudine». Poiché si intende stabilire una comunicazione diretta col Grande Mistero, qui non ci devono essere intermediari. Il «Grande Mistero» – scrive Guénon – «è al di là di ogni forma ed espressione»; anzi, essendo il non-manifestato, è Esso stesso il silenzio, visto che il silenzio è uno stato di non-manifestazione. «Il silenzio sacro è la voce del Grande Spirito», è «la risposta all'invocazione dell'essere in adorazione: invocazione e risposta egualmente silenziose, essendo entrambe un'aspirazione e un'illuminazione puramente interiori». Tale silenzio, per gli Indiani d'America, è «il perfetto equilibrio delle tre componenti dell'essere», ovvero «secondo la terminologia occidentale, lo spirito, l'anima e il corpo, perché l'essere intero con tutti i suoi elementi costitutivi, deve partecipare all'adorazione affinché un risultato pienamente valido possa essere ottenuto.

---

<sup>6</sup>Cfr. C.A. EASTMAN, *L'anima dell'indiano*, ed. it. a cura di F. Meli, Adelphi, Milano 1983.

La necessità di tale condizione di equilibrio è facile da comprendere se si tiene conto che l'equilibrio è, nella manifestazione stessa, come l'immagine o il riflesso dell'indistinzione principale del non-manifestato, indistinzione che è ben rappresentata anche dal silenzio, cosicché non ci si deve assolutamente stupire dell'assimilazione che così si stabilisce tra quest'ultimo e l'equilibrio». Per quanto riguarda la solitudine, «la sua associazione al silenzio è in qualche modo normale, anzi necessaria»; infatti, colui che fa entro di sé il «silenzio perfetto» in presenza di altri esseri, si isola per ciò stesso da loro. [...] «La molteplicità, essendo inerente alla manifestazione e [...] accentuandosi a mano a mano che si discende ai suoi gradi inferiori, non fa [...] che allontanare “dal non-manifestato”».]

### **Il primo obiettivo: risvegliare l'angoscia**

Nel titolo del mio intervento si fa un esplicito riferimento alla prevenzione della depressione esistenziale cronica. Ora, la *prima parte* della definizione di “depressione esistenziale”, fornita da Lodovico Berra, recita: «La depressione esistenziale è una modalità depressiva

non patologica [...], che deriva da una particolare presa di coscienza della nostra realtà esistenziale [...]»<sup>7</sup>.

(Intanto, se ancora ce ne fosse bisogno per prevenire critiche piuttosto balzane, rimarchiamo la locuzione «modalità depressiva non patologica»... Perché – e qui parlo esclusivamente per chi è Counselor Filosofico come il sottoscritto, non certo per eventuali psicologi, psicoterapeuti o psichiatri presenti in sala – noi sappiamo benissimo che, se fossimo già nell’ambito del patologico, non ci troveremmo più nel nostro campo da gioco, ma in quello giustamente riservato ai vari esperti delle dinamiche psichiche.)

C’è un libro che Berra ha dedicato al tema dell’angoscia, *La voce della coscienza. L’angoscia come via alla trascendenza*, in cui fra i casi esemplari proposti spicca – a mio parere – quello di Claudia (o della cosiddetta Claudia, visto che i nomi sono fittizi), la quale si sentiva “vuota”, “inconsistente”, dispersa nell’heideggeriano *Si impersonale*. Ebbene, in maniera direi quasi maieutica, Berra ha in qualche modo aiutato Claudia a *sintonizzarsi sulla frequenza dell’angoscia*, un’angoscia (da non confondere con l’ansia, ma) intesa come *Grundstimmung*, come “tonalità

---

<sup>7</sup>Cfr. L.E. BERRA, *La dimensione depressiva. Dalla depressione patologica alla depressione esistenziale*, libreria Universitaria, 2018.

emotiva fondamentale” che «zittisce la chiacchiera». Potremmo dire che, attraverso questa operazione, Berra ha fatto fare alla propria paziente Claudia il salto dal “soggetto” (ancora prigioniero di una visione frontale del mondo) al *Da-sein* (costitutivamente aperto al mondo). Tant’è vero che Claudia, nella lettera scritta a Berra a sei mesi dall’interruzione improvvisa dell’analisi (durata un paio d’anni), dichiara: «La mia angoscia è stata l’occasione per uscire dalla mediocrità, dalla distrazione che accompagnava la mia vita»<sup>8</sup>.

Ma poi – e qui sta il nodo aporetico della questione – ella aggiunge: «Questa uscita ha un prezzo: la sensazione di malessere che l’accompagna»<sup>9</sup>.

Ecco, allora, che qui si è passati da un malessere che precede l’esperienza rivelatrice dell’angoscia – e che io, in un saggio intitolato «Quando Heidegger ci pianta in asso», ho appunto definito come malessere imputabile al *vuoto d’angoscia* (Claudia, incontrando Berra per la prima volta, si era presentata pronunciando le classiche parole di chi soffre e non sa il perché: «Sto male»<sup>10</sup>) – a un malessere che segue quell’esperienza, dunque un malessere imputabile al *pieno d’angoscia*.

---

<sup>8</sup>L.E. BERRA, *La voce della coscienza. L’angoscia come via alla trascendenza*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2004, p. 15.

<sup>9</sup>*Ibidem*.

<sup>10</sup>L.E. BERRA, cit., p. 9.

Che cosa è accaduto, quindi? Semplicemente questo: in Claudia, la depressione esistenziale *fisiologica*, cioè maturata con la presa di coscienza della *Geworfenheit*, della “gettatezza” e dell’inevitabilità dell’essere-per-la-morte, è probabilmente diventata qualcosa di *patologico*, di cronico, di paralizzante. Quindi, qui abbiamo a che fare con un malessere *prima* dell’angoscia, ma anche con un malessere *dopo* l’angoscia (adesso, peraltro, sarebbe forte la tentazione di aprire una lunga parentesi sull’incidenza che potrebbe aver avuto, in tutto questo, la traduzione italiana di *Da-sein* con il termine «esser-ci», che, secondo la *vulgata*, alluderebbe all’“apertura” essenziale di *ogni* uomo in quanto ente contingente-situativo, laddove invece – come hanno capito benissimo Ivo De Gennaro e Gino Zaccaria –, esso si riferisce all’interroganza indolica di quei «pochi» e «rari» che Heidegger pensa come gli autentici destinatari dei suoi *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]* – ma un approfondimento del genere ci porterebbe davvero troppo lontano dal tema dell’intervento).

La domanda che allora ciascuno di noi, in quanto Counselor Filosofico, dovrebbe porsi è la seguente: se il mal-essere c’è sia prima che dopo l’angoscia, a quando il ben-essere? In altre parole, è possibile esperire, sia pure nei limiti dell’umana condizione, qualcosa come *un angosciato “star bene”*?

E qui vi propongo la *seconda parte* della definizione di Berra della “depressione esistenziale”:

«Questo atteggiamento può apparire a volte eccessivamente pessimistico, non bilanciato da una visione positiva dell’esistenza. Per questo è opportuno considerare la depressione esistenziale una fase, un momento nella vita dell’individuo, che deve essere superata. Il permanere e il persistere in questa condizione, senza capacità di risoluzione, senza evoluzioni, fa sì che si possa passare progressivamente nelle forme patologiche, con una cronicizzazione dei sentimenti che divengono sintomi»<sup>11</sup>.

(Peraltro, visto che il caso che stiamo richiamando si riferisce a una persona già adulta, non possiamo escludere che un modo efficace di evitare tale cronicizzazione della depressione esistenziale possa essere una *death education* preventiva, per esempio attraverso sessioni di *Philosophy for children* incentrate su questo tema. A parere della psicologa Ines Testoni, stimata allieva di Severino, l’educazione alla morte sarebbe da porre in essere fin dalla scuola materna, in quanto – cito la Testoni – essa «aumenterebbe la capacità di pensare la morte come un evento naturale, quindi meno ansiogeno, e la capacità di parlare dei propri

---

<sup>11</sup>Cfr. L.E. BERRA, *La dimensione depressiva. Dalla depressione patologica alla depressione esistenziale*, libreria Universitaria, 2018.

vissuti, dei propri sentimenti e anche della propria progettualità futura». Io, personalmente, sono d'accordissimo, proprio perché quando invece si ha a che fare – come nel caso di Claudia – con una persona adulta, quindi psichicamente già strutturata, che la «consapevolezza della finitudine» *non* abbia come effetto «un'angoscia paralizzante» è, purtroppo, assai meno probabile.)

La domanda ulteriore, a questo punto, è: cosa significa avere «una visione positiva dell'esistenza»? Come si fa a prevenire (non l'angoscia in quanto tale – che, anzi, non va evitata, perché è l'esperienza fondamentale di un'adulità emotiva –, ma) la malattia dell'angoscia? Di che cosa, insomma, bisogna essere “attrezzati”, “equipaggiati” per sopportare fino in fondo – senza eluderla, ma anche senza rimanerne vittime – la depressione esistenziale?

Certo, Berra ci ricorda che quel “Super-Conscio” che si identifica con la dimensione trascendente a cui l'esperienza dell'angoscia conduce può essere definito, a buon diritto, come:

1. «modalità modificata di percepire il mondo, se stessi, l'esistenza»;
2. «fuoriuscita dal flusso vitale verso un punto in cui l'osservazione consente una visione diversa dell'esistenza, nella sua finitezza»;

3. «visione più globale e oggettivante (l'oggetto sono io stesso, contemporaneamente soggetto che osserva se stesso), meno immersa nella successione di eventi in cui siamo originariamente immersi».

[Prima ho citato gli Indiani d'America. Come fa notare Paul Coze (antropologo, artista e scrittore franco-americano) a proposito dell'*orenda* (termine irochese assimilabile al *prana* della tradizione indù, visto che, come ricorda Guénon, designa «l'insieme di tutte le varie modalità della forza psichica e vitale»), «occorr[e] per prima cosa dominare la materia e tendere al divino». Questo significa – commenta Guénon – che gli Indiani d'America considerano legittimo «acostare il dominio psichico solo “dall'alto”, essendo i risultati di quest'ordine ottenuti soltanto in modo del tutto accessorio e come per “soprappiù”, il che è l'unico mezzo per evitarne i pericoli».]

Proprio per questo, lo stesso Berra sottolinea come sia indispensabile che «tale spostamento [del punto di vista] avvenga in modo *consapevole e controllato*». Ma – e qui mi rivolgo al professor Berra, appellandomi alla sentenza nietzscheana per cui «si ripaga male un maestro se si rimane sempre allievi» – quale forza, quale nostra facoltà dovrebbe tenere *sotto*

controllo lo spostamento in questione? Il rischio, infatti, è di *perdersi in se stessi*, di precipitare cioè in un abisso alienante tanto quanto la dispersione nel Si impersonale. Insomma, come evitare che l'angoscia diventi un'*angoscia epistemica* e, in quanto tale, soffocante opprimente, un'angoscia che occupa tutti gli spazi del divenire dell'uomo, e quindi dell'esistenza? Nel mio saggio su Heidegger, scrivevo: «Non è pensabile [...] che sia la *consapevolezza* ad avere potere sulla *superconsapevolezza*, cioè che il *Conscio* sia in grado di evitare gli eccessi parassitari del Super-Conscio heideggeriano catagogico-appesantente, anche perché quest'ultimo è ben altra cosa rispetto al freudiano Super-io *tabuizzante*, che in parte è davvero sotto l'egida dell'Io [ricordo che Heidegger indica il compito vero della filosofia nell'*Erschwerung*, nell'"appesantimento" del *Da-sein* e del *Seyn* stesso]». <sup>12</sup>

La mia proposta, al riguardo, è stata ed è quella di distinguere due livelli di Super-Conscio (proprio come Berra, giustamente, distingue due livelli di In-conscio, cioè l'«In-conscio Strutturale», che – se capisco bene – è un po' come il «Sé sinaptico» di cui parla LeDoux, e l'«In-conscio Psicodinamico», che è la freudiana sede della rimozione):

---

<sup>12</sup>P. POMA, *Integrare il Nietzsche maggiore. Ancora su René Guénon*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2016, pp. 52-53.

1. il Super-Conscio dell'«ampiezza», *orizzontale ed emotivo*, in quanto, rapportato alla *provincialità deiettiva della sfera pubblica*, costituisce un cospicuo *ampliamento dell'orizzonte*, aprendo così una breccia nel muro di pietra che ci separa dal centro del nostro essere;
2. il Super-Conscio dell'«esaltazione», *verticale e intellettuale*, in quanto produce la piena integrazione del tipo umano nella propria essenza.

Non bisogna esitare, in tal senso, a mettere in dubbio l'ultimità della «fuga in avanti» in cui consiste l'esistenza *autentica* di cui parla Heidegger – o, per meglio dire, lo Heidegger della traduzione italiana di *Da-sein* con *esser-ci*, dunque lo *pseudo-Heidegger*. E qui sono costretto a citare Julius Evola – autore discutibile quanto si voglia, per certi versi, ma di cui misconoscere la grandezza, a mio parere, è un modo tipicamente idiota, ottuso di accostarsi al pensiero (cosa che, del resto, vale anche per Heidegger e per tutti i maestri con delle “ombre” politico-teoretiche) –, il quale, in *Cavalcare la tigre*<sup>13</sup>, sostiene che la

---

<sup>13</sup>Cfr. J. EVOLA, *Cavalcare la tigre*, Edizioni Mediterranee, Roma 1961-2001, pp. 89-92.

concezione heideggeriana della trascendenza come *vis a tergo* sia troppo debole, ben lontana da una seria *Entschlossenheit*, “decisione”, dell’*esserci*; il «ci» dell’Essere, infatti, *subisce* «l’esplicarsi o attivarsi della trascendenza quasi come una forza coattiva, senza nessuna libertà» (persino di fronte alla propria fine permane questa «condizione di passività», molto distante dalla «dottrina tradizionale della *mors triumphalis*», ovvero dell’impassibilità – per Evola è inconcepibile e ridicolo parlare, come fa Heidegger, di «coraggio dell’angoscia», in quanto tutto questo non fa altro che farci rimanere prigionieri del *pantano* della deiezione. I problemi sollevati dall’esistenzialismo (che, con tutti i suoi «complessi emotivi e sub-intellettuali – angoscia, colpa, destino, estraneità, solitudine, inquietezza, nausea, problematicità dell’*esserci*, eccetera [...]» – «è una proiezione dell’uomo moderno in crisi, non già dell’uomo moderno di là dalla crisi») potrebbero assumere una valenza positiva solo se «integrati nell’insegnamento tradizionale», nello specifico nella dottrina della preesistenza, nella coscienza di venire da lontano e, dunque, nella *distanza dall’essere-nel-mondo*, nella *distanza da un’apertura e-sistenziale passiva*. Ecco perché bisogna prendere le distanze da quella presa di distanza che è il Super-Conscio partorito dall’angoscia, il Super-Conscio di I livello. Quest’ultimo, infatti, è paragonabile

---

all'“uscita dalla caverna” platonica, ma non è ancora quella capacità di guardare direttamente il sole in cui consiste, appunto, il Super-Conscio di II livello, che permette di tornare a rasserenarsi *dopo* l'esperienza rivelatrice dell'angoscia, consentendoci quel *tendenziale* «vivere allegramente», da non intendere come *divertissement* pascaliano, quindi come una sorta di “rifugio” del Si impersonale, bensì – per usare le parole di Berra – come *autentico* «punto di arrivo raggiunto attraverso il *superamento* delle domande sulla vita».

Ma la grande domanda, a questo punto, suona: come mai questo Super-Conscio di II livello *non* può essere un Super-Conscio *filosofico*? Perché, per guadagnare questo ritorno alla serenità, bisogna rivolgersi proprio alla Tradizione Perenne e, nello specifico, alla vetta di quest'ultima, ovvero alla Metafisica integrale? Per quale motivo, per esempio, non è sufficiente un'ontologia “ottimistica” come quella del “destino della necessità” di Emanuele Severino?

Per una risposta articolata, ovviamente, rimando ai miei scritti. Qui di seguito, un pannello riassuntivo.

### **Il rapporto tra l'individuo e la verità filosofica**

Una «visione positiva dell'esistenza» – stavo dicendo – potrebbe sembrare quella fornita da Severino. Tutto è eterno. Non solo Dio –

ammesso e non concesso che, nei limiti del pensiero originariamente nichilistico dell'Occidente (e quindi, ormai, di tutto il Pianeta), possa esistere qualcosa come "Dio" e i suoi vari angeli secolarizzati –, non solo un essente privilegiato, ma l'essente in quanto tale è eterno. Certo, questo implica che sia eterno anche quell'essente che è il dolore. Ma il dolore – e, pertanto, l'insieme delle contraddizioni in cui consiste l'individuo – esiste già da sempre come oltrepassato nel cerchio infinito dell'apparire.

Tuttavia – ammesso e non concesso che il "destino della necessità" sia l'ultima parola della Filosofia (e qui rimando al mio *Necessità del divenire*, dove si espone la configurazione più coerente della salvezza) –, qual è il rapporto tra l'individuo e la verità filosofica? In tutta semplicità, si può dire che l'individuo, proprio in quanto è fede, isolamento dal dubbio, volontà di potenza contrapposta alle altre volontà di potenza, al massimo può *sapere e tentare di testimoniare* la verità filosofica (anche se pure sulla natura di questa testimonianza ci sarebbe qualcosa da eccepire), ma *non* può essere *illuminato* da essa. Ed è qui che – dicevo prima – sta il nodo aporetico, che una relazione d'aiuto quale intende essere il Counseling Filosofico non può non affrontare.

Certo, se per esempio vengo a sapere del discorso sul de-stino, e quindi dell'eternità di ogni essente, il mio errare, l'errare della mia volontà di

potenza sarà differente rispetto a quello dei cosiddetti altri individui che non conoscono quel discorso – e che, quindi, sono *totalmente* prigionieri del nichilismo, di una prospettiva ontologica in cui tutti gli essenti vengono dal nulla e al nulla ritornano, ovvero di quella che Leopardi chiamava «verissima pazzia». Se so del de-stino, ho *consapevolezza* di quel contrasto tra l’Io del destino e l’io empirico che per Severino, fino all’istante della morte (che poi ci immette nella Gioia, cioè nella dimensione in cui tutte le contraddizioni sono superate), tutti noi siamo. In *Dispute sulla verità e la morte* leggiamo, in proposito, della necessità che la morte (che non può essere annientamento) sia l’evento per il quale, all’interno di ogni cerchio, essa è il compimento della terra isolata e il dispiegamento infinito della terra che salva. Ogni uomo muore all’interno di se stesso. Muore, come volontà, all’interno di sé come cerchio dell’apparire.<sup>14</sup>

Ma questo *sapere* del destino *non può essere sufficiente per l’individuo*, il quale, *hic et nunc*, viene lasciato a se stesso dal discorso sul de-stino, *senza potersi identificare* con la verità.

[A monte di tutto ciò sta quello che Severino chiama «primo rovesciamento essenziale». In Eschilo, infatti, la verità è ancora il mezzo

---

<sup>14</sup>E. SEVERINO, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 168.

per realizzare quel fine che è la felicità umana. In un secondo tempo, però, si capisce che una verità lasciata nelle mani dell'individuo è una verità effimera. Da qui, in Platone e in Aristotele, la scaturigine di quell'epifenomeno in cui consiste la Filosofia come sapere disinteressato. Perché dico "epifenomeno"? Perché la Filosofia – sappiamo – nasce da *thauma*, dall'angosciato stupore di fronte alla prospettiva dell'annientamento (figlia dell'ontologizzazione del divenir-altro), ovvero è la volontà di essere condotti, secondo le parole di Aristotele, nella direzione opposta (*eis tounantion*) rispetto appunto allo *thauma*. Si tenga presente, peraltro, che questa impostazione di pensiero permeerà anche le due principali religioni monoteistiche post-filosofiche, cioè cristianesimo e islam: non a caso, nel *Pater noster* ci si rivolge a Dio con le significative parole "*fiat voluntas Tua*", «sia fatta la Tua volontà» – non quella dell'uomo].

Nel discorso sul destino – stavo dicendo – il cosiddetto "mortale", proprio in quanto è la sede del contrasto fra l'io del destino e l'io empirico, esperisce *in maniera discontinua* la «letizia» di sapere della propria eternità<sup>15</sup>. E, in quanto cosiddetto "mortale", anche Severino confessa di dubitare del de-stino, di avvertirlo talvolta come propria

---

<sup>15</sup>Cfr. ID., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

«costruzione arbitraria». Ma proprio questo dubitare, a suo avviso, è una conferma del de-stino, perché starebbe ad attestare che l'individuo è volontà isolante rispetto al de-stino. Ma – si potrebbe obiettare – forse che il dubbio non si estende anche a quella presunta conferma?

Se poi consideriamo il rapporto tra il “*morente*” (il cosiddetto “mortale” in punto di morte) e il de-stino, le perplessità non vengono meno. Perché è vero che il *credere* di morire disperati è una *fede*, e quindi qualcosa di *dubitabile*. Ma *sapere* questo (e qui si tenga presente la distinzione, su cui ho insistito all'inizio, fra “Conoscere” e “sapere”) fa *davvero* la differenza? Ovviamente, no: perché io, comunque, *mi sento* disperato.

Finché si resta sul piano del sapere, ovvero di qualcosa che – per definizione – non può illuminare il cosiddetto individuo, «la morte», come diceva Umberto Eco in un'esilarante *bustina di minerva*, «è accettabile solo finché riguarda il Socrate del sillogismo».

In tal senso, la tesi marxiana per cui «finora i filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; ora però si tratta di cambiarlo» va estesa a tutta quanta la Filosofia. Il che significa:

1. *in primis*, allo stesso Marx, alle spalle del cui materialismo dialettico agisce quell'alienazione nichilistica che – come ha

sottolineato Severino<sup>16</sup> – gli fa credere che l'esser cosa della cosa abbia un significato *metastorico* (pertanto, quando Marx nel capitolo I del *Capitale* parla di *ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens*, di «condizione naturale eterna della vita dell'uomo», dimostra di non cogliere l'incidenza della *cosiddetta* "sovrastruttura" ontologica sulla "prassi", sul "lavoro" inteso appunto *greicamente* come «scioglimento» delle cose dal loro «nesso immediato» con il contesto materiale a cui appartengono; Marx, in altre parole, non capisce che c'è una "prassi" *più originaria* rispetto alla "prassi" economico-produttiva: quella "prassi" *meontologica* che consiste nell'isolamento della "cosa" da se stessa, ovvero dell'"ente" da se stesso, e che intona tutto l'Occidente, tutta la «Repubblica di Platone»);

2. *in seconda battuta*, a tutte le testimonianze ontologiche (incluse quelle del de-stino severiniano e della "mia" stessa Necessità del divenire), che, in quanto tali, non possono non limitarsi a *speculare* sull'oltrepassamento dell'alienazione, ovvero a superare l'alienazione dal *solo* punto di vista della *concettualità*, incidendo

---

<sup>16</sup>Cfr. ID., «Appendice», in *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, pp. 368-370.

così *in maniera troppo marginale* sulla *realizzazione "hic et nunc" della nostra essenza*. Ci si può esprimere in questi termini, si badi, perché il presupposto del discorso è che tale "realizzazione" afferisca alla "Co-noscenza" – e, quindi, sia qualcosa di profondamente diverso dalla "prassi", che, anche quando non nichilistica (come, secondo la testimonianza della Necessità del divenire, accade in Nietzsche e in Gentile), afferisce comunque al semplice "sapere" – restando, quindi, una mera operazione *mentale*, ovvero non elevandosi alla dimensione *intellettual-spiritual-sovrarazionale* (che però, nei grandi esponenti della Tradizione Perenne, ha fatto e continua a fare i conti solo con il fantoccio del "mentale", con il fantoccio della Filosofia; esattamente come quest'ultima ha fatto e continua a fare i conti solo con il fantoccio della Metafisica. Del resto, limitarsi a intendere la "realizzazione" come afferente al "sapere", vuol dire ridurla a un *fantasma* stirneriano, a un *idolo* nietzscheano, insomma all'*epistème*).

### **Dalla Necessità del divenire alla contemplazione «C»**

Pur tuttavia sta di fatto che il "sapere" e il "Conoscere" esprimono (e hanno sempre più espresso, lungo la cosiddetta storia dell'Occidente)

dottrine contrastanti – o, come si dice nei miei scritti – *contrastive*. E questo è un bel problema. Per il cosiddetto individuo, infatti, è necessario indicare il *trait-d'union* fra queste istanze contraddittorie. Ma il presupposto di quest'indicazione è il raggiungimento della configurazione più coerente sia della "sapienza" che della "Conoscenza". Ebbene, qui i nomi da fare sono essenzialmente due: Nietzsche per la "sapienza" (e si tratta di capire perché, nonostante tutto, non Severino), Guénon per la "Conoscenza".

Perché Severino non può costituire la coerenza della "sapienza"? Innanzitutto perché il suo discorso ha la pretesa di *includere* anche ogni forma di "Conoscenza", e quindi di non fare valere autenticamente l'istanza realizzatrice di quest'ultima. Inoltre c'è quel motivo più prettamente *ontologico* che ho esposto, soprattutto, prima nel saggio *Interludio dell'enticidio*<sup>17</sup> e poi, in maniera più articolata e approfondita, nel libro *Necessità del divenire* – ma mi limito ad accennarlo, perché qui andiamo davvero sul difficile: se l'anima dell'Occidente è il *nichilismo*, ovvero il pensare l'ente o essente come *ni-ente*, l'anima del destino severiniano è l'*esseismo*, ovvero il pensare l'ente o essente come *ess-ente*. Con una metafora, si può dire che il nichilismo (che implica il divenire-

---

<sup>17</sup>.Cfr. «Estetica», il melangolo 1/2008, Genova 2008, pp. 59-75.

*non*, il divenir-nulla) è l'*anoressia* dell'ente, è l'ente stimato *per difetto*; l'esseismo (che implica il *non-divenire*) ne è la *bulimia*, ovvero l'ente stimato *per eccesso* – l'ente di Severino è un ente ipertrofico. Nichilismo ed esseismo sono, insomma, due *patologie ontologiche*. Laddove, invece, la *fisiologia ontologica* è quella dell'anello nietzscheano del ritorno, in cui crolla non solo quell'immutabile che è il Passato gravante sull'*epamphoterizein*, cioè sul divenir-nulla (per cui, il provenire delle configurazioni anulari e dal nulla e dal sostrato anulare conduce al loro *accumulo* e, quindi, alla contraddizione figurativa del divenir-nulla in quanto *circolo vizioso* e alla presunta verità del de-stino), ma anche quell'immutabile che è la Passatità gravante sul divenire (per cui il sostrato anulare si auto-divora all'infinito, quindi le configurazioni provengono *soltanto* da esso – il che significa che tale sostrato è l'unica *proto-configurazione* eternamente crollante su se stessa – e che il destino della necessità è epistemico rispetto alla circolarità non contrastiva, non contraddittoria della Necessità del divenire). Questo, per quanto riguarda Nietzsche – il Nietzsche maggiore.

Ma la risoluzione dell'aporia della circolarità contrastiva non basta, perché essa è la risoluzione dell'aporia della sola "sapienza". La quale, per essenza, elude il problema gigantesco del rapporto fra il cosiddetto individuo e la sapienza circolare incarnata dal superuomo; un rapporto,

questo, che non può essere affatto di *amor fati*, e quindi di un *sì alla vita* “armonioso” o “consonante” – perché, come sottolinea lo stesso Severino ne *La morte e la terra*<sup>18</sup>, questo vorrebbe dire trasformare l’inevitabile in un voluto, e quindi, con un’operazione nichilistica, far diventare l’inevitabile *altro da sé*). Solo il superuomo inteso come figura ontologica (e non come individuo, cioè come erroneamente lo interpreta Severino), infatti, può *volere* e *dire sì* all’eterno ritorno dell’uguale.

L’individuo, allora, ha la seguente alternativa: o subire la propria condizione di volontà non illuminabile dalla verità ontologica oppure reagire *contrastando* la verità ontologica e, in questo modo, paradossalmente, riuscendo a esperirla. Quest’ultima è la via dell’*amor fati* “contrastivo” o “dissonante”, che, in quanto tale – e contrariamente a quanto io stesso affermavo in un volume intitolato *Coalescenza di Nietzsche con Guénon*<sup>19</sup> – non può trasformare l’inevitabile in un voluto. Questo, infatti, può accadere solo se si dà per scontato il primato della verità sapienziale su quella Conoscitiva.

Ma, appunto, quest’impostazione viene superata dal volume *Integrare il Nietzsche maggiore*, attraverso quella che lì viene chiamata *teoria*

---

<sup>18</sup>Cfr. E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

<sup>19</sup>Cfr. P. POMA, *Coalescenza di Nietzsche con Guénon*, Il Melangolo, Genova 2014.

*quantistica della realizzazione intellettuale* (per cui, facendo un parallelismo con la fisica quantistica, si enuncia un principio di indeterminazione ontologico-metafisica, in base al quale, se si prende posizione a favore della “Conoscenza”, la “sapienza” resta indeterminata, cioè se ne tradisce l’essenza; e, viceversa, se si prende posizione a favore della “sapienza”, a restare indeterminata è la “Conoscenza” – ma il discorso, ovviamente, nel libro è spiegato in maniera più chiara), la quale poi si è rivelata, a sua volta, come un’aporia dualistica, e quindi è stata oltrepassata attraverso la fondazione di quella che nel mio ultimo libro, *Oltre Severino, Guénon prossimo mio*, viene designata come *contemplazione «C»* (ma, nel lessico di questo intervento, potremmo anche chiamare quest’ultima *Conoscenza «C»* o *Gnosi «G»*) – dimensione in cui, peraltro, il discorso si complica ulteriormente, andando a intrecciarsi con l’ateismo *integrale* del Marquis de Sade. Ma in questa sede, anche il discorso sul *sopraggiungere* di quell’essente che è la contemplazione «C», che costituisce la *prima parte* della «*Risoluzione*» di “*Necessità del divenire*”, devo per forza lasciarlo sullo sfondo.

### **Considerazioni conclusive**

Piuttosto, vorrei avviarmi alla conclusione citandovi queste parole significative di René Guénon: «È la conoscenza a essere il solo rimedio

definitivo contro l'angoscia, così come la paura in ogni sua forma e contro la semplice inquietudine, perché questi modi di sentire sono mere conseguenze o prodotti dell'ignoranza, e di conseguenza, conseguita che sia la conoscenza, essa li distrugge totalmente alla loro radice rendendoli da allora in poi impossibili, mentre in sua assenza, quand'anche siano momentaneamente allontanati, essi possono sempre riapparire secondo le circostanze».<sup>20</sup>

Guénon ci ricorda anche che nel tempio di Apollo Pizio a Delfi (e qui invito a sentire la consonanza fra il nome della sacerdotessa "Pizia" e il nome "Pitagora", che appunto significa «guida della Pizia»), oltre a esserci, sulla porta, la famosissima scritta "Conosci te stesso" (che, si badi, non ha affatto un significato psicologico, ma allude all'oltrepassamento dell'io e alla riappropriazione del Sé, e quindi al raggiungimento di una *vita transustanziata*), c'era anche una pietra chiamata *omphalos*, che rappresentava il centro dell'essere umano come pure il centro del mondo, secondo la corrispondenza che esiste fra il macrocosmo e il microcosmo, ossia l'uomo, sicché tutto ciò che è nell'uno è in rapporto diretto con ciò che è nell'altro.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>R. GUÉNON, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, tr. it. di P. Nutrizio, Luni Editrice, Milano 2003, p. 27.

<sup>21</sup>ID., «Conosci te stesso», in ID., *Il Demiurgo e altri saggi*, tr. it. di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, p. 80.

*L'omphalos* è insomma l'armonia *integrale* dell'essere umano (il perfetto equilibrio di corpo, anima e spirito), quel «centro permanente di gravità» reso popolare da un noto brano musicale di Franco Battiato e, non a caso, incluso in un album intitolato *La voce del Padrone*. Che cos'è, infatti, la «voce del Padrone»? Ce lo ricorda, fra gli altri, anche Michel Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*: è quella voce interiore che si leva non appena ringhino le passioni, e che sa farle tacere.<sup>22</sup>

Ecco, allora, che anche l'angoscia, per evitare che essa degeneri in una *passione* nel senso letterale del termine, cioè in un'angoscia *patita*, in un'angoscia *subita*, in quell'angoscia che, appunto, costituisce la tonalità emotiva fondamentale della "depressione esistenziale cronica", può e deve essere fatta tacere dalla "voce del Padrone", dalla voce (non della coscienza, ma) della Conoscenza.

A questo proposito, in un *hadit* citato da Guénon, cioè in una sentenza, in un racconto sulla vita del Profeta (ma, letteralmente, questa parola araba significa «ascolta» – e qui il collegamento con la "voce" appare più che perspicuo), viene detto qualcosa che suona come un'integrazione *esplicativa* del *Gnothi seauton* e che reputo un insegnamento

---

<sup>22</sup>M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 451.

estremamente prezioso per noi, che intendiamo essere non filosofi *simpliciter*, ovvero propugnatori dell'*unilateralismo* filosofico (di qualcosa, cioè, che sta sullo stesso piano dell'*unilateralismo* gnostico), ma Counselors Filosofici:

Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore.

### **Bibliografia**

Berra L., *La voce della coscienza. L'angoscia come via alla trascendenza*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2004.

Berra L., *La dimensione depressiva. Dalla depressione patologica alla depressione esistenziale*, libreria Universitaria, 2018.

Eastman C.M., *L'anima dell'indiano*, ed. it. a cura di F. Meli, Adelphi, Milano 1983.

Evola J., *Cavalcare la tigre*, Edizioni Mediterranee, Roma 1961-2001.

Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

Guénon R., *Il Demiurgo e altri saggi*, tr. it. di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007.

Guénon R., *Iniziazione e realizzazione spirituale*, tr. it. di P. Nutrizio, Luni Editrice, Milano 2003.

Poma P., *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2011.

Poma P., *Coalescenza di Nietzsche con Guénon, il melangolo*, Genova 2014.

Poma P., *Integrare il Nietzsche maggiore. Ancora su René Guénon*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2016.

Severino E., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

Severino E., «Appendice», in *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.

Severino E., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

Severino E., *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018.

Sgalambro M., *La consolazione*, Adelphi, Milano 1995.