

Prospettive politiche della pratica filosofica

Neri Pollastri

neri.pollastri@inwind.it

www.consulenza-filosofica.it

Abstract

The political meaning of philosophical practice has recently emerged in the reflections on this subject. This is probably due to the complicated present situation of the social and economical international scene, which plays a role in the difficulties that the individuals experience, and then discuss with philosophical practitioners. But a political perspective has been implied in philosophical practice since its origin. Among other reasons, it depends on an essential and frequently overlooked characteristic of the practice of philosophy: engaging in philosophical dialogue involves giving dignity to the interlocutor, creating an affective bond with him, that is friendship (*philia*). And *philia* is the basic element for a society (and therefore for a State) to exist. Consequently, to spread the practice of philosophy and the rigorous dialogue aiming for the right and the truth means to promote not only an attentive attitude toward people and society, but also the creation of social bonds, missing in contemporary cultures, and thus to rebuild the political texture of society.

Keywords: practice of philosophy, philosophical counseling, ethics and politics in the practice of philosophy.

1. LA POLITICA NELLA PRATICA FILOSOFICA

Nel nostro paese la consulenza e le pratiche filosofiche godono ormai di una certa notorietà, grazie al lavoro di alcuni appassionati¹ e alla pubblicazione di un buon numero di seri lavori scientifici², che hanno destato l'interesse anche delle Università, da qualche anno attive sul versante dei master, ma anche (sebbene in misura minore) della didattica ordinaria e della ricerca. Tale notorietà non è tuttavia servita a dissipare fraintendimenti e critiche: come osservavo nel mio *Consulente filosofico cercasi*³, è purtroppo ancora frequente sentir parlare della disciplina come di una "applicazione" della filosofia, di una professione d'aiuto geneticamente derivata dalle psicoterapie, di un'attività professionale legata univocamente al principio, deontologico e metodologico, di dare una risposta al bisogno del committente (*l'ospite, o consulente*) di "risolvere" quei problemi che lo conducono nello studio del filosofo.

¹ Per vedere la qualità del lavoro di alcuni di essi, cfr. il sito Internet di *Phronesis* - Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica: www.phronesis.info, dove è scaricabile in formato PDF anche l'omonima rivista.

² Si rinvia in primo luogo alla collana "Pratiche Filosofiche" dell'editore Apogeo, diretta da Umberto Galimberti, principale punto di riferimento per la letteratura in lingua italiana, sebbene non l'unico.

³ Apogeo, Milano, 2007.



Queste interpretazioni portano inevitabilmente ad accusare chi si occupa della materia di “strumentalizzare” la filosofia, di asservirla a una logica di mercato, in generale di smarrire l’elemento etico-politico che caratterizza la filosofia fin dalla sua origine⁴.

Tali interpretazioni sono in realtà frutto della scarsa conoscenza del fenomeno della *Philosophische Praxis* (così si chiama la disciplina in Germania, dov’è nata e dove ancor oggi è maggiormente esercitata), tanto per quanto riguarda i suoi *principi*, quanto per quel che concerne le testimonianze scritte di coloro che la praticano da anni.

Infatti, relativamente ai *principi*, sarebbe sufficiente un’attenta lettura dei lavori (ormai tradotti per gran parte anche in italiano) del fondatore della pratica, Gerd Achenbach, per comprendere come l’identità della consulenza filosofica sia non già quella di una professione d’aiuto o di “servizio”, quanto quella di un’autentica *pratica del filosofare*⁵. In altre parole, ben lungi dall’essere finalizzata ad aiutare il consultante a risolvere i suoi problemi e fargli raggiungere i suoi obiettivi, la consulenza filosofica ha di mira solo ed esclusivamente l’esplicitazione, la critica, la comprensione e l’ampliamento dell’orizzonte concettuale di cui il consultante è portatore - cioè della sua visione del mondo. In questo senso, essa deve essere considerata non già una “applicazione”, bensì una vera e propria “pratica” della filosofia, ancorché su piani e contenuti sovente più concreti di quanto non siano quelli su cui si muove la pratica della filosofia nel mondo della ricerca scientifica. E, quel che è più importante, essendo pratica del filosofare, la consulenza filosofica non può che portare con sé necessariamente quel contenuto etico-politico che è una delle fondamentali ragioni d’essere della filosofia sin da Socrate e da Platone: infatti, nel lavoro di esplicitazione e comprensione della visione del mondo e del sistema concettuale del consultante, l’elemento della *critica* dell’ovvio, dell’ordinario e di tutto ciò che è istituito e affermato, è un momento essenziale e porta inevitabilmente in gioco la messa in discussione dei suoi principi etici e del ruolo che egli si riconosce nella società - ovvero, della sua concezione politica.

Tutto questo, come osservato, era già ben presente fin dall’inizio negli scritti dei consulenti filosofici. Basterebbe leggere i molti passi di *Philosophische Praxis* di Achenbach⁶, o le sue critiche alla modernità ne *Il libro della quiete interiore*⁷ e in *Saper vivere*⁸. Oppure, andare a rivedere le più recenti *Reflections* di Ran Lahav⁹, nelle quali viene evidenziato come la riflessività, la profondità, la pratica del dubbio che è propria della filosofia non possano che entrare in conflitto con l’ideologia oggi dominante, fatta di esteriorità e di consumo di beni materiali mai realmente *valutati* alla luce dei principi etici che pure noi tutti, contraddittoriamente, professiamo.

⁴ L’esempio più eclatante di questo tipo di giudizi lo si trova nel lavoro di Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero* (Roma, Manifestolibri, 2007), la cui inconsistenza critica stigmatizzo nella mia *Analisi* del testo, comparsa in “Phronesis”, 9, 2007.

⁵ Per brevità mi astengo in questa sede da reiterare riferimenti ai lavori dei principali teorici della materia, come Gerd Achenbach, Ran Lahav, Anders Lindseth, solo per citarne alcuni, che ho in gran copia effettuato in altri miei lavori, in particolare in *Il pensiero e la vita* (Milano, Apogeo, 2004) e nel già citato *Consulente filosofico cercasi*.

⁶ Stuttgart, Dinter, 1983, tradotto in Italia con il titolo *Consulenza filosofica* (Milano, Apogeo, 2004).

⁷ Milano, Apogeo, 2005 (ed. or. *Das kleine Buch der Inneren Ruhe*, Freiburg im Brisgau, Herder, 2000).

⁸ Milano, Apogeo, 2006 (ed. or. *Lebenskönnerschaft*, Freiburg im Brisgau, Herder, 2001).

⁹ Cfr. il suo sito Internet www.ranlahav.net, oppure, per le traduzioni italiane, i numeri 7, 8 e 9 della rivista “Phronesis”.



È tuttavia interessante osservare come il tema della politica sia recentemente balzato in primo piano nelle riflessioni dei teorici della consulenza filosofica. Ciò è accaduto, in particolare, alla *IX International Conference on Philosophical Practice*, l'ultimo dei periodici *meeting* della comunità internazionale dei consulenti, tenutosi nel luglio scorso in Italia, a Carloforte¹⁰. In questa occasione, dedicata al complesso e controverso concetto di "vita filosofica"¹¹, molti consulenti e studiosi di paesi diversi hanno toccato l'argomento, alcuni intrecciandolo con altri più tipici della riflessione pratico-filosofica (ad esempio alla critica dell'atteggiamento terapeutico oggi imperante o all'organizzazione del mondo della cultura, che crea *lobby* di cittadini privilegiati), altri mettendolo a tema dei loro interventi, come nei casi di Petra Von Morstein (uno dei capiscuola della materia), di Thomas Polednitschek (autorevole rappresentante della scuola tedesca) e di chi scrive¹².

Interrogandosi sul perché il tema della politica sia apparso di particolare importanza alla comunità dei consulenti filosofici proprio in questo momento, una risposta che si presenta è quella che rimanda a quanto sta accadendo nelle nostre società, da un lato inquietantemente assediate da uno smisurato fenomeno di immigrazione da paesi di cultura assai diversa dalla nostra, sempre più attraversate da fermenti razzisti (o quantomeno xenofobici) e caratterizzate dalla rinascita di palesi movimenti violenti, dall'altro poste di fronte a incontrollabili crisi economiche e impressionanti scandali finanziari, accompagnati dalla perdita dei diritti individuali e dalla precarizzazione dell'esistenza. Tutto ciò influisce molto profondamente sulla vita delle persone e, in ragione anche del fatto che mancano drammaticamente risposte lineari ed efficaci da parte degli specialisti dei diversi settori (economia, sociologia, politica istituzionale), produce in essi *inquietudine*, cioè l'altra faccia di quella *meraviglia* che è da sempre considerata la "madre" della filosofia. Così - lo dico per esperienza personale nell'attività professionale - diviene naturale che, all'interno dei dialoghi di consulenza filosofica, la riflessione su questi argomenti si intrecci indissolubilmente alla discussione degli aspetti problematici personali e conduca all'esame e alla rielaborazione creativa delle opzioni etiche e politiche individuali, sociali e teoriche. Conseguentemente, è altrettanto naturale che i consulenti - che sono e rimangono dei filosofi non solo "pratici" ma anche teoretici - si interrogino a loro volta sul *sensu politico* del loro agire professionale e sulle prospettive che tale agire concreto ha o può avere tanto sulla riflessione filosofico-politica, quanto sull'agire politico stesso.

¹⁰ Alla *conference* hanno preso parte centonovanta persone provenienti da sedici paesi del mondo. Per maggiori informazioni cfr. il sito Internet www.carloforte2008.eu.

¹¹ Con "vita filosofica" si intende in generale l'assunzione di un atteggiamento filosofico nei confronti dell'esistenza, praticato anche nei suoi momenti più "ordinari" - al lavoro, nelle relazioni con gli altri, nel corso delle molteplici attività che costituiscono la vita di ciascun uomo. La "vita filosofica" è un concetto ancora impreciso, l'oggetto di una ricerca che ha per ambiti confinanti la saggezza, l'etica e, appunto, la politica.

¹² Avendo avuto l'onore di aprire il convegno, ho accennato all'importanza del tema fin dalla mia prolusione inaugurale, ma gli ho poi dedicato interamente un *workshop* nel prosieguo dei lavori.



2. ETICA E POLITICA NELLA FILOSOFIA

Che la politica sia parte integrante, anzi essenziale, della filosofia è fin troppo noto e non sarà quindi necessario argomentare a lungo per dimostrarlo. La filosofia, fin dall'antichità greca, trova infatti molto spesso la sua origine in interrogativi di tipo etico e politico. Basti ricordare che la cultura greca era animata da due importanti fenomeni che hanno preceduto e preparato la filosofia: la nascita e lo sviluppo della *scienza storica*, la quale - prima con Erodoto e poi con Tucidide - è *storia politica*, anzi, ha di mira la comprensione dei fenomeni del passato proprio per meglio affrontare le difficoltà della politica contemporanea; la *tragedia*, che mette in scena le inquietudini dell'uomo greco e, nel farlo, sovente si dedica a sceneggiare drammaticamente dilemmi etico-politici (si pensi, in primo luogo, all'*Antigone*)¹³. La filosofia s'innesta su questi fermenti e se ne nutre; cosicché Socrate dedica la quasi totalità delle sue energie alla riflessione etico-politica, mentre il suo discepolo Platone si spinge sì nei territori astratti della logica e della metafisica, ma lo fa mantenendo sempre ben serrato l'ancoraggio al primo motivo del suo speculare: la ricerca del modo migliore per far convivere i cittadini nella *polis*. Si potrebbe certo obiettare che quanto valeva agli esordi non è sempre seguito a valere nei successivi due millenni e mezzo di pensiero filosofico. Ma tale obiezione vale fino a un certo punto, non solo perché la riflessione etico-politica è stata ben raramente *del tutto* assente nel lavoro dei singoli filosofi ed è comunque sempre rimasta parte rilevante delle correnti e delle scuole nelle varie epoche, ma - soprattutto - perché esistono ragioni teoretiche per ritenere che non possa darsi un lavoro filosofico che non presti una parte importante della sua attenzione all'etica e alla politica.

3. LIMITI DELLA FILOSOFIA POLITICA "ASTRATTA"

Prima di osservare tali ragioni sarà però opportuno evidenziare quelli che potremmo definire i "limiti" della speculazione etica e politica astratta, cioè quella usualmente condotta dalla ricerca filosofica tradizionale e che si è soliti definire "filosofia pratica"¹⁴. La riflessione filosofica, infatti, si muove spesso su un piano troppo distante dalla realtà concreta, dalla complessità dei fenomeni che si verificano ogni giorno nell'interazione degli esseri umani. Si tratta di un tratto caratteristico certo irrinunciabile del filosofare, ma anche di un atteggiamento che può diventare perverso, spingendo a teorizzazioni tanto degne di nota, quanto del tutto inutilizzabili concretamente, talvolta persino come meri orientamenti dell'agire pratico. Inoltre, proprio il carattere "scientifico" della riflessione filosofica astratta e la sua espressione "scritta"¹⁵ fanno sì che la riduzione della complessità che sempre caratterizza l'universo teorico rispetto al reale assuma una priorità su quest'ultimo in termini

¹³ Per una interpretazione della tragedia greca come momento preparatorio della filosofia, cfr. Vittorio Hösle, *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle*, Napoli, Bibliopolis, 1986, e Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2002. Su questi temi rimando peraltro al terzo capitolo del mio *Il pensiero e la vita*, cit., "Filosofia: la ricerca come modo di vivere", pp. 129-194.

¹⁴ Sulla storia e il significato concettuale di questa definizione cfr. Enrico Berti, *Filosofia pratica*, Napoli, Guida, 2004.

¹⁵ Le idee scritte, come già insegnava Platone, sono sempre a rischio di assumere un carattere di autorevolezza che sconfina nell'autoritarismo e di perdere il loro senso di idee umanamente *finite, fallibili e rivedibili*.



di *autenticità*, che è di fatto ingiustificata: l'*astratto* è per definizione qualcosa che si ricava per "distillazione" dal *concreto* e che perciò trova in esso il suo punto di ritorno e la sua verifica.

È a partire da considerazioni di questo genere, e certo non per una svalutazione del lavoro della ricerca filosofica tradizionale, che Gerd Achenbach, nei suoi primi scritti sull'allora nascente *philosophische Praxis*, prendeva le distanze dall'*eccesso* di astrazione, affermando che «una filosofia "pura" non può mai essere una filosofia pratica e, se lo fosse, diventerebbe terrorismo»¹⁶. E sottolineava al contempo l'urgenza, per la filosofia, di porre attenzione a quel "ma" che campeggia sempre nelle risposte ai "retti consigli": «"sì, lo so che è giusto, ma non posso". Oppure: "ho preso tutto in considerazione, ma..."». Questa opposizione verso la pretesa razionale, questa ubiquità del "ma" dovrebbe diventare l'interesse della ragione stessa»¹⁷, perché questo "ma" ci obbliga a riconoscere che «vogliamo fare i conti "razionali" senza l'oste»¹⁸, ovvero che «viviamo delle grazie di altre forze»¹⁹. Tutto ciò non significa per niente né una ricaduta nell'irrazionalismo, né l'assenso a un paradigma psicologista, bensì solo l'assunzione consapevole di un dato: che la complessità dell'umano non è dominabile attraverso la sua sola riduzione alla linearità della ragione e che ogniqualvolta ciò venga tentato è necessario ricordare che i risultati sono *per principio* parziali e lacunosi, tali che la ricerca di una più profonda comprensione deve sempre e in ogni caso andare avanti.

È per le medesime ragioni che Achenbach, nelle stesse pagine, sosteneva che «la consulenza filosofica sulla vita non dispone *in senso positivo di alcuna teoria, che sia solo applicabile*»²⁰, negando in tal modo che essa sia una mera "applicazione" della filosofia ed affermando viceversa il suo essere vera e propria filosofia, cioè non l'applicazione ma il proseguimento della ricerca filosofica *sul piano del concreto*.

Questa è "la sfida della consulenza filosofica alla filosofia accademica", a cui lo stesso Achenbach ha più volte accennato: la sfida che la complessità irriducibile del particolare e del concreto pongono al teorizzare e agli universali. Quella stessa sfida che Platone perse, allorché tentò la sua avventura da politico concreto a Siracusa, e che ha spinto ad esempio un teorico della filosofia politica come Vittorio Hösle a ritardare l'uscita e ad ampliare a dismisura il suo *Moral und Politik*²¹, di fronte al fallimento di una politica "teoricamente buona" (qual era suo giudizio quella condotta a cavallo tra gli anni '80 e '90 da Michail Gorbaciov) e al suo rovesciamento in una "praticamente cattiva" (quale quella di Boris Eltsin).

Riconoscere i limiti della teorizzazione astratta in ambito politico non significa tuttavia il suo abbandono: essa rimane infatti il punto di partenza, il riferimento privilegiato, anzi quel che deve essere rimesso continuamente in gioco nella pratica filosofica.

Vi è qui uno snodo, attraversando il quale la *filosofia pratica* si converte in *pratica filosofica*: ciò avviene allorché la teorizzazione astratta della prima viene *messa in gioco extra muros*, nei dialoghi con non filosofi e per affrontare questioni quotidiane. "Messa in gioco", e non "applicata", perché in quei dialoghi, in quelle sfide, l'elaborazione della filosofia pratica - cioè

¹⁶ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 53.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 52.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 53.

²⁰ *Op. cit.*, p. 83.

²¹ München, Beck, 1997.



dell'etica e della politica - si gioca per un lato la sua *credibilità* (quale potrebbe mai essere il suo senso, se non fosse in grado di offrire qualcosa di reale alla vita degli uomini?) e per un altro la sua *stabilità* (l'effettiva sua rispondenza alla realtà è condizione della sua sopravvivenza o della sua decostruzione critica e ricostruzione in forme nuove).

Occorre peraltro osservare come la riflessione politica in ambito filosofico sia perlopiù condotta quasi esclusivamente considerando la politica solo come *estensione sociale dell'etica*, ovvero avendo di mira la messa a punto di teorie dello Stato o della società giusti. Questo aspetto della politica è senza dubbio fondamentale, ma non è l'unico, giacché accanto ad esso ne figurano altri, tra i quali i più rilevanti e imprescindibili sono la *cratologia* (ovvero la teoria dell'agire strategico che possa tradurre nella realtà le teorizzazioni giuste), *l'esercizio del potere* legittimo (sia esso legittimato da investiture, come avviene negli stati autocratici, o da deleghe, come si verifica in quelli democratici) e *l'agire sociale* individuale (il comportamento dei singoli cittadini, che ha sempre, anche quando non se ne è consapevoli, un impatto sulla vita sociale e politica). Di questi altri aspetti della politica la riflessione filosofica si è occupata, quando lo ha fatto, in modo marginale. Ad esempio, la riflessione filosofica sulla cratologia è limitata a pochi autori, come Machiavelli e Carl Schmitt, mentre quella sulle modalità dell'interazione umana che originano *legame* – senza il quale non può esistere quella società che “sostiene” l'esistenza delle istituzioni statali e che da esse viene regolata - è forse ancor più limitata²² e di solito condotta in modo del tutto svincolato dalla riflessione sulle forme dello Stato. È anche per queste ragioni che le teorizzazioni etico-politiche sono spesso risultate in larga misura avulse dalla *vita* politica e hanno avuto minore o maggiore influenza solo in funzione della (del tutto accidentale) attenzione che è stata loro dedicata da individui (o gruppi di individui) “illuminati”, che svolgevano *de facto* attività politica concreta e che le hanno prese in considerazione per trarne ispirazione e orientamento.

Tenendo presenti i limiti della “filosofia pratica” cui abbiamo appena fatto cenno, è forse possibile comprendere meglio in tutta la sua portata il valore che la pratica filosofica - più esattamente, la pratica della filosofia con non filosofi e su temi concreti - può avere tanto per la formazione di una più complessa e completa coscienza etico-politica dei cittadini (siano essi filosofi o meno), quanto per la crescita e il rinnovamento della stessa filosofia *intra muros*.

4. PRATICA DELL'ARGOMENTARE E FORMAZIONE DELLA COSCIENZA ETICO-POLITICA

L'importanza che il filosofare *extra muros* può avere per la qualità del clima politico diffuso, cioè della coscienza etico-politica dei cittadini della *polis*, si manifesta attraverso l'esplicitazione di tre conseguenze del suo esercizio:

1. la frequentazione delle elaborazioni della filosofia pratica da parte dei cittadini non filosofi e il confronto delle loro individuali opinioni con quanto elaborato in forme rigorose, sebbene astratte, dai filosofi, determina un arricchimento della

²² Vi sono certo autorevoli eccezioni, che vanno da Spinoza a Louis Dumont e Alain Caillé.



coscienza etico-politica, un miglioramento del dibattito pubblico e una maggiore consapevolezza del significato politico delle scelte individuali²³;

2. tale frequentazione, unita all'esercizio pubblico del dialogo rigoroso e ben fondato tra opzioni diverse, origina una progressiva desoggettivazione e deideologizzazione delle opinioni politiche personali, trasformando i conflitti da sterili, quando non deleteri, *scontri* (quali oggi sempre più si osservano a tutti i livelli del dibattito politico) in utili e costruttivi *confronti*;

3. infine, la pratica diffusa del dialogo filosofico, intrinsecamente basato sul riconoscimento di un *valore* all'interlocutore, favorisce la nascita e il rafforzamento del *legame* tra i cittadini, cementandone la convivenza e la cooperazione sociale.

Il primo aspetto è forse il più ovvio, perché lo si può immediatamente derivare dal tradizionale concetto di filosofia, quello "statico" che la identifica quasi interamente con il suo contenuto di sapere, con la "storia" della filosofia e le "opere" dei grandi pensatori. E non c'è dubbio che l'arricchimento culturale dell'universo pubblico del discorso riguardo l'etica e la politica sia un fenomeno decisamente auspicabile a fronte di una cultura, qual è la nostra, crescentemente minacciata di superficialità, nella quale l'accurata fondazione delle proprie idee e il confronto con opzioni diverse da quelle personalmente sostenute vengono sempre più disincentivati. Inoltre, la frequentazione delle elaborazioni della filosofia pratica, caratterizzate da rigore argomentativo, chiarezza, coerenza, esplicitazione dei propri presupposti, sistematizzazione della molteplicità dei principi di valore in un quadro interconnesso, e così via, ha per conseguenza l'affinamento del pensiero politico dei cittadini, con accrescimento generale della qualità del dibattito pubblico.

Tuttavia, a dispetto della sua minore immediatezza, il secondo aspetto si rivela già più rilevante del precedente. Infatti, la pratica pubblica del discorso filosofico avviene per mezzo del dialogo (e non dello scontro) tra le diverse posizioni, il quale produce una progressiva comprensione e assimilazione delle opinioni altrui e una conseguente riduzione del valore dogmatico di verità che l'opinione personale assume allorché sia sostenuta in solitudine, oppure nell'agone di una disputa strategica mirata solo alla propria affermazione. Ben più importante dunque dell'arricchimento, la desoggettivazione e deideologizzazione delle opinioni individuali ha il merito di ricondurre la discussione politica pubblica alle sue origini antiche, non a caso coincidenti con la fioritura della filosofia ad Atene, quando l'assise dei cittadini aveva per ideale obiettivo l'individuazione e la scelta dell'opzione migliore, e non - come avviene oggi - l'affermazione di un partito ai danni di un altro.

Ma l'aspetto più notevole della diffusione *extra muros* della pratica filosofica è in realtà il terzo, che scaturisce da un elemento essenziale della filosofia, eppure sovente sorprendentemente trascurato: il fatto che il filosofare si basa (e al tempo stesso promuove) la relazione intersoggettiva, la franchezza, la fiducia, la *parresia*, alla fin fine l'amicizia (*philia*²⁴).

²³ Basti pensare al modo in cui le scelte individuali in merito a consumi e stili di vita hanno oggi, in un sistema politico ed economico globalizzato, sulle condizioni di vita degli abitanti del resto del pianeta.

²⁴ Cfr. Il mio *Consulente filosofico cercasi*, cit., ma soprattutto Giuseppe Ferraro, *Filosofia in carcere*, Filema, Napoli, 2006, e *L'innocenza della verità*, Filema, Napoli, 2008.



Queste ultime affermazioni potranno forse suonare strane a coloro che considerino da filosofia solo uno spersonalizzato ambito di ricerca, un “mestiere” come gli altri, nel quale si svolge il proprio lavoro, si fa carriera, si hanno nei confronti degli altri solo doveri di rispetto formale (come quelli inscrivibili all’interno di un codice deontologico). Ma questa lettura - peraltro molto diffusa - è scorretta, nella misura in cui non riesce a dar conto del modo in cui realmente “funziona” questo curioso e del tutto particolare modo di agire che si è soliti chiamare “filosofia”.

Fare filosofia significa praticare una delle molte forme di interazione verbale che sono possibili tra gli esseri umani. Come hanno mostrato nel corso dei secoli (e in particolare durante il Novecento) linguisti e filosofi, nell’agire linguistico in quanto tale sono implicati in modo latente ma imprescindibile determinati principi di valore: allorché interagiamo linguisticamente con un’altra persona, già diamo per buono che l’interlocutore assegni credibilità alle nostre parole, così come noi stessi l’assegniamo alle sue. Se ciò non avvenisse, sarebbe semplicemente impossibile la comunicazione e lo stesso agire linguistico. È tuttavia vero che in molte forme di agire linguistico questi principi etici impliciti vengono intenzionalmente sospesi e talvolta perfino violati. Un caso in questo senso esemplare è l’atteggiamento strategico che viene messo in atto ogni qual volta il fine dello scambio comunicativo sia l’affermazione del parlante, la conquista di una qualche forma di potere attraverso l’uso della parola, come avviene tipicamente nell’agone politico così come lo pensiamo oggi. Sebbene sia vero che anche nell’ambito del dialogo filosofico possa avere occasionalmente spazio la disputa strategica (la difesa della propria posizione e delle proprie idee profondamente meditate fa parte del lavoro di elaborazione, anche in presenza di un forte elemento di collaborazione), il *fine* di questa forma di agire linguistico non è mai in ultima istanza quello di far prevalere la propria posizione, quanto piuttosto quello di giungere a costruirne una che tenga conto nel modo migliore dei risultati conseguiti da ciascuno dei partecipanti alla ricerca. Ciò perché la *verità*, oggetto ideale della ricerca filosofica, è qualcosa che si può ottenere solo attraverso la cooperazione intersoggettiva, tanto che perfino per convalidare le proprie idee immutate è necessario esporle alla critica ed elaborare argomenti a sostegno che abbiano coerenza, per gli altri come per se stessi.

Da questo punto di vista l’agire linguistico della filosofia è una sorta di gioco nel quale si vince tutti assieme e dove non ha di principio nessuna importanza l’affermazione individuale. È per questa ragione che, se ci preme la buona riuscita del lavoro che stiamo svolgendo e diversamente da forme di agire linguistico di tipo strategico, l’ascolto delle parole dell’altro deve essere attento, rispettoso, completo, privo di riserve personali. In altre parole, si deve prendere l’interlocutore interamente sul serio, a prescindere da ogni pregiudizio si possa avere nei confronti della sua cultura, posizione sociale, nazionalità, colore della pelle, religione, opinione politica o filosofica, età, sesso, e quant’altro. Questo significa al tempo stesso esporre la propria personale opinione alle obiezioni avanzateci dal dialogante, ovvero esporsi - strategicamente parlando - alla possibile perdita di potere nei suoi confronti, condizione senza la quale non è possibile l’efficace collaborazione nella ricerca di una concezione teorica migliore.



Queste condizioni relazionali del filosofare, senza le quali come detto non si dà ricerca filosofica condivisa (e, si noti, la ricerca filosofica è sempre condivisa, perché la ricerca solitaria o presuppone una collaborazione differita, cioè un dialogo attraverso i testi scritti, o è una mera finzione immaginaria), sono però al tempo stesso le condizioni perché possa darsi una buona relazione umana: solo considerando l'interlocutore come un proprio pari, accantonando i naturali pregiudizi cui ciascuno di noi soggiace e prendendo sul serio le sue parole, investendolo di fiducia, confidando nella sua collaborazione per il raggiungimento di un risultato condiviso, è possibile allacciare con il prossimo una relazione che superi la fredda convivenza funzionale (sempre soggetta a trasfigurarsi in ostilità e in scontro) e diventi *legame*, ovvero un vero e proprio rapporto affettivo. In questo senso, la filosofia è una forma di agire umano capace di far sbocciare sul tronco della razionalità le infiorescenze del sentimento.

Ma il legame, ce lo insegnano le riflessioni contemporanee che dalla etnologia alla sociologia giungono fino alla filosofia politica²⁵, è ciò che rende possibile l'esistenza della società e senza il quale sia essa, sia lo Stato che su questa insiste, sono solo un'accozzaglia discontinua di individui, tenuti assieme da regolamenti vissuti come meri vincoli esterni e sempre sul punto di crollare nel caos. Il legame tra i cittadini è appunto ciò che oggi manca nelle nostre società, e questo proprio perché è carente lo spazio pubblico in cui sia possibile, anzi doveroso, dialogare con franchezza e libertà, cooperare intellettualmente alla ricerca del vero e del giusto.

Se questo spazio pubblico è carente lo si deve in certa misura sicuramente all'egemonia, in sé accidentale, dei mezzi di comunicazione di massa unidirezionali, che hanno soffocato i preesistenti focolai di dialogo (i circoli, le sedi di partito, i dopolavori) e restaurato un modello di formazione delle opinioni di tipo medievale, che tendeva ad essere superato nelle società democratiche: quello basato sul potere della parola autorevole, un tempo rappresentata da monarchi, nobili e autorità religiose, oggi rappresentato invece da detentori di potere economico, *opinion maker* della più diversa (e sovente dubbia) origine, leader politici di sempre più bassa statura e - unici reduci del passato - autorità religiose. Ma lo si deve anche, e qui molto meno accidentalmente, alla pervasività di una cultura individualista, poggiante su un'antropologia mai esplicitata ma egualmente condivisa, che fa dell'uomo una monade senza finestre, munita però di una straordinaria e quasi infinita volontà di appropriazione. Quest'antropologia è di fatto falsa, perché l'uomo ha geneticamente le sue radici nell'uomo e perciò sviluppa quell'imprescindibile bisogno di legame che appunto chiamiamo *sentimento* e che, per la sua irriducibilità alla razionalità economica (quella lineare, matematica, che presiede al calcolo materiale dell'agire meramente appropriativo), viene espulso *tout court* dalla razionalità e relegato nell'irrazionale²⁶. Ma essa finisce per apparire tuttavia verosimile in una realtà nella quale il potere economico, per riprodurre se stesso, ha la possibilità di operare in modo martellante alla formazione delle opinioni attraverso i messaggi pubblici unidirezionali, trovando anche il consenso prezzolato di chi avrebbe strumenti e ragioni per segnalare la parzialità ideologica. È solo il disagio degli uomini che vivono in queste società,

²⁵ Cfr. ad esempio gli studi del MAUSS (Movimento Anti Utilitarista delle Scienze Sociali), di Serge Latouche, Pietro Barcellona, Roberto Esposito, Marco Revelli.

²⁶ Cfr. Jacques Godbout, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ed. or. *L'Esprit du don*, Paris, La Decouverte, 1992).



un disagio oggettivo ma vissuto soggettivamente, a rivelare l'erroneità di quella verosimiglianza: l'incomprensione serpeggiante, la paura crescente, l'erompere dell'insicurezza, il deflagrare dell'orrore sul proprio pianerottolo, spinge prima a rintanarsi nel proprio privato, barricandosi nel calore dei propri cari, ma solo per scoprire un attimo dopo che quell'incomprensione è penetrata come una lama fin dentro il focolare domestico, e scatena una fredda, inattesa e allucinante violenza anche tra madre e figlia, tra moglie e marito, perfino tra sé e sé.

È da qui, da questo sconcerto, da questo disorientamento, che nasce il diffuso bisogno di tornare alla pratica della filosofia. C'è chi si sorprende e chi perfino si risente di fronte al fatto che la filosofia, questo momento alto della cultura, venga chiamata in causa non già per volteggiare alti nel cielo, ben al di sopra del fango, della sporcizia e dell'imperfezione che caratterizzano la terra e la vita quotidiana, bensì proprio per avere a che fare con quel fango, con quella sporcizia e con quell'imperfezione²⁷. Eppure, anche in questo caso il percorso che la filosofia compie è del tutto isomorfo a quello che ha seguito alla sua origine: essa si avvia dal bisogno dell'uomo di dare senso allo sconcerto prodottogli dall'incomprensibilità dei concreti fenomeni dei quali si trova in balia. Allora come oggi, è l'individuo, preda di smarrimento ed inquietudine, che sente il bisogno di una riflessione lucida, di un dialogo franco, del filosofare. Ed è dalla soddisfazione di questo bisogno, dalla messa in pratica del filosofare, che si origina una nuova cultura, o meglio che rinasce una cultura antica, una cultura umana, fatta di rispetto, di dialogo, di cooperazione, soprattutto di legame intersoggettivo.

5. MARGINALITÀ DELLA POLITICA NELLA "CURA" PSICOTERAPEUTICA

Da questo punto di vista, anche il fatto che una delle forme di maggior successo nelle diverse "pratiche filosofiche" sia la cosiddetta *consulenza filosofica* - cioè un'attività professionale rivolta ad individui che attraversano crisi esistenziali personali e perciò apparentemente "in competizione" con le psicoterapie - ha un importante significato politico. La pervasività del paradigma terapeutico²⁸ è infatti solidale con la crisi del legame sociale nelle nostre culture. Come evidenzia con acuto senso critico il sociologo anglo-ungherese Frank Furedi nel libro *Il nuovo conformismo*²⁹, l'impressionante incremento dell'uso di termini del vocabolario medico (come "trauma", "stress", "sindrome") da parte dei media e l'aumento continuo della classificazione di patologie psichiche nei manuali diagnostici portano con sé l'affermazione di un vero e proprio *modo di pensare*, funzionale all'aggiramento di un grave limite della nostra cultura: la scomparsa delle tradizionali *connessioni di senso*.

Questa scomparsa - che altro non è che la più completa espressione di quel fenomeno tanto richiamato e deplorato che va sotto il nome di "crisi di valori" - non compensata dalla messa a

²⁷ Uso volutamente questa terminologia solo apparentemente enfatica, per richiamare l'analogo uso linguistico (e gli analoghi intenti) di Martha Nussbaum in *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004 (ed. or. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

²⁸ Per un approfondimento del tema cfr. il mio già citato *Il pensiero e la vita*, particolarmente pp. 90-98.

²⁹ Frank Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 2005 (ed. or. *Therapy Culture*, London, Routledge, 2004).



punto di altre connessioni di senso, più adeguate all'evolversi della cultura umana e delle organizzazioni civili, produce l'emergere di «problemi che una volta erano considerati politici, economici o culturali» e che invece vengono «oggi ritenuti psicologici»³⁰. Ma tale slittamento di piani porta con sé un assunto: che le emozioni siano qualcosa di individuale, di privato. Ciò significa dare per buono che l'uomo sia essenzialmente un *individuo*, appunto una monade senza finestre, e che di conseguenza il suo individuale *benessere* sia qualcosa a cui dare *sempre e comunque* la priorità e di cui occuparsi *isolatamente*. In questo contesto, osserva Furedi, si finisce per dimenticare che in passato «le esperienze dolorose acquisivano senso in quanto parte di sistema comune di significato, piuttosto che come sintomi di un problema emotivo individuale»³¹.

Vengono cioè a sparire i valori condivisi che venivano assegnati alla sofferenza, con due conseguenze di enorme gravità: in primo luogo si smarrisce la capacità di dar senso e quindi di affrontare le difficoltà dell'esistenza, azzerando l'importanza che la sofferenza stessa ha per ogni esperienza di formazione della persona (l'apprendimento di qualsivoglia competenza o abilità richiede necessariamente uno sforzo, una sofferenza, si tratti di passare ore e ore di fronte dei libri, oppure alla tastiera di un pianoforte, o a imparare come smontare e rimontare il motore di un'automobile); in secondo luogo viene meno il terreno comune sul quale era possibile costruire il legame sociale, con conseguente aumento della sfiducia reciproca e della difficoltà di comprendersi tra diversi.

È lo stesso sociologo ungherese a trarne le conseguenze politiche: scomparso il senso della sofferenza come necessario tragitto da percorrere per conseguire le *virtù*, scompaiono ovviamente anche queste ultime, che finiscono per non avere più alcuna importanza nella costruzione che ciascuno fa della propria identità. Ciò si evidenzia a suo parere perfino nell'immagine che i politici trasmettono ai loro elettori, sempre meno incentrata sulle loro effettive qualità e viceversa sempre più basata sulla condivisione, esibita a fini di consenso, delle loro debolezze. La "cultura della terapia" è dunque, secondo Furedi, al tempo stesso causa ed espressione dei «mutamenti intervenuti nella soggettività»³²: deresponsabilizza le persone rispetto alla qualità e agli effetti delle loro azioni, assegnandone la responsabilità non più ai loro limiti e alle loro modeste competenze, bensì alle loro patologie (delle quali, in ultima istanza, sono sempre responsabili altri); le distoglie «dall'impegno sociale»³³, allentando sempre di più quel legame intersoggettivo e quella partecipazione politica all'agire comunitario che solo potrebbe permettere loro di tornare a dar senso alle stesse vicende dolorose cui si trovano ad essere soggetti.

Più in generale, Furedi sostiene la tesi che il trasferimento del luogo preposto ad affrontare le difficoltà individuali e sociali dall'ambito del dialogo pubblico allo psicologico "sportello di ascolto" (spostamento che egli dimostra essere stato realmente messo in atto dalle amministrazioni politiche nei paesi anglosassoni) e la conseguente affermazione del paradigma terapeutico siano tra le ragioni del declino della politica nei paesi occidentali. Fermo restando

³⁰ *Op. cit.*, p. 35.

³¹ *Op. cit.*, p. 41.

³² *Op. cit.*, p. 247.

³³ *Ibidem*.



che, probabilmente, il sociologo ungherese sarebbe pronto a prendere le armi anche contro un eventuale successo della consulenza e delle pratiche filosofiche, va tuttavia riconosciuto che le sue critiche non si applicano a queste ultime, dato che il tipo di interazione dialogica che la filosofia mette in gioco è tutt'altro che deresponsabilizzante e anzi richiede tanto l'assunzione di responsabilità, quanto l'accettazione preventiva della propria limitatezza (condizione affinché si richieda l'altrui collaborazione), costituendo così la premessa per la costruzione di un sempre rinnovantesi legame interpersonale.

6. UNA PRATICA SOCIALE E NON INDIVIDUALE

Abbiamo così potuto osservare da numerosi punti di vista come la pratica filosofica - intesa come prassi diffusa del dialogo argomentativo rigoroso - abbia intrinsecamente un significato politico. Essa lo eredita dalla specificità dell'agire linguistico proprio della filosofia, il quale *richiede* investimento di dignità e di valore dell'interlocutore e, attraverso la sua pratica, lo *consolida*. Ma lo deriva anche dal valore etico - e perciò politico - che la filosofia ha in tutte le sue manifestazioni compiute e dal significato che la sua diffusione - sia come mera forma di cultura, sia soprattutto come prassi - produce.

Ci si può a questo punto chiedere se questo significato pregiudichi o meno anche alcune possibili *direzioni* della politica. La risposta sta, a mio parere, già nelle ragioni addotte a prova dell'esistenza del significato stesso: se il filosofare implica l'apertura incondizionata all'interlocutore, l'investimento di fiducia, l'ascolto attento delle sue obiezioni, la collaborazione con esso, la tessitura di un legame (che, in quanto tale, non è "funzione" ma "sentimento"), allora il filosofare - almeno qui, nelle nostre società e culture, e ora, all'alba del nuovo millennio - non è, né può essere neutrale nei confronti di quello che è stato chiamato in modo un po' *tranchant* "pensiero unico", o nei confronti dello strapotere indiscusso e indiscutibile dell'agire tecnico-strumentale (cioè di quello che viene spesso chiamato "paradigma della tecnica"³⁴). Ovviamente, questo non porta la pratica filosofica ad essere né "di destra", né "di sinistra"³⁵, ma certo fa sì che la componente politica si manifesti in modo significativamente orientato.

Tutto ciò non può del resto stupire, dato che la filosofia è stata fino ad oggi di fatto relegata in un angolo, perché i suoi tempi (solitamente lunghi), la sua gratuità (che non significa assenza di valore in senso lato "economico", ma semplicemente posizionamento di quest'ultimo più in basso nella scala dei valori), la sua tendenza a differire l'azione per comprenderne a fondo senso e valore, l'hanno fatta accusare di *inutilità*. È palese che una tale diffusa valutazione sia meramente funzione della previa assunzione - indiscussa e indiscutibile, giacché chi invece di "produrre" discute, viene appunto accusato di "fare il filosofo" - di un ben preciso pre-giudizio

³⁴ Il riferimento più classico è Umberto Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999, ma non si può dimenticare l'opera di Günther Anders, in particolare il suo *L'uomo è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (ed. or. *Die Antiquiertheit der Menschen*, München, Beck, 1956 e 1980).

³⁵ *Bipartisan* sono infatti finora state le principali prese di posizioni critiche nei suoi confronti: per quelle provenienti da destra si legga il mio *Il consulente filosofico di quartiere*, in "aut aut", 332, 2006; per quelle provenienti da sinistra, esemplare il già citato libro di Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero*.



di valore: che il “bene” supremo sia quello materiale, tangibile. Potere (sugli altri uomini, sulla natura, perfino su se stessi), possesso (di denaro, di cose, di persone), in generale appropriazione e consumo personale di “beni esclusivi”³⁶ è quanto la cultura dominante - poggiante sull’antropologia individualista - pone al vertice della piramide valoriale, ma è anche quanto viene propugnato, progettato e difeso dalle principali correnti politiche istituzionali contemporanee. Si spiega così sia perché la filosofia goda di così poco credito e venga tanto marginalizzata, sia perché la sua rinascita come prassi diffusa non possa essere neutrale nei confronti della politica oggi attuata dalla maggior parte degli orientamenti istituzionali.

In realtà, la filosofia è fin dalla sua origine fundamentalmente *sovversiva*: non è un caso che il capostipite riconosciuto di tutti i filosofi, Socrate, sia stato messo a morte da quello Stato al benessere del quale aveva dedicato l’esistenza, così come non è un caso che i pochi filosofi che hanno tentato l’avventura politica (a cominciare da Platone) abbiano avuto ben poca fortuna. La ragione sta nel fatto che l’istituzionalizzazione stessa collide con lo spirito di incessante ricerca critica che caratterizza l’atteggiamento filosofico: il filosofo non si appaga del risultato, pretende sempre di ridiscuterlo, e lo fa da un lato aprendosi verso le posizioni minoritarie e critiche, verso il dissenso, che vede come un’opportunità di ampliamento e approfondimento delle posizioni raggiunte, dall’altro sovvertendo - attraverso l’assegnazione di pari dignità a tutti gli esseri razionali dialoganti - gli ordini gerarchici che caratterizzano ogni istituzione, i quali hanno per obiettivo la messa a regime di un’organizzazione sociale che favorisca l’ordinato svolgimento delle funzioni.

Ma se la pratica filosofica come prassi politica diffusa ha poche possibilità di trovare punti di accordo con la politica così come oggi la intendiamo, ha tuttavia possibilità di recuperare forme di *socialità politica* praticate in passato e che oggi stanno trovando seppur marginalmente una rinascita laddove la politica viene interpretata non già come *delega rappresentativa di potere*, bensì come stile di vita consapevole, prassi quotidiana fatta di scelte pensate e condivise, responsabilità diretta delle conseguenze del proprio agire, confronto universale del proprio posto nel mondo con quello che le proprie azioni concedono agli altri uomini che vivono sulla terra³⁷.

Questo accostamento potrà forse sorprendere, ma le ragioni di un’affinità sono molteplici. Mi limiterò qui a sottolinearne solo le principali, che sono appunto l’abbandono dell’antropologia individualista a favore di una interindividuale, che vincoli esplicitamente la costruzione della soggettività alla pratica dell’intersoggettività, con conseguente centralità dell’apertura verso l’altro e la sua diversità; la ricerca incessante di un criterio, peraltro irraggiungibile in forma definitiva, di *giusto* (concetto centrale nella filosofia non solo in ambito etico); conseguentemente, lo spostamento del vertice del sistema di valori dalla fruizione dei *beni*

³⁶ Riprendo qui da Luigi Lombardi Vallauri, Ordinario di Filosofia del Diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Firenze, la distinzione tra *beni esclusivi* (quelli cioè il cui possesso e la cui fruizione individuale implica l’impossibilità che altri ne fruiscano, come nel caso di quasi tutti i beni materiali e del potere) e *beni non esclusivi* (vale a dire i *beni spirituali* come la cultura, l’amicizia, la bellezza, e una parte di quelli materiali, come la salute del corpo).

³⁷ Per un esempio di questo tipo di pratica politica, rinvio a due bei lavori di Francuccio Gesualdi, *Sobrietà*, Milano, Feltrinelli, 2004, e *Dalla parte sbagliata del mondo* (intervista a cura di Lorenzo Guadagnucci), Milano, Terre di Mezzo, 2008.



esclusivi a quelli *non esclusivi*; l'assunzione di una radicale *responsabilità* delle proprie azioni, sulla base di una costante attenzione alla costruzione delle idee personali che le ispirano; infine, la pratica dell'agire dialogico come *stile di vita*, la quale rimanda in ultima istanza all'idea oggi tanto discussa, assieme all'idea di politica, nell'ambito delle pratiche filosofiche: quella di *vita filosofica*.

È appunto ritornando a questo concetto ancora impreciso e sfuggente, che non a caso, come detto, era il tema dell'ultimo congresso internazionale del movimento delle pratiche filosofiche, che è possibile concludere queste note, affermando in via provvisoria che la *vita filosofica* sia alla fine null'altro che una *vita politica*. Ma lo sia nel suo significato più pieno, originario, così com'era intesa nell'Atene di Socrate e Platone: come partecipazione pensata e vissuta di ciascun individuo alla vita collettiva, senza deleghe in bianco e con costante attenzione critica e costruttiva da parte di ciascun uomo alle idee, ai principi etici e alle azioni pratiche che guidano la convivenza civile. Perché la società e lo Stato sono sempre, e non possono non essere, il risultato della collaborazione aperta e attiva, intellettuale e materiale, dei suoi componenti: cioè, ciascuno di noi singoli cittadini.

Neri Pollastri

Bibliografia

1. Achenbach Gerd, *La consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2004 (ed. or. *Philosophische Praxis*, Stuttgart, Dinter, 1983).
2. Achenbach Gerd, *Il libro della quiete interiore*, Milano, Apogeo, 2005 (ed. or. *Das kleine Buch der Inneren Ruhe*, Freiburg im Brisgau, Herder, 2000).
3. Achenbach Gerd, *Saper vivere*, Milano, Apogeo, 2006 (ed. or. *Lebenskönnerschaft*, Freiburg im Brisgau, Herder, 2001).
4. Anders Günther, *L'uomo è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (ed. or. *Die Antiquiertheit der Menschen*, München, Beck, 1956 e 1980).
5. Berti Enrico, *Filosofia pratica*, Napoli, Guida, 2004.
6. Colli Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2002.
7. Dal Lago Alessandro, *Il business del pensiero*, Roma, Manifestolibri, 2007.
8. Ferraro Giuseppe, *Filosofia in carcere*, Filema, Napoli, 2006
9. Ferraro Giuseppe, *L'innocenza della verità*, Filema, Napoli, 2008.
10. Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999.
11. Gesualdi Francesco, *Sobrietà*, Milano, Feltrinelli, 2004.
12. Gesualdi Francesco, *Dalla parte sbagliata del mondo* (intervista a cura di Lorenzo Guadagnucci), Milano, Terre di Mezzo, 2008.
13. Godbout Jacques, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ed. or. *L'Esprit du don*, Paris, La Decouverte, 1992).



14. Höslé Vittorio, *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
15. Höslé Vittorio, *Moral und Politik*, München, Beck, 1997.
16. Lahav Ran, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004.
17. Lahav Ran, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica - Riflessioni*, in "Phronesis", nn. 6-9 (ed or. c/o www.ranlahav.net).
18. Pollastri Neri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004.
19. Pollastri Neri, *Il consulente filosofico di quartiere*, in "aut aut", 332, 2006.
20. Pollastri Neri, *Consulente filosofico cercasi*, Milano, Apogeo, 2007.
21. Pollastri Neri, *Analisi di Alessandro Dal Lago, Il business del pensiero*, in "Phronesis – Rivista di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche", 9, 2007.

