

La consulenza filosofica come disposizione etica

Loris Sbarra*

Abstract

In questo articolo si vuole sostenere quali siano le fasi o i fondamenti per una buona consulenza filosofica (*philosophical counselling*), visto che oggi la filosofia in senso dialogico, come ai tempi di Socrate e di Platone, sta ritornando di moda, nella modalità della consulenza filosofica. A nostro sommo avviso (in questo si pensa di dare un supporto originale alla consulenza), le fasi per una buona riuscita della consulenza filosofica sono essenzialmente due. La prima, riguarda il concetto di cura intesa come un relazionarsi da parte del consulente filosofico all'altro, che richiede aiuto, al fine di proteggerlo dal male esistenziale che lo affligge nella sua vulnerabilità e nella fragilità, che per essenza appartengono all'essere umano. Strappare dalla vulnerabilità chi è affetto da malattia non solo del corpo ma anche dell'anima e guarire dal mal di vivere è lo scopo della cura messa in atto dal consulente filosofico. La seconda fase della consulenza filosofica è il tipo di etica che il consulente pratica nei confronti di colui che si affida a lui nella speranza di ritornare ad essere sereno e forte nelle avversità della vita. Si tratta della cosiddetta *etica del desiderio come etica del riconoscimento* e consiste nel desiderio profondo di volere il bene dell'altro considerato e riconosciuto nella sua dignità ontologica.

In this article we want to support what are the phases or foundations for good philosophical counselling, given that nowadays philosophy in a dialogic sense, as in the times of Socrates and Plato, is coming back into fashion, in the mode of philosophical counselling. In our humble opinion (in this we think we are giving original support to consultancy) there are essentially two phases for a successful philosophical consultancy. The first concerns the concept of care meant as a relationship on the part of the philosophical consultant to the other, who requires help, in order to protect him from the existential evil that afflicts him in his vulnerability and fragility, which essentially belong to the human being. Removing from vulnerability those affected by illness not only of the body but

* Teologo e consulente della persona, della coppia e della famiglia.

also of the soul and healing from the pain of living is the aim of the treatment implemented by the philosophical consultant. The second phase of philosophical consultancy is the type of ethics that the consultant practices towards the person who entrusts himself to him in the hope of returning to being serene and strong in the adversities of life. This is the so-called ethics of desire as an ethics of recognition and consists in the profound desire to wish the good of the other considered and recognized in his ontological dignity.

Parole chiave: *philosophical counselling*, cura, etica del riconoscimento, E. Lévinas, relazione asimmetrica

Keywords: philosophical counseling, care, ethics of recognition, E. Lévinas, asymmetric relationship

Premessa

Da qualche anno a questa parte, la consulenza filosofica sta ricevendo un notevole interesse. Infatti, proliferano sui social inviti a iscriversi a corsi on-line per il conseguimento del titolo di *consulente filosofico*. Anche in diverse Università sono organizzati master per formare consulenti.

Prima di addentrarci in questo specifico campo della consulenza, è opportuno precisare che la relazione di *philosophical counselling* non è affatto una psicoterapia, ma una vera e propria relazione di cura tra un consulente e un consultante. Inevitabilmente si tratta di una relazione *asimmetrica*, che come tale comporta una dipendenza di un curato da un altro che lo ha in cura. Si tratta comunque di accertare, come vedremo, che tipo di cura si può ipotizzare nella consulenza filosofica. Sicuramente qui non si ha a che fare con una psicoterapia, ma giacché il consultante non presenta al consulente una situazione psichica più o meno patologica, ciò non vuol dire che non possa presentare delle situazioni esistenziali, o situazioni di vita, e perciò si rivolge al consulente filosofico per avere lumi: ciò è sufficiente per dire che si tratta di una relazione asimmetrica di cura.

In questa relazione asimmetrica, perché sortisca effetti positivi, è importante stabilire tra i due una certa “empatia”, vivendo l’uno con l’altro una qualche forma di “complicità” o di “alleanza” tra consulente e consultante. Ora, la complicità buona è decifrabile solo come complicità etica. E qui per etica, come vedremo, la doverosità della reciprocità riconoscente.

Procediamo dunque con ordine, discutendo i diversi passaggi che rappresentano il filo conduttore della complessa matassa che costituisce la relazione della *philosophical counselling* filosofica.

La cura

La prima domanda che ci si dovrebbe porre è questa: perché ci si rivolge al consulente filosofico? La risposta è molto semplice: perché si ha bisogno di cura. La parola cura rievoca una nota canzone del maestro Franco Battiato ed è una maniera per rapportarsi al mondo, nel senso di proteggere – continua la canzone – dal male qualcuno e anche qualcosa. Dall'esperienza quotidiana che facciamo del mondo constatiamo che gli esseri umani e le cose tutte sono fragili; pertanto tale fragilità va curata e – come sostiene A. Pieretti – nella cura è riposta la possibilità di dare un senso al proprio essere al mondo¹. È proprio in questi momenti oscuri della vita che la luce del pensiero può aiutarci, con la sua forza ed il suo potere liberatorio.

In generale, la cura è legata al malato e alla malattia, ma – come opportunamente precisa il filosofo C. Vigna – «si cura anche educando, si cura governando, si cura se medesimi nel corpo e nell'anima, si curano gli animali procurando loro del cibo, si curano le piante con l'acqua o il concime, si curano gli oggetti restaurandoli o semplicemente ripulendoli, si cura l'ambiente, si curano i rapporti con gli altri e pure i rapporti con Dio ecc.»². Strapparsi alla vulnerabilità, quando la serenità è perduta, la via è smarrita, l'angoscia ci attanaglia e le porte della disperazione sembrano aprirsi davanti a noi, è dunque il sogno di ogni essere umano. Come appare chiaro, la cura importa sempre una reciprocità di fondo anche nel rapporto asimmetrico. Chi cura protegge il richiedente cura dal negativo, dal male e per questo è un *essere per gli altri*. Gli altri sono per lui un fine, non un mezzo. Per questo il fondamento del suo agire è il bene che egli procura agli altri, che così potranno ritornare a fiorire. Gli altri divengono per lui fonte di senso. Ma liberare gli altri dal male dell'anima, o psicologico - che è il male più grande e più profondo - non è un'impresa semplice e definitiva, tutt'al più, nel migliore dei casi chi cura può aiutare altri a liberarsi dal male, per-

¹ Cfr. A. Pieretti, *La cura filosofica*, in G. Mollo (ed.), *Relazione e cura*, Ed. Morlacchi, Perugia 2008, p. 55.

² C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 103.

ché il male è una realtà che ha a che fare con l'esercizio della nostra libertà. Soprattutto l'Occidente opulento è diventato fragilissimo rispetto agli attacchi psicopatologici, come la depressione e le turbe psichiche.

Il soggetto curante, come vedremo in seguito, ha una forte responsabilità etica nei confronti del soggetto che ha in cura: mai deve dimenticare la sua natura di persona umana, cui appartiene in modo inalienabile una speciale dignità; perciò il curante deve prendersi in carico tutta la negatività del soggetto in cura, al punto da accogliere altri anche nella forma della negatività, lasciandosi 'contaminare' o lasciandosi 'ferire' da quello stesso male. Qui è in gioco la responsabilità etica del curante, il quale è chiamato a metabolizzare egli stesso la negatività, restituendo al soggetto in cura la realtà bonificata e rifiorita, giacché da solo quest'ultimo difficilmente potrebbe venire a capo del proprio male.

Inoltre, il curante, prendendosi in carico la negatività, deve assolutamente impedire di generare nei soggetti in cura sentimenti di colpevolizzazione, evitando di rapportarsi al soggetto in cura con atteggiamenti moralistici, poiché in questo caso il male non è voluto ma subito, perciò – dichiara C. Vigna – «intendere il male subito ancora come male voluto inchioda un essere umano alla propria fragilità e lo conduce alla disperazione. Chi ha responsabilità di cura dovrebbe assolutamente evitare questo tipo di errore. Quindi dovrebbe trattare le forme fragili o malate del soggetto che è in cura solo come un oggetto di comprensione eziologica, per poterne progettare la liberazione progressiva»³. In questo modo, il rapporto di cura diviene un rapporto di alleanza tra il curante e il curato. Il curato, riconosciuto come un soggetto, si sente onorato nella propria dignità. Qui si stabilisce dunque una buona complicità, ovvero una alleanza tra due libertà, fondata sul rispetto incondizionato del soggetto in cura, il quale, a sua volta, ha il dovere a disporsi alla cura, onde evitarne la costrizione da parte dei responsabili della vita sociale o dei familiari.

Chi si assume la responsabilità a farsi carico della vulnerabilità, della fragilità e della sofferenza altrui, dev'essere disposto a patire per e con il soggetto in cura: questa è la forma suprema di cura e ciò richiede che ci si ispiri a un paradigma etico che, a partire da un certo pensiero filosofico, quello neo-giudaico, è oggi ritornata in auge: *l'etica del desiderio come etica del riconoscimento*.

³ Ibi., p. 107.

Quale etica per la consulenza filosofica?

Riflettendo a fondo su questo concetto di cura si comprende bene come questo rapporto, che potremmo dire ‘relazione intersoggettiva’, è “un tema prepotentemente etico”⁴. L’etica, infatti, a partire dalle riflessioni filosofiche su questo argomento platoniche e aristoteliche, è una riflessione sull’ *ethos*, ossia sui costumi praticati dagli uomini in società, e tali costumi sono essenzialmente tessuti di relazioni intersoggettive. L’etica, come tale, indica agli uomini quali siano i ‘buoni’ costumi (quelli che devono essere praticati), di contro ai ‘cattivi’ costumi (quelli che devono essere evitati o rigettati).

Orunque, questa generale indicazione assume un significato più intenso quando si ha a che fare con la relazione di cura, che, come abbiamo potuto vedere nel paragrafo precedente, è una relazione intersoggettiva in cui non solo il paziente espone le forme della propria fragilità, difficoltà di relazione, errori e ferite, ma anche il consulente filosofico si trova a sua volta messo alla prova circa la propria capacità di comprendere e accogliere il richiedente cura al fine di guarirlo dai suoi mali.

La guarigione consiste, e per questo la relazione terapeutica è un’attività di liberazione, nel liberare il paziente da quegli ostacoli che gli impediscono un sano esercizio di vita ispirato al ‘principio di realtà’. È opportuno precisare che per libertà etica qui si intende la condizione in cui dev’essere messo il curato da parte del curante, oltretutto di poter essere in grado di liberarsi da condizioni inibenti che bloccano la realizzazione di progetti di realizzazione personale e di poter scegliere in totale autonomia quale tipo di vita egli intenda condurre per realizzare la propria rinascita o “fioritura”⁵. Dunque, ritornando al concetto di etica, nello specifico l’etica a cui ci riferiamo ha la doppia natura del *sapere* e dell’*agire*. Infatti, qui si tratta di un sapere secondo verità e di un agire – appunto etico – secondo il bene dell’altro, quello che fa stare bene anche il curante.

Allora, più specificamente, visto che le teorie etiche proliferano continuamente, alcune più persuasive, altre meno, l’etica delle relazioni intersoggettive, assunta e praticata dal consulente filosofico nei confronti dei soggetti in cura, può essere definita a ragione ‘etica del reciproco ricono-

⁴ C. Vigna, *Vedute. Al seguito di Sofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 215.

⁵ Ibi., p. 217.

scimento', intorno alla quale autorevoli filosofi del nostro tempo hanno dato interessanti contributi.

Sicuramente questo tipo di etica nasce dall'esigenza che ogni essere umano manifesta: il desiderio di essere riconosciuto per quello che è. Ma spesso avviene che non tutti sono disposti, oggi, a riconoscere e a concedere questo sacrosanto diritto, ingenerando così relazioni dominate dal conflitto tra padrone e servo, conflitto che implica inevitabilmente esercizio di violenza del più forte sul più debole, il quale invoca aiuto e chiede d'essere protetto, curato e riconosciuto nella sua dignità umana.

La fonte dell'etica del riconoscimento

Uno degli autori contemporanei che ha dato impulso a questo tipo di etica è senza dubbio il filosofo E. Lévinas, per il quale la responsabilità non rappresenta un possibile attributo della soggettività, come se questa esistesse già in sé *prima* della relazione etica, ma il suo modo d'essere essenziale e strutturale. In altri termini, la soggettività non è, originariamente, un *pour sé*, bensì un *per altro*, che vive nell'orizzonte della *prossimità* e in virtù della *prossimità*.

La prossimità è la relazione fondamentale che lega tra loro gli uomini, tutti gli uomini: essa precede ogni forma di rappresentazione, di concettualizzazione, di giudizio, di impegno, di decisione, tanto da acquistare l'aspetto di un'ossessione. Scrive Lévinas a proposito: «Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso - che tuttavia è il primo venuto, senza connotati, diviso - prima di ogni legame contratto. Mi ordina prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela, prima di ogni biologia, contro ogni logica»⁶. La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello: ed è una fraternità irresistibile, convocazione irrecusabile: «il prossimo mi convoca, prima che lo designi - che non è la modalità di un sapere, ma di un'ossessione e, in rapporto al conoscere, un fremito dell'umano completamente altro»⁷.

Ossessionato dagli altri, io risuldo immediatamente responsabile di tutto ciò che può loro accadere, sino a sentirmi obbligato a mettermi al posto

⁶ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it., di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 108.

⁷ *Ibi.*, p. 110.

degli altri, sino alla loro “sostituzione”. E poiché la relazione intersoggettiva è una relazione disinteressata e “asimmetrica”, io sono responsabile dell’altro indipendentemente dal fatto che anche l’altro lo sia nei miei confronti.

Nell’essere responsabile per l’altro Lévinas rintraccia la possibilità di una soggettività fondata proprio sulla *passività*, un’identità che coincide con la sostituzione per l’altro. Questa reinterpretazione del soggetto in termini di passività implica il rifiuto di ogni forma di trascendentalismo che scorga nell’attività autocretrice ed è la prerogativa strutturale dell’uomo. Infatti, da questo punto di vista, l’uomo è un essere che si trova originariamente “assegnato” all’alterità e alla responsabilità, prima di ogni eventuale accettazione o rifiuto. Questa passività che nessuna libertà ha mai scelto, questa responsabilità che nessun presente ha mai incontrato, questa pre-situazione di ogni possibile situazione assume la forma *temporale* di un “passato memorabile” che si sottrae a ogni nostra iniziativa o consapevolezza: «Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato memorabile che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà»⁸.

La responsabilità è con la prossimità il carattere distintivo dell’etica del riconoscimento: «la responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, *umanamente*, io non posso rifiutare. Questo peso è una suprema dignità dell’unico. Io non sono inter-cambiabile, sono io nella misura in cui sono responsabile. Io posso sostituirmi a tutti, ma nessuno può sostituirsi a me. Questa è la mia inalienabile identità di soggetto. E in questo senso preciso che Dostoevskij dice: ‘Noi siamo tutti responsabili di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri’»⁹. Questa responsabilità è responsabilità per altri; per l’avvicinamento del Volto dell’altro. Allorché l’altro guarda si è responsabili della sua libertà: non si assume la responsabilità di altri, ma questa incombe sul soggetto etico.

Il punto cruciale del discorso etico sta qui: in genere si è responsabili in prima persona. La responsabilità è inizialmente per altri. Tale responsabilità per altri non è semplice attributo della soggettività etica, come se questa esistesse già in sé stessa prima della relazione etica.

La soggettività non è un per sé: essa è inizialmente un per altri. La prossimità è la molteplicità degli altri accanto al soggetto etico. È presente: non

⁸ Ibidem.

⁹ E. Lévinas, *Etica e infinito*, trad. it. di E. Baccharini, Città Nuova, Roma 1984, p. 115.

semplicemente nel modo che altri è accanto al soggetto etico nello spazio o come un parente, ma è presente nella misura che il soggetto etico si sente responsabile della prossimità. Allo stesso modo il soggetto etico è responsabile anche di sé medesimo, giacché in un certo senso io sono l'Altro a me stesso e per me stesso.

La prossimità così intesa non appartiene alla struttura intenzionale: il prossimo non è colui che è conosciuto, ma colui per il quale si è responsabili.

«La relazione con il volto non è conoscenza di un oggetto. La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità miseria. La libertà si presenta come l'altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'altro, il libero, è anche lo straniero. La nudità del suo volto si prolunga nella nudità del corpo che ha freddo e che si vergogna della sua nudità. L'esistenza *kath'auto* è, nel mondo, una miseria. E qui viene alla luce tra me e l'altro un rapporto che è al di là della retorica»¹⁰.

È il comandamento del Volto che instaura l'eticità: il soggetto etico si responsabilizza per l'altro e diventa testimone della Bontà, che lo ha visitato per mezzo del Volto dell'altro ed è passata, si è assolta.

L'Altro dovrà responsabilizzarsi anche lui verso la soggettività etica. Nella reciprocità dell'io-tu la relazione intersoggettiva è asimmetrica: il soggetto etico è responsabile per altri ma non si attende, in cambio, in risposta, responsabilità per lui.

Da tutto ciò si evince che Lévinas non nega l'uomo, ma solo il soggetto egoista e autocentrico della tradizione ontologica. Tant'è vero che la sua proposta filosofica giunge fino all'idea di un umanesimo dell'altro uomo, cioè a un *umanesimo* incentrato su di una concezione dell'umano in termini di alterità e di trascendenza.

La consulenza filosofica come disposizione etica

Da quanto sin qui detto, risulta abbastanza chiaro che la consulenza filosofica, così come noi la concepiamo, altro non è che una relazione asim-

¹⁰ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990², p. 73.

metrica, altrimenti detta complicità 'buona'. Fondata sul concetto di cura e su quello di etica di stampo levinassiano, che – come abbiamo visto – si mostra come *doverosità della reciprocità riconoscente*.

La consulenza filosofica si configura come ricerca della saggezza, come arte e pratica del vivere bene. In tal senso essa si fa consulenza pedagogica, quale effetto di un'autentica relazione. Il rapporto io-tu è un rapporto di reciprocità e di rischio, dove l'io del consulente si attua attraverso l'io del cliente. Aiutare una persona a riflettere in situazioni di disagio esistenziale rappresenta un'opportunità di cambiamento, permettendo di operare scelte, impegnarsi e crescere. Si tratta di far sì che ogni persona possa tirar fuori il proprio potenziale assiologico-esistenziale e possa il più possibile liberarsi dai condizionamenti, dalle paure e dal senso d'impotenza. Questo anche in chiave critica rispetto ai modelli sociali dominanti, dato che al consulente filosofico, diversamente dal terapeuta, spetta una discussione critica della società, riflettendo sul fatto che la filosofia è strumento di formazione continua. Per questo, relazione e cura rappresentano i due aspetti dei rapporti interpersonali. Prendersi cura di un'altra persona significa averne a cuore la crescita, l'accompagnamento, il discernimento e la sua libertà e gioire del fatto che possa essere felice. In tal modo, ogni relazione di aiuto è un prendersi cura. E, come sostiene la professoressa P. Dusi, è possibile prendersi cura in modo autentico delle persone che ci sono affidate nelle relazioni educative solo quando vi è uno sguardo capace di vedere l'altro, di intravederne il singolare e originale modo di essere, di coglierne la molteplice identità. Famiglia, scuola e comunità per ragazzi di strada sono i luoghi scelti per disvelare la primarietà della relazione riconoscitiva nella vita di uomini e donne. Uomini e donne, ragazzi e ragazze cui si dà voce¹¹.

Questo discende dalla disponibilità mentale, che è un atto spirituale e non soltanto psicologico. Va oltre la simpatia emotiva e ideologica. Di ciò deve essere convinto un consulente filosofico, se intende operare sullo spirito della persona, che deve saper ritrovare valori di vita e armonie perdute.

Ebbene, solo nel contesto di una tale consulenza, fondata su una buona reciprocità riconoscente, l'empatia si dispiega pienamente e il consulente può così penetrare nella profondità dell'anima della persona di cui ci si

¹¹ Cfr. P. Dusi, *Il riconoscimento. Alle origini dell'aver cura nei contesti educativi*, FrancoAngeli Editore, Milano 2017.

prende cura, ma solo se quest'ultima permette che ciò accada. Sicuramente la persona di cui ci si prende cura permette che ciò accada solo se si sente riconosciuta nella propria soggettività e dignità di essere umano.

Appurata la bontà della relazione, la consulenza deve mirare alla coltivazione del mondo di senso che vive in un circolo virtuoso/etico di mondo emotivo e mondo intellettuale. Il mondo del senso è il mondo dell'intera esistenza dell'essere umano, il quale dev'essere guidato a rinvenire, prima che nell'emozione, nell'intelletto il luogo più adatto alla esplorazione del senso della sua vita.

L'esplorazione del senso, dunque, appartiene al consultante e per niente affatto al consulente. Quello dev'essere aiutato ad esplorare il proprio sé e a ricercare il senso dell'esistenza con massima libertà intellettuale. Il consulente è sempre al servizio del consultante con una disponibilità profondamente etica, giacché l'eticità ha il proprio nucleo di forza nell'essere-per-altri¹². Il consultante deve acquistare la fiducia nel consulente e deve sempre poter contare sulla sua opera di bonifica, vale a dire sulla trasformazione graduale del suo deficit in una vera e propria risorsa per la sua esistenza. La sfida consiste proprio in questo: volgere al meglio una situazione che appare segnata da una irrimediabile negatività, facendo comprendere che per lo spirito nulla è propriamente negativo se lo spirito non lo tratta come tale. Il dato negativo sempre presenta in sé qualche frammento di positività, che attraverso l'esercizio intellettuale deve riaffiorare alla coscienza del consultante.

Dalla parte del consulente, comunque, sta sempre la responsabilità della cura mirante alla libertà del consultante, o meglio al consultante nella sua libertà. Essa si rivolge propriamente al fondo dell'esistenza dell'altro, ovvero alla radice dell'eticità personale. Il consulente, pertanto, non è il protagonista della relazione asimmetrica, ma come colui che allo stesso modo ha bisogno di ricercare il senso dell'esistenza, insieme con l'altro. E tutto questo non può che avere a che fare con la verità e con il bene del consultante. Potremmo anche spingerci nel dire che la funzione del consulente sia una vocazione all'accoglienza benevola dell'altro, avendo di mira l'esercizio di un'alleanza in funzione della realizzazione e fioritura dell'altro, sicché - per dirla con Lévinas - il consulente è un *essere-per-altri*.

¹² Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., p. 114.

Conclusione

Da quanto sin qui detto risulta abbastanza chiaro che la natura della consulenza filosofica sia essenzialmente etica e, nello specifico, etica del riconoscimento. Precisiamo, non nel senso che il consulente debba essere un direttore di etica o un direttore spirituale, ma un curante deve avere una disposizione inevitabilmente etica perché la cura sia efficace e abbia successo nel bene del consultante. E volere il suo bene è una deliberazione assolutamente etica, di etica della riconoscenza. Parimenti, anche il consultante, nel chiedere di essere preso in cura, vive una disposizione inevitabilmente etica. È infatti profondamente etico prendersi cura di sé, anche quando ci si affida ad un esperto in consulenza. In questo modo, si stabilisce un circolo virtuoso nella relazione di consulenza, una struttura interpersonale, secondo cui, come afferma C. Vigna «dalla parte del consulente, il per-altri dell'atto di cura (che è l'ascolto del consulente) produce il venire presso di sé del consulente, cioè produce la sua umana fioritura; dalla parte del consultante, la richiesta di cura (che è l'ascolto del consulente) è un'altra forma dell'essere-per-altri (la forma dell'affidarsi ad altri) che parimenti produce il venire presso di sé del consultante»¹³. Insomma, per farla breve, in una buona consulenza filosofica, entrambi i soggetti, consulente e consultante, crescono in valorialità e in umanità, giacché si tratta di una buona relazione tra due persone, cioè si tratta di una relazione etica, di etica del riconoscimento.

Riferimenti bibliografici

- Dusi P., *Il riconoscimento. Alle origini dell'aver cura nei contesti educativi*, FrancoAngeli Editore, Milano 2017.
- Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it., di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.
- Lévinas E., *Etica e infinito*, trad. it. di E. Baccharini, Città Nuova, Roma 1984.
- Lévinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990².
- Pieretti A., *La cura filosofica*, in G. Mollo (ed.), *Relazione e cura*, Ed. Morlacchi, Perugia 2008.
- Vigna C., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
- Vigna C., *Vedute. Al seguito di Sofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024.

¹³ Ibi., pp. 116-117.