

Corpo vissuto ed esperienza di senso

Un tentativo di analisi fenomenologica dell'esperienza pandemica

Simona Pizzimenti

PhD Student, Università degli Studi di Palermo
e-mail: simona.pizzimenti@unipa.it

Il nostro è un tempo che incessantemente continua a imporre modificazioni alla persona. Considerando l'essere personale secondo la prospettiva fenomenologica, il presente contributo si configura come una riflessione su alcune modificazioni cui l'esperienza pandemica ha temporaneamente costretto la persona e il suo modo di vivere il mondo. Si tenterà quindi di indagare come essa sia stata occasione preziosa di senso, nonché di lasciar emergere una particolare connessione fra *sensibilità esteriore e interiore* della persona, cogliendone le naturali implicazioni per il mondo dell'educazione.

Parole chiave: persona, sensi, pandemia, fenomenologia, educazione.

Lived body and experience of meaning. An attempt at a phenomenological analysis of pandemic experience

Our time is a time that constantly brings about modifications to the person. Considering the personal being from a phenomenological perspective, this contribution aims at reflecting on some of the modifications to which the pandemic experience has temporarily forced the person and his or her way of experiencing the world. It will therefore attempt to investigate how it has been a valuable opportunity for meaning, as well as to let a particular connection emerge between the *outer* and *inner* sensitivity of the person, grasping its natural implications for the world of education.

Keywords: Person, Senses, Pandemic, Phenomenology, Education.

Introduzione

L'uomo contemporaneo è ormai da decenni sottoposto a significativi cambiamenti e rapide transizioni. Oggetto, o per meglio dire *soggetto*, di studio di numerose discipline – sociologia, psicologia, filosofia, pedagogia – viene analizzato nel suo essere, e in modo particolare nel suo *esser persona*. Una lunga tradizione filosofica ha indagato la categoria di persona, tentando di venire a capo delle sue strutture e dei suoi significati, per poter garantire all'uomo una migliore comprensione di se stesso, quindi nuove possibilità di crescita e di formazione. Nel rispetto della categoria di *persona* (Stein, 2020; Bellingreri, 2020), innanzitutto intesa come ente dotato di valore e tendente al valore, il presente contributo intende avanzare una riflessione su alcune modificazioni interne ed esterne¹ che la persona ha subito durante l'era contemporanea in generale – ormai da tempo denominata *tarda-modernità* – con uno sguardo specifico e particolareggiato al periodo appena trascorso e ancora in corso, connotato dalla pandemia. Essa ha inevitabilmente costretto ad una diversa esperienza del proprio corpo, permettendo dunque di ripensare il tema fenomenologico del *corpo vissuto* e dell'educazione del sentire. Il linguaggio e l'orizzonte del presente contributo rimanderanno costantemente alla filosofia dell'educazione e alla pedagogia fondamentale, nella sua declinazione in pedagogia fondamentale di stampo fenomenologico-ermeneutico. Il primo paragrafo sarà pertanto dedicato ad una prima ricognizione dell'esperienza pandemica, il secondo paragrafo si svilupperà come un tentativo di descrizione fenomenologica del vissuto corporeo durante la pandemia, il terzo paragrafo intende fornire alcuni spunti di riflessione di senso e di metodo, attraverso cui pensare l'educazione (D'Addelfio, 2018).

Una ricognizione dell'esperienza pandemica

Il punto da cui il nostro discorso prende le mosse è la concreta, concretissima, esperienza corporea ed emotiva dell'essere affetti dal Covid-19. Non poco impegno è stato profuso per descrivere di tale esperienza le implicazioni, le conseguenze, persino le potenzialità per le persone di ogni fascia d'età,

¹ Dove la congiunzione lega, anticipando un preciso e indissolubile collegamento, di cui si tratterà nel corso della riflessione.

nelle loro molteplici interconnessioni, appartenenti ai più svariati mondi (la casa, la scuola, l'università, il lavoro). Fra le tematiche maggiormente a carico della pedagogia o della filosofia dell'educazione, è indubbiamente emersa la *povertà educativa*, intesa prima di tutto nella sua declinazione in povertà relazionale ed affettiva: la prima vera perdita è stata la possibilità della relazionalità, che come tali studi ci insegnano, contribuisce alla definizione dell'essere personale, quindi alla possibilità della persona di divenire via via un po' più se stessa (Corsi, 2020; Istituto Giuseppe Toniolo, 2020; Vicari, Di Vara, Eds., 2021). Ci pare tuttavia, che tale povertà educativa possa trovare ulteriori specificazioni, che pure nascono dall'isolamento relazionale, ma su cui bisogna ulteriormente soffermarsi.

L'isolamento relazionale è di fatti significato innanzitutto un isolamento spaziale della persona, vale a dire il suo relegamento in uno spazio *altro* rispetto allo spazio comune e condiviso, in cui si dispiegavano molte delle sue possibilità di incontro inter-personale. Se accogliamo la tesi pedagogica per cui la persona definisce se stessa anche e soprattutto nell'incontro con l'alterità (Bellingreri, 2020), tale isolamento ci dice già di una riduzione quantitativa e qualitativa delle sue possibilità di *floritura umana*, nella misura in cui a contribuire ad essa è l'insieme di sollecitazioni che in tale spazio comune e condiviso investe la persona: l'isolamento relazionale, anche in quanto isolamento spaziale, è stato specificatamente e intensamente un *isolamento sensoriale*. Di qui in avanti il nostro ragionare attingerà ad alcune fonti della fenomenologia, metodologia filosofica ma anche pedagogica, che ha storicamente riabilitato il *sentire* nel dibattito filosofico, considerandolo nel suo dialogo con il *ragionare*. Per isolamento sensoriale intendiamo pertanto, la riduzione degli stimoli visivi, olfattivi, uditivi, gustativi e tattili che hanno conseguito i più bui periodi del tempo pandemico. Basti pensare, come prima accennato, al *divieto* del contatto, quindi al pericolo di toccare *qualcuno* perché, contrariamente a quanto sino ad allora esperito come valido, quest'*altro* rischiava di rivelarsi non solo non-significativo ma addirittura *temibile*, perché capace di inibire o arrestare il personale divenire: si rischiava il contagio, quindi la malattia con l'interruzione o sospensione delle proprie quotidiane esistenze, nei casi di maggiore fragilità persino la morte.

Tale riduzione non è tuttavia da intendersi come diminuzione di mere sensazioni e informazioni, ma come l'apparire d'un senso di vuoto, come lo scomparire di qualcosa di pre-esistente, che essendo sempre stato *presente* nel nostro esistere e muoverci per il mondo, viene adesso vissuto come mancanza

di qualcosa di strutturale e di costitutivo del nostro modo di *fare esperienza*. Non pertanto qualcosa di superficiale e superficialmente vissuto, ma qualcosa di più profondo, perché da sempre *radicato* nel nostro essere personale. Ancora, essere persone ha da sempre significato anche stare *sensorialmente a contatto* con la realtà, per cui una diversa modalità di relazione con la realtà potrebbe significare un seppur temporaneo cambiamento dei contenuti che abbiamo dato ai termini del nostro *vocabolario esistenziale* (Bellingreri, 2015), che al pari del nostro corpo non sono solo significanti ma significati essenziali per vivere. Si sostiene cioè qui la tesi secondo cui l'isolamento sensoriale abbia comportato un più o meno evidente cambiamento nel modo di vedere e percepire *se stessi*, nel modo di vedere e percepire *l'altro*, nel modo di vedere e percepire *le relazioni*².

Delle conseguenze dell'isolamento nella sua declinazione in isolamento sensoriale ha potuto, poi, fare una particolarissima esperienza colui il quale è stato *in prima persona* toccato dal virus. Tra gli insegnamenti della fenomenologia che qui intendiamo richiamare, primo fra tutti la possibilità di conoscere il fenomeno nella misura in cui di esso si è avuta una esperienza diretta, una esperienza appunto vissuta in prima persona. Pertanto – sempre giocando con le parole fenomenologiche – si tratta di un discorso *evidente* a molti, ma forse non a tutti, o per meglio dire che non a tutti si è dato e si dà a conoscere allo stesso modo. Parlare di isolamento sensoriale significa infatti, per chi è stato contagiato qualcosa di differente rispetto a quel che significa per colui che non ha mai vissuto sulla propria pelle l'esperienza del contagio³, e ovvero, la totale ed effettiva perdita di alcuni dei sensi: l'olfatto e il gusto. E se è vero quanto abbiamo appena accennato, che i sensi facciano parte dei significati che abbiamo attribuito alla parola “persona” e al nostro modo di viverci come persone, la perdita dei sensi ha comportato un momentaneo e non soltanto fisiologico disorientamento dell'essere persone. Chi ne ha avu-

² Su questa tesi si fonda un percorso di ricerca fenomenologico pensato come spazio narrativo dei vissuti di studenti e studentesse durante il tempo pandemico. Tra le evidenze che con l'equipe di ricerca e con gli studenti in qualità di co-ricercatori abbiamo raccolto, una serie di fenomeni di modificazione – certamente legati al momento storico e dimostrabili soltanto nel lungo periodo, ma indubbiamente pedagogicamente interessanti – sull'autopercezione e sull'etero percezione, che ci pare possano essere accolte come direzioni di senso preziose per l'educazione (Alba, Pizzimenti, Pasca, *in press*).

³ E qui il verbo *significare* è da intendersi tanto come *avere il significato di*, tanto come *lasciare un segno*: i segni che la persona ha esteriormente e interiormente subito, sono differenti tra chi ha direttamente e indirettamente vissuto il contatto con il virus.

to un vissuto diretto, ha avuto la possibilità, se non piacevole sicuramente extra-ordinaria, di sperimentare la perdita di sensi – durante o pure dopo, col sedimentare dell’esperienza – come una perdita di senso. *Qualcosa ha smesso di funzionare*, direbbe qualcuno (Heidegger, 2005, §16), del nostro abituale modo di stare al mondo.

Perdita di sensi, perdita di senso: un avvio fenomenologico

Si potrebbe forse dire che la perdita di sensi provocata dal periodo pandemico, si unisce a corredo delle già esistenti *anestetizzazioni* del nostro tempo. A fianco a quelle certo, che ci fanno parlare dell’uomo contemporaneo come di un uomo esposto alla quantità e alla velocità, delle immagini che affollano la nostra vista senza il bisogno di venir mediate, degli acquisti troppo semplici da fare, delle inquantificabili possibilità di scelta che paralizzano la volontà, di continui possessi che rendono veramente difficile il nostro desiderare. Del crescente potere che ha investito la persona dalla post-modernità in poi, ciò che mobilita la preoccupazione degli studiosi della cura, non è tanto e non soltanto cosa l’uomo possa arrivare a conquistare con il proprio potere, ma cosa possa perdere di sé: sembra infatti che egli abbia potere sulle cose ma non abbia ancora potere sul proprio potere (Guardini, 2015, p. 87). Dall’incapacità di gestire un potere che gli sfugge di mano, può infatti dipendere l’incapacità di tener fermo se stesso, di perdersi fra le *cose* quotidiane. All’uomo contemporaneo viene pertanto riconosciuto l’essere esposto al *rischio* di assecondare, se non quando fedelmente seguire, la cultura della fretta e dell’immediatezza, che al *dato immediato* cioè attribuisce grande valore: il sentire immediato sembra divenire il criterio di senso e di guida dell’esistenza (Bellingeri, Ed., 2017, pp. 50-65, 75-92).

L’esasperazione di un sentire *superficiale* pare essere un esito infelice del tentativo di riabilitare il sentire personale, dopo secoli in cui a fare da padrone assoluto è stata la *ragione* (D’Addelfio, 2021; Bruzzone, 2016): essere persone ha a lungo significato fare a meno di sensazioni e sentimenti, da reprimere poiché ostacolanti l’uso delle capacità intellettuali, criterio unico perché unico criterio *oggettivo*, capace cioè di restituirci la realtà in quanto tale. La possibilità di recuperare il sentire attinge alla possibilità di recuperare la *soggettività* nell’esercizio delle scienze umane tutte, cioè la convinzione e la consapevolezza che il *soggettivo* possa dirci qualcosa di prezioso sulla realtà

oggettiva, sul modo in cui la realtà costitutivamente e strutturalmente sia. Il merito di un tale salto concettuale va riconosciuto in gran parte proprio alla fenomenologia, che fra i suoi motti custodisce quello di *vedere* come stanno realmente le cose, dove il riferimento alla vista non è puramente metaforico ma indica della possibilità di guardare con occhi spalancati sul mondo (Stein, 2001), alludendo alla capacità iscritta nel sensoriale, di aprire una via d'accesso al senso del mondo.

La volontà di recuperare la centralità della persona ha quindi storicamente incontrato un ambiente tanto *assoggettato* e ricco da sovraffollare le sue percezioni, da renderla utente *passivo* piuttosto che vivente e *presente* al cospetto della realtà. Ne potrebbe forse costituire esempio l'esperienza di un uso forzato e soprattutto prolungato del digitale a cui va riconosciuto, a fianco alle potenzialità e alla garanzia di comunicazione e interazione umana, una tendenza ad anestetizzare – fatta eccezione per il viso e per la voce – il resto della corporeità: canalizzando le energie della persona nell'uso della vista – unico canale allora lecito – ha come *addormentato* il resto del suo essere.

Di questo hanno fatto esperienza tutti i soggetti protagonisti dei percorsi educativi, insegnanti e studenti in modo specifico, i quali proprio perché fisicamente meno coinvolti (le telecamere, quando accese, restituiscono un labile riflesso dei volti) hanno manifestatamente esperito ed espresso difficoltà di attenzione e di compartecipazione emotiva: avevamo già difficoltà ad esser *desti* (Bellingreri, 2015), presenti agli appelli della vita ordinaria e l'isolamento sensoriale ci ha ulteriormente spenti.

Cominciamo a notare come l'esperienza di isolamento sia stata in primo luogo una esperienza corporea: le consuete funzionalità della corporeità, sono state *sospese* in vista di un bene più grande e con l'aspettativa di poterne fare presto, nuovamente *uso* come una volta. Viene da chiedersi allora, come la persona possa essersi percepita, come possa stare-in-se-stessa, muoversi nel mondo, esprimersi; ancora più in profondità: cosa contribuisce all'esser persona della persona?

Per una descrizione fenomenologica: attraverso i sensi

La vista è, nel mondo occidentale, il più allenato e più utilizzato fra i cinque sensi. Si pensi infatti ad alcune popolazioni orientali che, dovendo orientarsi in fitti paesaggi naturalistici, non possono contare sulla vista per

intercettare il cammino ed eventuali pericoli incombenti, ricorrendo all'udito per muoversi nell'ambiente. Non è esente da tale *iperprofia* neppure la fenomenologia (Bruzzone, 2016) che nella riabilitazione del sensibile adotta un lessico prevalentemente visivo, descrivendo il processo conoscitivo come una sorte di vera e propria *conversione dello sguardo*: aprire gli occhi, imparare a vedere, acuire lo sguardo, guardare alle cose stesse. Un assunto che forse ben si addice all'uomo contemporaneo, perché il senso della vista restituisce più degli altri una forma di *controllo* su tutto ciò che essendo *esterno* a sé, è altro da sé. Guardare da una certa distanza è come abbracciare con lo sguardo una porzione abbastanza estesa di mondo. Con questo diciamo già di una peculiarità dello sguardo, che è quella di essere rivolto verso l'esterno della persona, a differenza di sensi come il gusto o l'udito che ci restituiscono in modo più immediato l'idea di una acquisizione verso l'interno dell'essere. Quanto del corpo non è stato sottratto alla persona è peraltro, nell'esperienza pandemica cui costantemente ci riferiamo, proprio l'uso della vista. Paradigmatica, la rappresentazione dei volti coperti da mascherine che lasciano scoperti solo gli occhi e quanto attraverso gli occhi si dà a vedere. Nella tradizione fenomenologica (Lévinas, 2018) il volto viene eletto a luogo di sintesi della totalità dell'essere personale, giacché in esso si dà a vedere qualcosa che viene dalla profondità: "guardo negli occhi di un essere umano e il suo sguardo mi risponde. Mi lascia penetrare nella sua interiorità o mi respinge [...] Lo sguardo dell'essere umano parla" (Stein, 2020, pp. 108-109). A questo non si sottrae la sensazione – su cui i social hanno saputo sdrammatizzare – di stranezza e di *estraneità* al gesto dell'altro di togliere la mascherina e mostrare il proprio volto nella sua interezza, e l'esperienza di scoprirsi a sorprendersi poiché, sebbene non se ne conosca esattamente il motivo, ce lo si aspettava diverso rispetto a come esso realmente è. Il che ci suggerisce di un *sensu* collaterale al senso della vista, che si concretizza nella virtù fenomenologica del *rispetto* (Bruzzone, 2016, p. 51): saper distare adeguatamente dall'altro, né troppo vicini né troppo lontani. Se nel volto v'è il sito di datità della persona, la mascherina è stata privativa in modo bidirezionale, togliendo al soggetto la possibilità di esprimersi attraverso il volto, e al suo interlocutore la possibilità di *ricoscerlo* attraverso il volto. Dato che è lo sguardo in modo particolare il punto di accesso all'anima dell'altro, non possiamo dire che riconoscerlo non fosse possibile, ma dobbiamo dire che per riconoscerlo fosse necessaria una certa *attenzione*, "forse il più grande degli sforzi" (Weil, 2009, p. 196). Anche quando allora, la vista pareva essere l'unico senso che l'uomo potesse

pienamente esercitare, questa era preservata nella sua dimensione di passività, non come *potere* di controllo del reale, ma come *impotenza* sul reale: stando a guardare ciò che accadeva.

A contribuire alla percezione umana di controllo, si lega dunque una certa autonomia sul proprio corpo. Ecco perché la perdita dei sensi causata dal virus provoca un assoluto senso di smarrimento: l'uomo contemporaneo che, figlio del suo tempo con tutti i suoi assolut-ismi⁴, dapprima pensava di essere se non padrone del mondo almeno padrone di sé, si è ritrovato a *non-essere* padrone né dell'uno né dell'altro. Anche se già *anestetizzato*, ha vissuto un'esperienza di privazione assoluta della datità: il fenomeno non era *dato*; non solo non era all'uomo evidente per una *sua mancanza di sensibilità*, ma gli era assolutamente inaccessibile, per una mancanza di sensorialità.

Ad intensificare l'esperienza, paradossale la perdita proprio dei sensi del gusto e dell'olfatto, la cui specificità pare essere una speciale connessione con la dimensione psichica ed emotiva della persona⁵ (Bruzzone, 2016, p. 86, 99). Anche nel senso comune siamo spontaneamente portati ad associare un profumo alle emozioni ed il gusto al giudizio: il profumo di salsa fresca sollecita il *ricordo* di nonna, ha *buon gusto* una persona capace di riconoscere quanto è bello e buono. L'olfatto ha la capacità di rinnovare dei vissuti emotivi, di più, di creare una atmosfera affettiva vera e propria (*ibidem*). Si scelgono i profumi migliori per rendere accogliente la propria casa, un certo odore del luogo in cui ci troviamo può trasmetterci un forte senso di disagio, l'odore dell'altro ci dice qualcosa della sua essenza e dell'essenza del nostro incontro. Chi è insegnante perfettamente sa che ogni classe ha il *suo* specifico odore, che è dato dall'insieme delle unicità dei bambini e che contribuisce a creare un'atmosfera unica. Se leggiamo l'esperienza olfattiva – come stiamo cercando di fare – anche nel suo trascendere la sola sensorialità, ci accorgiamo dunque come essa abbia anche una sfumatura *morale* (Bruzzone, 2016, p. 89). Il carattere olfattivo dell'incontro interpersonale e l'atmosfera che si genera a partire da esso, fungono da vero e proprio filtro, determinando in modo sostanziale una minore o maggiore vicinanza: non avvicineremo l'al-

⁴ Emotivismo, presentismo, autonomismo.

⁵ Nell'esperienza amorosa questo è ancor più evidente. Alcuni studiosi ci dicono che l'esperienza dell'altro che è l'amato, passa attraverso il riconoscimento dei suoi segni specifici, di quanto cioè ci consente di riconoscerlo come persona unica e come persona unica *per noi*: a fianco all'impronta digitale, il sapore dei suoi baci e l'odore della sua pelle (Bellingreri, 2014; Sesta, 2019).

tro soltanto in quanto profuma e non lo escluderemo perché emana un cattivo odore, ma anche e soprattutto se al suo fianco è possibile respirare una aria buona o cattiva, favorevole o ostile, arricchente o impoverente.

Per il gusto vale qualcosa di analogo che per l'olfatto. La grande quantità di aggettivi presi in prestito dal lessico sensoriale, ci dice anche qui di una intuibile connessione con il *sensibile*: il gusto si struttura per diversi livelli di profondità, i quali tutti restituiscono l'immagine del *nutrimento*. Si sceglie cosa mangiare e se lasciarsi alimentare da una parola, il gusto implica cioè intrinsecamente l'esercizio della volontà della persona e della capacità di discernere quel che è bene accogliere in sé e quel che è bene evitare. Ecco perché perdere i sensi del gusto e dell'olfatto a causa del virus è stato percepito come particolarmente *deprimente*: ha vietato alla persona di essere rivolta verso l'esterno di sé, costringendola ad una *introiezione* di diverso genere: senza poter sentire gli odori e gustare i sapori, letteralmente isolata dal circostante, in una condizione di inedita possibilità di relazione con se stessa.

Un insegnamento fenomenologico: educare al senso

Si intuisce forse a questo punto, che la percezione sensoriale è sempre un esercizio della *sensibilità* che coinvolge la persona nella sua interezza. Per progressivi livelli di approfondimento, si è tentato di portare ad evidenza che il sentire personale non è mai soltanto sensoriale, ma *sempre* si dispiega a partire dai sensi:

Se s'inscrive in un vivente, allora ha un senso preciso: è qualcosa che incrementa la vita o la deprime. La corporeità vive l'inscrivere come un evento attraverso cui la vita si dà forma [...] oppure si disfa, perde direzione e slancio (Costa, 2009, p. 87).

Alla tradizione fenomenologica appartiene l'intuizione che l'essere personale sia un essere costituito da strati (Stein, 2001), ma configurantesi come un'unica unità corporeo-spirituale. L'esteriore e l'interiore sono interconnessi ed interdipendenti nella misura in cui si determinano vicendevolmente, quanto viene accolto dall'esterno può favorire la crescita interiore dell'essere personale, allo stesso modo in cui quanto nasce dall'interno può contribuire alla sua corporeità. Possiamo qui richiamare un autore affine alla fenomenologia:

È un rapporto di cui mi posso rendere ragione solo supponendo un 'dentro' e un 'fuori'. Qualcosa di esterno si continua in qualcosa di interno fino ad un estremo punto di profondità, e qualcosa di interno va verso qualcosa di esterno fino a un estremo limite (Guardini, 2016, p. 14).

Ancora più in profondità, il corpo è il luogo a partire dal quale l'essere personale esiste, instaura relazioni significative, costruisce se stesso: ipseità e corporeità sono intrecciate. L'identità dell'io è resa possibile dalla sua carnalità, che porta traccia dell'esistenza già vissuta – e di cui ha viva memoria – e dell'esistenza che ancora non è. A proposito dell'olfatto, il padre della fenomenologia Husserl scrive: “la sento, come se fosse viva e [...] tuttavia è, nello stesso tempo, sentita nello stesso naso che io ho ancora adesso, e al quale riferisco adesso, se presto attenzione all'adesso, un altro odore” (Costa, 2009, p. 84). Ogni sensazione giunge all'io come significato, ogni sentire è sempre un sentire *attraverso* i sensi. I sensi custodiscono, al pari della corporeità e della coscienza nella sua interezza, il carattere fenomenologico dell'*intenzionalità*, sono cioè posti in relazione al senso perché capaci di ricevere o di esprimere qualcosa di significativo del reale.

Per questo, l'esperienza di perdita dei sensi è stata vissuta e da noi descritta come una atrofizzazione o una anestesia. Se infatti, i sensi possono essere esercitati con intenzionalità, e nella corporeità è iscritta la possibilità della persona, la perdita dei sensi è stata esperita come una seppur momentanea *de-umanizzazione* ed una de-personalizzazione, vale a dire un sentirsi un po' meno persona, o meglio, un po' meno la persona che si è. La controprova di questo, il senso di *stupore* – sorprendentemente paragonabile al candido stupore di cui parla Stein –, al ritorno dei sensi del gusto e dell'olfatto, vissuto come un ritorno a se stessi, come un *risveglio* al proprio esser persona. Ancora Husserl: “il soggetto si sviluppa, diciamo, da io *dormiente* a io *desto*, e l'io desto si sviluppa con la sua intenzionalità” (*ivi*, p. 83).

Se i sensi conducono verso l'interiore della persona, così anche la disconnessione fisica dettata dalla perdita di sensi, ha avuto l'effetto di connettere la persona al suo disorientamento: se nell'ordinarietà della vita quotidiana l'uomo fugge dai suoi vuoti, nella stra-ordinarietà di un isolamento sensoriale, relazionarsi con il proprio vuoto era il suo unico impegno. Nulla sapeva più distrarlo per così tante ore al giorno, quindi si è *fermato*, per forza di cose, ascoltando con i sensi rimasti, ricercando il senso di quel che gli accadeva, e tutti gli altri sensi a cui non aveva ancora pensato. Questo viaggio dall'este-

riore all'interno cui l'uomo è stato nel nostro caso *costretto*, si è manifestato con le stesse potenzialità di un'esperienza spirituale vissuta a partire dalla sensibilità, ovvero configurandosi come possibilità di confrontarsi con se stessi, riappropriarsi del proprio sé e incamminarsi in una ricerca di senso. In tal senso, l'esperienza pandemica – e specie l'esperienza pandemica del contagio – ci pare essere una speciale lente di ingrandimento con cui guardare alla contemporaneità, che nelle sue eccessive sollecitazioni sfida l'uomo ad imparare, in un crescendo, a non perdersi nella molteplicità, ad essere *presente* e a prestare *attenzione*. Della fenomenologia, cui è stato riconosciuto il titolo di *filosofia dell'attenzione*, pare si possa apprendere innanzitutto la *postura*, rispettosa della datità, con cui la persona può *risvegliare* la sua sensibilità. E se questo è il compito storico di ogni persona che intenda divenire se stessa, lo è in modo particolare per quella che intende aver *cura* di altri esseri personali. Fra gli insegnamenti, soggettivi e inter-soggettivi che la pandemia ci sta ancora consegnando, vi sarà allora sicuramente quello di riflettere via via sempre più approfonditamente, sulla cicatrice di vuoto interiore che questa, a partire dai sensi, ha lasciato, e sulla intrinseca valenza pedagogica della corporeità cui, oggi forse più che altrove, si è manifestata come veicolo di relazione con se stessi, con l'alterità e con il mondo. Considerare la persona nella sua integralità significherà promuovere una educazione spirituale che cominci come una educazione dei sensi (Guardini, 2015), nell'intuizione che per essere *desti* a questo mondo, occorre risvegliarsi dalle sue anestesie, respirando la vita in pienezza.

Riferimenti bibliografici

- Alba, Pizzimenti, Pasca (*in press*). Soggettività in relazione: un percorso di ricerca sui vissuti giovanili. *Scholé. Rivista di educazione e studi culturali*. 1(2022).
- Bellingreri A. 2011. *Pedagogia dell'attenzione*. Brescia: La Scuola.
- Id. 2014. *La famiglia come esistenziale. Saggio di antropologia pedagogica*. Brescia: La Scuola.
- Id. 2015. *Imparare ad abitare il mondo. Senso e metodo della relazione educativa*. Milano: Mondadori.
- Id. (Ed.). 2017. *Lezioni di pedagogia fondamentale*. Brescia: La Scuola.
- Id. 2020. *Persona*. Brescia: Scholé.
- Bruzzone D. 2016. *L'esercizio dei sensi. Fenomenologia ed estetica della relazione educativa*. Milano: FrancoAngeli.
- Corsi M. 2020. *Il tempo sospeso. L'Italia dopo il Coronavirus*. Milano: FrancoAngeli.
- Costa V. 2009. *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*. Macerata: Quodlibet.
- D'Addelfio G. 2016. *In altra luce. Per una pedagogia al femminile*. Milano: Mondadori.
- Id. 2018. Il codice epistemologico della pedagogia fondamentale: una ricerca di senso e di metodo per l'educazione contemporanea. *Scholé: rivista di educazione e studi culturali*. 1/2(2018).
- Id. (*in press*). *Filosofie dell'educazione per il nostro tempo. Cammini fenomenologici*. Milano: Mondadori.
- Guardini R. 1923. *Liturgische Bildung*. Mainz: Matthias-Grünewald (trad. it. di G. Colombi, *Formazione liturgica* (2008). Brescia: Morcelliana, 2015).
- Id. 1925. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigenkonkreten*. Mainz: Matthias-Grünewald (trad. it. di G. Colombi, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente* (1997). Brescia: Morcelliana, 2016).
- Heidegger M. 1927. *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, pp.1-438, Halle (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo* (1976). Milano: Longanesi, 2005).
- Istituto Giuseppe Toniolo. 2020. *Giovani ai tempi del coronavirus. Una generazione in lockdown che sogna un futuro diverso*. Milano: Vita e Pensiero.
- Lévinas E. 1971. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. The Hauge: Martinus

- Nijhoff (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1977). Milano: Jaca Book, 2018).
- Melchiorre V. 2000. *Corpo e Persona*. Torino: Marietti.
- Sesta L. 2019. *Filosofia dell'amore*. Bologna: Diogene Multimedia.
- Stein E. 1932-1933. *Der Aufbau der menschlichen Person*. Freiburg in Breisgau: Verlag Herder (trad. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica* (2013). Roma: Città Nuova, 2020).
- Id. 1919-1932. *Einführung in die Philosophie*. (trad. it. di A.M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia* (1998). Roma: Città Nuova, 2001).
- Vicari S., Di Vara S. (Eds). 2021. *Bambini, adolescenti e Covid-19. L'impatto della pandemia dal punto di vista emotivo, psicologico e scolastico*. Trento: Erickson.
- Weil S. 1950. *Attente de Dieu*. Parigi: La Colombe (trad. it. di M.C. Sala, *Attesa di Dio* (1954). Milano: Adelphi, 2009).