

Carla Bottiglieri

Sospendere i gesti: per una somatica minore.

Se permisi al mio ginocchio di/ toccare la terra, fu con il permesso/ del granoturco che s'inchinò/ al mio passaggio non obbligatorio (...).¹

Mi ripetevo stupita questo verso di Amelia Rosselli, straordinariamente lento nella ruota della mia mente, come una bolla di silenzio nel frastuono circostante: grida, voci, pioggia battente, cielo scuro e ombrelli neri, corpi che si agitano in piedi intorno al mio, disteso e stupito. Anch'io gridavo con le grida circostanti, che concerto, ma dentro continuava a girare questa musica più lenta, come un disco inceppato nel solco, canale radio di frequenze sommerse.

Se permisi al mio piede di/ farsi collina o inciampo rotondo/ alla ruota del SUV/ e al suo passaggio non obbligatorio:/ andata e –cosa più incredibile – ritorno, e fuga.

Scrivendo queste righe intorno all'uso dei corpi, non posso fare astrazione da questo minimo evento o inciampo: minimo lo è, per fortuna, per un'imperscrutabile *kairos* che ha permesso che gli effetti dell'impatto fossero pressoché nulli. Un piede contuso, qualche dislocazione delle vertebre e del bacino, un po' di tempo per familiarizzarmi con una nuova costituzione zoppa, l'abbandono temporaneo della bipedia: il bilancio è di lusso. Non si ripete mai abbastanza che non sappiamo, davvero, "cosa può un corpo".

Due giorni prima, proprio a Napoli, e non lontano da piazza Dante dove è avvenuto l'incidente, Thomas² ed io avevamo organizzato un primo incontro introduttivo a "minima somatica – uso dei corpi e gesti minori", il progetto di laboratori ospitato a *l'asilo*³ e aperto a chiunque fosse interessato a esplorare (termine un po' inesatto, in verità, ma faccio fatica a trovarne uno migliore) quella particolare metodologia di rapporto al corpo che entra nella categoria generale dell'educazione somatica.

Il punto di partenza ci è parso opportuno collocarlo, propedeuticamente, in quello che appare simultaneamente come principio e tecnica della somatica – e chissà, detto per inciso, di quanti altri approcci. In inglese si dice "matching", che si potrebbe tradurre con accordarsi,

¹ Amelia Rosselli, "Impromptu" [1981], in *Le poesie*, a cura di E. Tanello, Garzanti, Milano, 1997, p. 641-655

² Thomas Greil, insegnante e operatore del metodo di educazione somatica "Body-Mind Centering"

³ L'Asilo - comunità aperta di lavoratrici e lavoratori di arte cultura e spettacolo in autogoverno all'Ex Asilo Filangieri di Napoli, ex sede del Forum delle Culture, dal 2 marzo 2012 è uno spazio riconosciuto bene comune ad uso civico, dove si sperimenta "una pratica di gestione condivisa e partecipata di uno spazio pubblico dedicato alla cultura, in analogia con gli usi civici: una diversa fruizione di un bene pubblico, non più basata sull'assegnazione ad un determinato soggetto privato, ma aperto a tutti quei soggetti che lavorano nel campo dell'arte, della cultura e dello spettacolo che, in maniera partecipata e trasparente, attraverso un'assemblea pubblica, condividono i progetti e coabitano gli spazi": <http://www.exasilofilangieri.it/chi-siamo/>

adeguarsi, incontrare, appaiarsi: perfino *allinearsi a*, quantunque l'allineamento evochi geometrie un po' sospette e altre ortopedie di adattamento.

È una filosofa americana, Elizabeth Behnke, ad aver proposto questo termine circa trent'anni fa, per caratterizzare un aspetto comune e quasi trasversale alle pratiche somatiche, pur nella diversità delle sue applicazioni.

Nella forma più elementare, il matching è una pratica che si dispiega in tre fasi: è necessario, dapprima, *rivolgere l'attenzione* al proprio corpo, ponendosi in ascolto delle sensazioni interne (propriocettive, interocettive, cinestetiche...), come in un rovesciamento dello sguardo. Non importa, qui, che l'esercizio si svolga in stato di fondamentale quiete (quasi in postura meditativa), o nel corso dell'esecuzione di un movimento (nella grammatica somatica, si potrà partire da azioni "quotidiane", quali camminare, sedersi o alzarsi, esplorare la gamma di movimento di un'articolazione): quel che conta è poter far emergere, dal fondo globale e indistinto dell'esperienza corporea, un tratto o una forma qualsiasi, una tensione o una tonicità manifesta, una vibrazione o un modo. Il secondo passaggio sarà quello d'*accordarsi* a tale forma, e il terzo di *permettere che qualcosa cambi*.

La forma, in questo contesto, è una nozione vaga: designa una qualità qualunque dell'esperienza corporea, una figura cieca, un nodo sensibile che si dà nei suoi minimi indizi ritmici, tonici, affettivi. Il gesto dell'accordarsi prescrive la sospensione di ogni tentazione volontaristica – giudizio, autocorrezione, modificazione – a profitto dell'intensificarsi della sensazione.

Behnke scrive: "Nel *matching*, non tento di modificare la forma o la rigidità: mi ci accordo. Questo non significa, tuttavia, che io cerchi intenzionalmente d'irrigidire ancor più quella regione del corpo – come in alcuni esercizi di rilassamento -; al contrario: entro nella forma o nella rigidità, sentendola dall'interno nella maniera più chiara possibile, e comincio ad *appropriarmela* come se fosse qualcosa che sto facendo io stessa, contraendomi esattamente qui, tenendomi precisamente in questa posizione. La cosa fondamentale è che, anche se non posso volontariamente cambiare la forma o la sensazione in questo momento, posso far finta di mantenerla apposta, così com'è."⁴

In alcuni casi, già questa sospensione e quasi "astrazione" del percepito basteranno a produrre degli effetti: lo scioglimento imprevisto di una tensione, uno spazio che ritrova volume, un respiro che comincia a fluire in una cavità prima compressa.

⁴ Elizabeth Behnke, "Matching", in Don Hanlon Johnson (ed.), *Bone, Breath, and Gesture. Practices of Embodiment*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1995, p. 320

Ci sono degli elementi curiosi, in questo prontuario *metasomatico*. Quello che più mi aveva colpito alla prima lettura, anni fa, era l'operazione *mediale* di permutazione: dalla posizione iniziale di un soggetto fenomenologico, dotato di coscienza e intenzionalità, alla speculazione di altri punti di vista e intenzionalità, nel corpo stesso, cui delegare l'iniziativa e la "proprietà" dell'azione.

Quest'operazione di decentramento sembra modulata da un cursore che se, da un lato, diminuisce la volontà del *soggetto supposto sentire*, dall'altro accresce e allarga la risonanza del sensibile, fino a sostituire i termini tra di loro. Nel mezzo del rapporto, una congettura in forma di "quasi-allucinazione": che le onde, ottuse o larghe, del sentire siano l'effetto di un gesto, ottuso-largo, che si dispiega imperturbabile, autonomo, in una periferia qualsiasi del *mio* corpo - un luogo, insomma, che non coincide con la sede deputata del mio pensiero o della mia coscienza.

La disattivazione della volontà a vantaggio di una passività paradossale, di un'apertura "patica" agli affetti e ai percetti corporei, approda a una soglia d'indiscernibilità tra le funzioni dell'agente e del paziente che nel *matching*, appunto, si correlano e si accordano.

Non siamo lontani dalla costellazione o dall'arcipelago che Giorgio Agamben ha sondato, nel corso degli ultimi vent'anni, nel progetto di genealogia politica dell'Occidente dispiegato nei nove volumi di *Homo sacer*, e in particolare nell'ultimo: *L'uso dei corpi*⁵.

L'analisi della sfera dell'uso vi appare come perno, o grimaldello che smonta e allenta la teleologia moderna dell'azione, del soggetto e della volontà, e si rivela cruciale per leggere quelle particolari "tecnologie di sé" che possono rappresentare le pratiche somatiche, alla luce di un approccio etico-politico della soggettività.

Agamben ricorda che il verbo greco *chresthai*, così come il suo omologo latino *uti*, che le nostre lingue moderne traducono con le espressioni "usare", "utilizzare", si presentano in una forma che non contempla la transitività dell'azione: la diatesi media, infatti, indica un verbo né attivo né passivo, e descrive una situazione in cui il soggetto è al tempo stesso agente e luogo di un processo mediato da una relazione d'uso. Prendendo in prestito a Benveniste la felice formula "*il effectue en s'affectant*", Agamben spiega il senso della diatesi media come quella condizione semantica in cui l'azione si risolve in un processo di auto-affezione. I ruoli attribuiti agli attanti, più specificamente quelli del soggetto e dell'oggetto, si trovano singolarmente contratti nei verbi a diatesi media, a vantaggio di una zona d'indistinzione tra

⁵ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2014

l'agente e il paziente. L'agente è, in qualche modo, oggetto e luogo dell'azione, giacché si trova a essere esposto a, e affetto da, la sua stessa azione.

L'uso, nella sua etimologia radicale, non designa dunque prioritariamente – come siamo soliti pensare – l'utilizzazione di qualcosa, né un'abilità strumentale, ma innanzitutto una relazione con *qualcosa* (qualsiasi sia il suo modo d'esistenza) che comporta, nel suo compiersi, una modificazione dell'agente, la sua alterazione.

E se l'esperienza dell'uso comporta la capacità di ricevere un'affezione, l'espressione “uso di sé” si rivela tautologica, nella misura in cui il sé in questione si trova già in posizione d'inerenza, in altre parole d'implicazione fondamentale, in ogni esperienza che si compie nell'uso: come se, verrebbe da pensare, il “sé” non fosse altro che la prima superficie o interfaccia che emerge e si forma al contatto, un sito di “pura potenzialità di relazione”.

Nel caso del *matching*, sembra che l'esperienza del proprio corpo abbia bisogno di speculare, come sua condizione di possibilità, l'esistenza di attanti distinti per affinare le strategie di attenzione, le congetture e le manovre di avvicinamento a quanto sembra mantenersi costantemente nella dimensione dell'inappropriabile. In realtà, coniando il termine “somatica” negli anni Settanta, Thomas Hanna⁶ voleva deliberatamente mettere a distanza la tradizione metafisica occidentale, e l'eredità del dualismo mente-corpo: recuperando la nozione paolina del “soma” – nella sua differenza con la pura materialità del “sarx” – Hanna intendeva leggersi l'unità psicofisica del vivente, che non necessita la sovranità di un'istanza superiore – sia questa la coscienza, la mente, l'anima o lo spirito. Il *soma*, nel vocabolario di Hanna, tributario della fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty, designa la soggettività incarnata, il corpo percepito dall'interno e vissuto in prima persona, in opposizione al corpo oggetto della conoscenza medico-scientifica – e la *somatica*, “l'arte e la scienza dei processi d'interazione sinergica tra coscienza, funzionamento biologico e ambiente”, o ancora “il campo disciplinare di quei metodi che s'interessano all'apprendimento della consapevolezza del corpo in movimento nel suo spazio fisico e sociale”.

La nascita della *somatica* è tuttavia un'operazione retrospettiva, nella misura in cui Hanna annovera in questo campo disciplinare eterogeneo tutta una serie di tradizioni e metodi emersi in Occidente già dal finire dell'Ottocento, all'epoca della modernità industriale, e per lo più in reazione ad essa.

⁶ Cf. Thomas Hanna, “What is Somatics?” in *Bone, Breath, and Gesture. Practices of Embodiment*, op. cit., p. 339-352

È rilevante che uno dei primi testi della letteratura “proto-somatica” del Novecento abbia il titolo evocatore di *L'uso di sé*⁷. Scritto da Frederick Matthias Alexander (1869-1955), fondatore della tecnica omonima, il libro espone i principi del metodo, ispirandosi alla pedagogia progressista di John Dewey, e in particolare alle linee di *Natura e condotta dell'uomo* (1922) del filosofo americano.

Nel pragmatismo di Dewey, così come nella visione educativa di Alexander, la nozione d'uso rileva ancora dell'impostazione aristotelica dell'apprendimento della *virtù*, e dunque del *buon uso*, tuttavia la costellazione di riferimento contiene già *in nuce* un lessico della medialità.

È Dewey, mentore e allievo di Alexander, a insistere su una strategia di “mezzi” che non siano assoggettati al raggiungimento di uno scopo: il mezzo non è inteso come qualcosa di estrinseco al fine, ma è una parte frazionaria di questo, cioè una sua parziale realizzazione. Bisogna, dunque, liberare l'azione dalla sua finalità abituale – strumentale, semantica, simbolica - per esplorare nei mezzi la potenza inedita di un cambiamento, che si manifesterà, forse, come uno scarto rispetto alla “norma” appresa.⁸

La tecnica Alexander fa dell'inibizione del controllo volontario la fonte dell'apprendimento di nuove condotte, che si rivelano alla coscienza nel loro emergere come coordinazioni spontanee e automatiche.

Non diversamente da Alexander, un altro pioniere della somatica del Novecento, Moshe Feldenkrais (1904-1984), elabora un metodo di “consapevolezza attraverso il movimento” che si fonda su un'analisi minuziosa dell'azione. Decostruita nelle sue concatenazioni infinitesimali, l'azione è resa, in un certo senso, irriconoscibile, ed è esposta all'esercizio prolungato e ripetuto dell'osservazione propriocettiva. In questa pedagogia dell'auto-direzione, l'emergenza delle coordinazioni cinematiche abituali è parallela alla loro sottrazione al carattere involontario, automatico e idiosincrasico della loro consuetudine: il processo di “presa di coscienza” illumina le abitudini di una consapevolezza che le rende “reversibili”, ovvero le virtualizza o possibilizza come un'opzione tra tante. Ritorna, anche qui, la nozione di *matching* come operazione di permutazione tra l'involontario e il

⁷ F.M. Alexander, *The Use of Self. Its Conscious Direction in Relation to Diagnosis Functioning and the Control of Reaction* [1932], Orion Books Ltd, London, 2001

⁸ In un passaggio dell'opera, Dewey scrive: “I mezzi sono mezzi, ossia termini intermedi. Per rendersene conto, dobbiamo abbandonare il dualismo ordinario di mezzi e fini. *La fine* è semplicemente una serie di atti considerata in una fase lontana; e un mezzo è la stessa serie, vista a uno stadio anteriore. La distinzione tra mezzi e fine appare quando si esamina la linea di condotta proposta, una serie connessa nel tempo. *Il fine* è l'ultimo atto pensato, i mezzi sono gli atti che devono precederlo nel tempo. Per raggiungere un fine, dobbiamo distogliere la nostra mente da esso, e porre la nostra attenzione sul prossimo atto da compiere. È questo che deve diventare il nostro fine”. Cf. J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, tr. it. G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1968

volontario, preludio a una pedagogia del cambiamento che non si fonda più su una disciplina correttiva, ma sull'integrazione e sull'accoglimento dell'attuale, in vista di una sua "contro-effettuazione"⁹.

Una tale strategia è particolarmente rilevante se applicata a una condizione patologica. È ancora Behnke a menzionare, nello stesso articolo, l'uso del *matching* per controllare, fino a far diminuire, dei movimenti involontari: "(...) una persona che aveva subito una lesione spinale, ma era ancora capace di propriocezione, aveva appreso a controllare gli spasmi muovendosi interiormente nella direzione in cui era portata [*involontariamente*]: in altre parole, aveva convertito lo spasmo in un'intenzione"¹⁰.

In questi esempi del *matching*, ricorre costantemente il processo di sincronizzazione reciproca tra due livelli dell'esperienza corporea, tradizionalmente designati con le espressioni di "immagine del corpo" e "schema corporeo". Nella distinzione proposta da Shaun Gallagher¹¹, più pragmatica che teorica, i due termini servono a delimitare, rispettivamente, la sfera di "percezioni, attitudini e credenze relative al proprio corpo", e il sistema di "abilità sensorimotorie che funzionano senza la necessità di un controllo percettivo cosciente".

Lo schema corporeo, in questo paradigma, ingloba l'insieme di sequenze automatiche – innate o apprese - e di coordinazioni motorie, d'informazioni cinestetiche e propriocettive, che sottendono e attualizzano l'azione, e che, in certa misura, possono essere "rivisitate" nell'esplorazione somatica, differenziate e quindi integrate a livello cosciente, o ancora "virtualizzate". La correlazione tra la sfera di rappresentazioni che modellano l'immagine del corpo (e in tal senso, che determinano gli *usi* ammessi e/o proscritti dei suoi gesti, secondo le stratificazioni della sua storia sociale e affettiva) e il substrato delle possibilità d'azione proiettate da questi *abiti* percettivi, circoscrive un campo d'esperienza particolare, che oscilla tra soggettivazione e desoggettivazione, o se si vuole, che riapre e reitera la circolarità discontinua di un processo d'individuazione, inteso qui, in particolare, nelle operazioni di rimodellamento della percezione.

Ma c'è ancora una dimensione ulteriore che appartiene a questo tipo d'immersioni nell'uso, e alla riapertura di quella maglia di rapporti che è il "sé": si tratterebbe del rapporto tra

⁹ Uso qui il termine "contro-effettuazione" in riferimento a delle pagine memorabili di *Logica del senso*: "Ma essere il mimo di ciò che accade effettivamente, doppiare l'effettuazione con una *contro-effettuazione*, l'identificazione di una distanza (tale è il vero attore, o il ballerino) è dare alla verità dell'evento l'occasione unica di non confondersi con la sua inevitabile effettuazione e all'incrinatura l'occasione di stare al di sopra del suo campo di superficie incorporata, senza fermarsi allo scricchiolio in ciascun corpo, e a noi l'occasione di andare più lontano di quanto non avremmo creduto di potere". Cf. Gilles Deleuze, *Logica del senso* [1969], tr. it. M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 144

¹⁰ Behnke, op. cit., p. 323-324

¹¹ Shaun Gallagher, *How the Body shapes the Mind*, Oxford University Press, 2005

“vissuto” e “vivente”, riservando a queste nozioni di evidente impianto fenomenologico (in questa sede, un postulato quasi necessario) la funzione d’istanziare due “soglie” dell’incarnazione, anziché due ontologie distinte (come nella distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*).

In alcune esplorazioni somatiche, questo rapporto si dà nella mediazione dell’immaginazione: Behnke ricorda che possiamo “*trasformarci in - o fonderci con - una serie di dati somatici, incorporando consapevolmente, ad esempio, la pompa arteriale o la circolazione del sangue, se ci disponiamo nell’attitudine di fingere, e vedere cosa succede*. In altri termini, l’accordarsi è una maniera di reinterpretare quel che succede a me, o dentro di me, non solo attraverso l’apertura di un varco interiore in questa sensazione, ma anche attraverso l’esperienza di tutto quello che avviene, *come se fosse qualcosa che sto facendo io stessa*.”¹²

L’immagine che presiede a quest’operazione non rileva esclusivamente di un regime visivo, ma è piuttosto una configurazione amodale o trasmodale: la mappa di cui si fa congettura, in altri termini, è una specie di retino da caccia alle farfalle, e ha per compito di scolpire una determinata forma di apprensione, attenzione e ricettività, una direzione o un tropismo, a partire da un’ipotesi fondamentale di correlazione tra la *genesì del pensiero e la genesì del suo oggetto*¹³.

Immaginare l’organismo – nel suo sostrato biologico, che è già, in qualche modo, una proto-rappresentazione implicita e necessaria per la sopravvivenza del vivente – significa “visitare” (ovvero *constituir-si visitante*) la rete di rapporti che lo compongono: quel “tessuto di sé senza sé”¹⁴ - paesaggio di dimensioni, ritmi e flussi altrimenti irrepresentabili.

Un teatro, o una fabbrica¹⁵ che si estende al di qua e di là dai limiti del corpo individuato, e che scava, forse, tra gli “elementi e i regni”, tra frammenti d’essere e frammenti di mondo, un’altra teoria di rapporti e risonanze: il contrario di un’autonomia o di un’auto-fondazione del soggetto.

In questa sede, la congettura somatica non è più soltanto simulazione o emulazione di tendenze sensorimotorie, o di forme sensibili, ma esercizio di *trasduzione* percettiva di gesti

¹² Behnke, op. cit., p. 324

¹³ Il procedimento “mentale” in questione ha l’andatura di un’operazione analogica tra dimensioni diverse dell’individuazione: la nozione di *trasduzione*, proposta da Gilbert Simondon, sembra la più pertinente per descrivere il processo dell’immaginazione somatica. Gilbert Simondon, *L’individuazione à la lumière des notions de forme et d’information*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2005

¹⁴ Francisco Varela, “Organism: a meshwork of selfless selves” [1991], in Alfred I. Tauber (ed.), *Organism and the Origins of Self*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, p. 79-107

¹⁵ Penso, qui, alle pagine de *L’Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, e alla loro filosofia politica dei corpi: i corpi diventano politici quando entrano nell’ordine d’iscrizione e regolazione dei flussi che li attraversano – i flussi di una produzione desiderante, quel “processo primario universale” che sottende le sfere apparentemente separate del naturale, del sociale e del biologico.

minori, sparsi nella trama di eventi diffusi e discreti quali possono essere queglii “affetti di vitalità” che costellano l’emergenza di *un nucleo di sé*. Questa speculazione o immaginazione, non riguarda dunque soltanto la sospensione delle “abitudini sensorio-motrici che abbiamo (psicologicamente), ma innanzitutto le abitudini primarie che siamo, le migliaia di sintesi passive che ci compongono organicamente.”¹⁶

A cosa possono servire queste esperienze, queste esplorazioni e *contemplazioni*? Qual è il *luogo* della somatica?

Non si tratta tanto, come in queglii estremi esperimenti spirituali dello yoga o di altre pratiche ascetiche, di giungere ad un controllo delle funzioni fisiologiche che appartengono all’autonomia della vita vegetativa. In alcune, splendide pagine de “La vita inseparata”, Muriel Combes commenta queste tecniche rilevando che è proprio dello yoga di formare delle “forme di vita”, in cui vita e soggettività si mantengono in una vera e propria indissociabilità: “Ma esse sono indissociabili nella misura in cui lo yoga è la *pratica stessa* di questa indissociabilità. L’indissociabilità è da fare, compreso in quello che è presupposto: un presupposto non è un semplice dato. Rispettare le leggi fisiologiche non significa, per gli *yogini*, assoggettarvisi in maniera da ricavare da queste i limiti da imporre ai loro esercizi spirituali, come se fossero inamovibili, ma piuttosto raggiungere il punto della loro plasticità. (...) Quando si parla di pratiche di spiritualità, anima o spirito e corpo, si parla sempre di una vita che non si lascia semplicemente separare in corporea e spirituale.”¹⁷

Pertanto, se pure il sogno di una circolarità speculare o una trasparenza ultima tra vissuto e vivente può aver percorso, e percorrere ancora, la costellazione delle pratiche somatiche, è l’esperienza stessa della correlazione che porta in sé l’inquietudine di una continuità discontinua, e che traduce la propensione di queste tecniche a restare in uno spazio di medialità. Da cui anche la difficoltà a collocare la somatica nell’alveo di un’epistemologia positiva, o ad assegnarla alle istituzioni della terapia o dell’educazione: il suo uso, in effetti, appare fondamentalmente predicativo, inessenziale, modale – e verrebbe da dire, forse, che è auspicabile che tale resti, in un regime minore, inventando di volta in volta le prassi e le forme di circolazione di “saperi *del* corpo” in misura di comporsi con i contesti attraversati e di partecipare, in tal senso, ai rapporti e alle *forme di vita* che li abitano.

Rispetto al *matching*, e all’intransitività dei puri mezzi del gesto, queste *tecnologie del sé* non hanno altra finalità etica che il sé. E però, è necessario ribadire, il sé in questione non coincide

¹⁶ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione* [1968], tr. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, p. 100

¹⁷ Muriel Combes, *La vie inséparée. Vie et sujet au temps de la bio-politique*, Éditions Dittmar, Paris, 2011, p. 133

con alcun mito di un'identità individuale, autonoma e ipertrofica, celebrato dalla più feroce retorica neoliberale – e acquisita, è vero, da tanti metodi di “sviluppo personale” sul mercato del benessere – ma all'opposto, delimita un sito d'individuazione, costantemente percorso e alterato dai mondi con cui entra in rapporto: le forze e le forme, viventi e non-viventi, che lo compongono e lo eccedono.

Vale qui l'osservazione di Esposito circa la condizione *non-immune* del corpo: “Esso non è mai originale, compiuto, integro – ‘fatto’ una volta per tutte, ma si fa continuamente e di volta in volta secondo le situazioni e gli incroci che ne determinano lo sviluppo. I suoi confini non lo bloccano in un mondo chiuso, ma costituiscono, al contrario, il margine, certo delicato e problematico, ma sempre permeabile del suo rapporto con ciò che, pur situandosi al suo interno, fin dall'inizio lo attraversa e lo altera”.¹⁸

¹⁸ Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, p. 204

Bibliografia

- Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2014
- Alexander, F.M., *The Use of Self. Its Conscious Direction in Relation to Diagnosis Functioning and the Control of Reaction* [1932], Orion Books Ltd, London, 2001
- Behnke, Elizabeth, "Matching", in Don Hanlon Johnson (ed.), *Bone, Breath, and Gesture. Practices of Embodiment*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1995, p. 315-337
- Deleuze, Gilles, *Logica del senso* [1969], tr. it. M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1975
- Deleuze, Gilles, *Differenza e ripetizione* [1968], tr. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia* [1980], tr. it. G. Passerone, Castelvecchi Editore, Roma, 2003
- Dewey, John, *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale* [1922], tr. it. G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1968
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002
- Gallagher, Shaun, *How the Body shapes the Mind*, Oxford University Press, 2005
- Hanna, Thomas, "What is Somatics?" in *Bone, Breath, and Gesture. Practices of Embodiment*, op. cit., p. 339-352
- Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2005
- Stern, Daniel, *Il mondo interpersonale del bambino* [1985], tr. it. A. Biocca, L. Biocca Marghieri, Bollati Boringhieri, Torino, 1987
- Thompson, Evan, *Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Belknap/Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England, 2007
- Francisco Varela, "Organism: a meshwork of selfless selves", in Alfred I. Tauber (ed.), *Organism and the Origins of Self*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, p. 79-107