

Per una pedagogia del corpo, oggi. Tra dialettica, ecologia e cura di sé

*Franco Cambi**
cambi@unifi.it

ABSTRACT

Il paper toccherà i seguenti punti:

- 1) l'immagine rinnovata del corpo elaborata dalla cultura (e dalla società) del Novecento: immagine "libidica", sociale, connessa a diritti, più libera e più complessa, che va indicata come una precisa svolta;
- 2) la condizione attuale del corpo vissuto e dell'immagine del corpo, tesa tra valorizzazione/liberazione e governo sociale e massmediatico, che ne delinea uno status antinomico, e anche drammatico;
- 3) la necessità di una pedagogia del corpo attuale: incardinata sulla cura sui (del corpo come immagine di sé; come bellezza, salute, efficienza; come coltivazione – spirituale – della corporeità, in modo da renderla propria, sempre più propria) e sulla coscienza dialettica (sociale e culturale) della corporeità: che significa anche capace di resistere a riduzionismi e teorici e pratici, di vivere in proprio i conflitti (e sociali e personali) e di tendere ad una modellizzazione ancora personale del corpo-io-coscienza;
- 4) il confronto critico rispetto ai neoriduzionismi inerenti al corpo, presenti nel dibattito (socio-culturale) attuale: dall'imperio delle neuroscienze a quello dei massmedia; confronto che va costantemente coltivato e rilanciato proprio per tener ferma (pedagogicamente) l'identità "spessa" e, appunto, personale della corporeità.

1. IL CORPO "RITROVATO"

In Occidente, dentro una storia culturale e sociale lunga più di due millenni, il corpo come fisicità concreta, fatto di bisogni, di pulsioni, di azioni, e come "fondamento" della soggettività in tutta la sua complessa espansione, è stato

* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

sottoposto a un triplice regime: di *opposizione all'anima* (o al *cogito*) che è un declassamento e una subordinazione; di *negazione dei suoi diritti* e pertanto, rimosso o emarginato (con suoi luoghi o forme legittimate della sua manifestazione: dalla cultura popolare alla prostituzione); di *costante e netto controllo etico* che implica disciplina e sublimazione al tempo stesso, in modo da renderlo socialmente produttivo e in molti modi, ma sottoposti sempre a precise istanze sociali: dalla procreazione al lavoro, alla dedizione alla gloria e della Fede e della Nazione. Sono stati tre percorsi e storici e teorici, che hanno attraversato le varie età della cultura occidentale e della sua stessa organizzazione della vita sociale, dando forza a modelli teorici e a pratiche, appunto, sociali di netto peso e di lunga, lunghissima tenuta. Si pensi al dualismo già teorizzato da Platone e che si fa, col cristianesimo, paradigma costantemente attivo in un articolato e assai durevole processo creativo e formativo. Fino a Cartesio, fino agli spiritualismi dell'Otto e del Novecento: in Francia, in Italia e altrove. Si pensi alla denuncia freudiana di un corpo "negato" nel suo *identikit* libidico e dominato da regole e obiettivi sociali, irretito nei giochi repressivi del Superego e chiamato a un compito, costante e polimorfo, di sublimazione, imposto dalla "civiltà", in cui, sì, si manifesta come disagio, ma sempre necessario, per rimanere nella dimensione storica della civilizzazione. E qui il controllo sociale si dispone dentro le dinamiche profonde dell'io, ne viene a tramare l'inconscio e lo sottomette – già al suo "grado zero" – alle regole sociali, alle sue imposizioni o sanzioni: alla logica del reprimere-per-governare e del governare-per-rendere-integrati-e-produttivi. Socialmente. E secondo valori sociali che mutano, ma sempre ideologici, che codificano visioni del mondo e rendono il corpo-soggetto posto al servizio del Bene Collettivo. Religioso o statale che sia. I tre dispositivi si sono, anche e spesso, intrecciati e sovrapposti, venendo a costituire un "marchio" dell'Occidente e del suo modo di interpretare/costruire il corpo nel suo vissuto sociale. Un corpo, potremmo dire, costantemente alienato.

Al di là delle controculture popolari o ai rituali delle culture aristocratiche (in cui il corpo come "basso" o come "gioco" è ben attivo, e si ricordino le tesi di Bachtin e di Huizinga), ma sempre ai margini della visione ufficiale del mondo e della società. Sì, va infatti ricordato che accanto al corpo alienato (per così dire) corre un'altra storia: del corpo-liberato e valorizzato nella sua corporeità fisica e fisiologica e che viene contrapposto corre "basso" rispetto all'"alto" dello spirito e della mente, ma valorizzato proprio perché di base a tutto l'io, poiché "naturale" (e incancellabile), poiché carico di bisogni, diritti,

imposizioni. Corpo come fame, corpo come sesso, corpo come malattia, corpo come forza. Ma è la cultura marginale/emarginata che coltiva tale orizzonte corporeo. Come accade a Rabelais, come accade ai pornografi (anche illustri: e si pensi all'Aretino), come accade alle culture popolari, ma anche ai più espliciti materialisti. Ed è questo un controcanto che permane, riemerge, si contrappone in molte forme, ma restando sempre ai margini. Senza ufficialità. Immorale e blasfemo.

Solo nel corso del Novecento – a ben guardare – si è realizzata una vera e proprio *rivoluzione del corpo*. E una rivoluzione a più fattori. Antropologica, sociale e tecnologica al tempo stesso che ha rimesso la corporeità al centro e del pensiero filosofico e delle scienze umane e dell'educazione/pedagogia, come appare da molteplici segnali in ciascuna di queste aree del sapere. Il riscatto antropologico è stato guidato dalla psicoanalisi, ma anche da filosofie come la fenomenologia. La psicoanalisi, come già detto, ha sì fissato il compito-sublimate per gli istinti: tutti. Ma al tempo stesso li ha studiati, esposti, esaminati, interpretati, dandone una fisionomia più netta e complessa insieme. E si pensi sì all'*eros*, ma anche al *thanatos* e alla loro dialettica nell'inconscio. Del "corpo" la psicoanalisi ci ha dato un'immagine fine, fatta di organi, di pulsioni, di bisogni e di una rete molteplice di relazioni e con l'io e col mondo. Ce ne ha consegnata una mappa preziosissima. E la fenomenologia? Essa è sì una filosofia della coscienza, ma di una coscienza che si fa *Erlebnis* e in questo modo si radica *nel* reale. Anche corporeo. Corpo che, via *epoché*, può e deve essere letto nelle sue "figure" e nelle sue dinamiche complesse con mente, mondo, società che lo definiscono e lo alterano al tempo medesimo.

Il riscatto sociale si è attuato a partire dai mutamenti avvenuti e nel lavoro e nel mercato. La società contemporanea, infatti, ha mutato il corpo. Lo ha tecnologizzato e lo ha irretito, come merce, nel Mercato, che è sempre, a sua volta, l'orizzonte (con la Tecnica) del nostro Mondo. La Tecnica lo ha potenziato, con le sue protesi. Lo ha esteso e alterato. Lo ha anche preso in possesso. E così ha fatto lo stesso Mercato, col suo indicarlo come mezzo di scambio, come fattore di successo, come simulacro tra altri simulacri, giocati tutti dalla logica della merce: dello sfruttamento e della mistificazione, appunto. Ma anche nel lavoro il corpo è mutato: si è fatto, prima, appendice della macchina (nel lavoro industriale) e poi incorporato con e nelle reti informatiche (nel lavoro postindustriale). Comunque è mutata, e radicalmente,

la sua immagine sociale, e con essa il suo valore e il suo ruolo, anche e soprattutto il suo peso proprio come mezzo di scambio.

Poi il riscatto sviluppo/tecnologico contrassegnato dalla simbiosi che si è creata tra corpi e *media*, tra corpi e protesi, tra corpi e farmaci, tra corpi reali e immaginari/virtuali resi “palpabili” nella pubblicità o nel *cyberspazio*. Secondo una dialetticità e tensionale e equilibrante, ma anche gerarchica e delineata “a dominante” (Althusser). E mai risolta e sempre *in fieri*. E sempre ri-aperta.

Tutto ciò ha prodotto un *nuovo statuto del corpo*. Una sua *centralità*. Una sua *complessità*. Una sua *dialetticità*. *Centralità*: nell’io come sé, nella comunicazione, nell’immaginario, nella cultura in genere. E qui si pensi al romanzo che, procedendo oltre Rabelais o de Sade, ha dato spazio, e appunto centrale, alla corporeità: da Roth a Moravia, tanto per esemplificare. E si ricordi, sul fronte del corpo-sesso, *Il lamento di Pornroy* di Roth o *Io e lui* di Moravia. Come pure l’enfasi trasgressiva e paranoica del “divin Marchese”, esposta come una pedagogia ne *La filosofia nel boudoir* oppure come una cerimonia ossessiva ne *Le centoventi giornate di Sodoma*. Testi a loro modo esemplari di un corpo (o parte di esso: ma qui la metonimia è assai significativa) che riprende possesso di sé e si dice a partire dal suo “più basso”, ma che, di fatto, si irradia su tutta la corporeità. E, per contrasto alla cultura ufficiale, la definisce. Se per questa è oscurità e peccato. Per quella, ieri soprattutto, era riscatto e trionfo e valorizzazione della “carne”. *Complessità*: siamo davanti a un corpo multiforme, biologico, sociale, immaginario e, ancora, emotivo, cerebrale, comunicativo, etc. Sì, la cultura medica, filosofica, psicologica, sociologica, comunicativa, etc. ci ha consegnato un’idea di corpo plurale: articolata, polimorfa e regolata da una integrazione dialettica. Come l’io si è fatto multiplo, anche il corpo si è fatto tale. E questa molteplicità di forme/registri/identità lo rende sempre più problema: un “costrutto” mobile che va regolato oggi proprio su questa mobilità. Da ciascuno. E dialetticamente. *Dialetticità*: vissuta e pensata in relazione al corpo e dialetticità come tensione e come problema in un corpo “multiplo” resosi centrale (=basico) e nell’*Erlebnis* e nella *Kultur*. Sì, un corpo multiplo, su cui ci informano le varie scienze, dalla biologia alla sociologia, ma di cui dobbiamo elaborare una coscienza vissuta, in modo da gestire – in sé e per sé –, ciascuno, il *proprio* corpo plurale. E qui, al di là, delle scienze, è la riflessione filosofica che ci guida, con i suoi paradigmi fenomenologici ed ermeneutici in particolare, che si rivelano centrali nella costruzione della identità plurale e

organica, ad un tempo, e sempre storica, del soggetto. E del soggetto-persona, che nell'individuo si vive e si fa.

Nel corso del Novecento il corpo – allora – ha *ritrovato* se stesso e si è letto come plurale e teso a una sintesi dei suoi “fattori”. Una sintesi ora dialettica ora ecologica. Una sintesi soprattutto formativa. Auto-formativa. Ma su questo aspetto torneremo qui di seguito, nel terzo paragrafo di questa nota, delineando sia il modello di due regolatori, sia la incisività formativa che vengono ad assumere nella formazione oggi. Anche del corpo attuale, che è sempre più il corpo-di-un-io-che-si-fa-sé e quindi irretito in un processo di ricostruzione culturale vissuta, ma profondamente nuova rispetto al passato. Coordinata in modo “meta” proprio dalla *cura sui* come processo costitutivo del soggetto, in ogni suo aspetto, poiché tale aspetto sta sempre dentro un processo di cui l'io si fa e deve farsi sempre più protagonista responsabile.

2. IL CORPO NELLA CULTURA ATTUALE: DENTRO UNA NUOVA AMBIGUITÀ

La rivoluzione novecentesca del corpo è avvenuta – però – dentro una precisa “nicchia” sociale: di una società democratica via via più aperta, più libera e plurale. Se pure in lotta – ad esempio – con i totalitarismi che anche sul corpo sviluppano idee e strategie assai diverse: di modellizzazione univoca, di omologazione ideologica, di sottomissione al potere politico: e si pensi soltanto agli studi di Mosse sul nazismo. Corpo-di-una-razza o corpo-produttivo, comunque regolato sul modello di un'ideologia che “plasma” un nuovo io a partire dal corpo e sul corpo: idealizzandolo e connotandolo dei “valori” di una cultura attuale che fissa ben nettamente un ruolo *etico* dello stato. Corpo maschile e corpo femminile, ancorati a ruoli diversi e in essi stereotipati. Anche se, poi, la vita sociale, nel concreto, oltrepassa e travolge questo modello o lo fa almeno nell'immaginario più avanzato nella modernizzazione e nella esaltazione di un nuovo stile di vita. Il caso-fascismo (anni Trenta) in Italia è esemplare. Si “libro e moschetto” per i ragazzi e la “buona sposa” e “buona madre” per le ragazze, ma anche la “signorina Grandifirme” per tutti e la libertà borghese dei due sessi nel cinema “dei telefoni bianchi”. Un'aporia significativa tra ideologia di regime e modernizzazione. Aporia che emerge anche altrove e prodotta proprio dalla ambiguità di una trasformazione di molte aree europee a Mondo Moderno compiuto o in via di più pieno compimento. Poi è nata una società di massa

(che produce modelli culturali vincolanti e omologanti, anche nella visione e uso sociale del corpo, se pure attraverso un controllo reso più sottile, operante *nelle* coscienze e attraverso l'immaginario), di una società opulenta (che esalta il corpo come mezzo e come fine di consumo: si pensi alla moda, alla cosmesi, al *fitness*, etc.) e di una società dei simulacri (in cui il reale si doppia nell'immaginario e nel virtuale che, quindi, prendono, sempre più, il posto di quello) o di una società liquida (del cambiamento continuo, in sé instabile, in cui anche l'io, i valori, i modelli si fanno flessibili e incerti e devono vivere questa flessibilità, interiorizzandola: già a partire dal corpo, come corpo vissuto e/o come corpo immaginato). E qui si rileggano i testi di Ortega o anche (e dopo) di Baudrillard, poi dello stesso Bauman per cogliere il complesso intreccio di tutti questi fattori economici, sociali, culturali, immaginari che costituisce l'orizzonte reale e vissuto del nostro tempo, il suo carattere più *intimo* e *decisivo*, nel quale l'apertura, la trasformazione, la precarietà, l'innovazione etc. si fanno sempre più costrutti-di-senso. E di *sensu vissuto*.

In questa “nicchia” complessa, anzi ipercomplessa, il corpo ha acquisito una nuova condizione di ambiguità. Posta tra valorizzazione/esaltazione e neo-alienazione e/o neo-riduzionismi. A livello e teorico e pratico. Il corpo è, oggi, conosciuto e valorizzato nella sua ricchezza/ varietà / complessità (fatta di emozioni, istinti, conoscenza di sé, ruoli sociali, modelli immaginari, etc., come già detto) a partire dai contributi di varie scienze, come già ricordato. Poi la società stessa lo mette al centro e lo esalta e in molti modi: si pensi solo e ancora alla pubblicità. Sì, la pubblicità è – in questo orizzonte del nostro tempo – un dispositivo rivelativo e costruttivo insieme. Che disloca il corpo ora sul consumo ora sulla seduzione ora sulla bellezza ora sulla efficienza e ci rimanda di esso un'immagine mobile/plurale, ma pur centrale e sempre irretita in *usi* sociali, in *collocazioni* sociali. Così, lì, il corpo è sempre per-altro/per-altri e mai per sé, anche se è reso un *feticcio* e un *significante*.

Oggi il corpo è, qui, nella nostra cultura/società, *valore*, valore primario. Sì, ma è – ancora – sottoposto a nuovi condizionamenti e “sfasature”, camuffamenti, distorsioni. E, ancora, teoriche e pratiche. *Teoriche*: si pensi solo al ruolo assegnato al corpo biologico dalle neuroscienze e a come esse fungano da regolatore culturale nel discorso sull'uomo, riducendolo a corpo e a corpo biologico: il che ne mina e travolge la stessa complessità, svelata dalla medesima cultura novecentesca. Il corpo umano è una realtà complessa: è sì neuronale e organico, è sì regolato da ormoni, da chimismi e sinergie

sinaptiche, ma è anche *emozioni vissute*, regolato dalla *mente*, che sta dentro ma *oltre* il cervello, che cresce sul simbolico, che si fa “spirito” (cultura, società, storia) già a partire dal *linguaggio*, che si dilata nelle *forme della cultura* e tutte le rivive (in atto o in potenza, diciamo con Aristotele) e in esse di fatto vive, sempre. Anche il suo corpo biologico è, ormai, culturale: definito e governato da un sapere-potere, la medicina, che è prodotto dalla cultura; anzi, dalle culture, poiché la medicina stessa è, in realtà, un fascio diverso di pratiche-teoriche, sempre culturalmente definite.

Pratiche: con forme di neo-alienazione, di cattura sociale, di subordinazione al Mercato, etc. E si pensi ancora una volta alla pubblicità. Ma non solo. Sì, la pubblicità opera per vie esplicite e subliminari. Cattura i soggetti. Impone loro scelte, modelli, etc. Ne regola, in parte (ma in buona parte), l’immaginario: già a partire dall’infanzia. La pubblicità omologa e struttura la mente. Come fa anche la TV che orienta su bisogni e visione del mondo. Che si è fatta l’Educatore Principe. E poi il cinema e, oggi, internet. Tutti strumenti che, nella società degli individui, ne catturano l’“anima”, portando il soggetto fuori di sé, al servizio di ideologie, dette o sottaciute. *In primis* l’ideologia del Mercato.

Allora: il corpo è *centrale* (culturalmente e socialmente); è *complesso* (in sé e nella vita sociale e culturale); ma è anche *ambiguo*: investito, sì, da liberazione/valorizzazione, ma pure da riduzionismi e alienazioni. In questo contrasto radicale che fare *per* la formazione? È domanda legittima e urgente. E la risposta è una sola: *liberare e dare forma autentica*, o almeno più autentica, al corpo singolo, *proprio*, *vissuto* valorizzandone la complessità e tenendo ferma la sua liberazione. Ma come ciò può avvenire? E qui si fa decisiva la pedagogia del corpo. Un sapere interpretativo e progettuale dell’*anthropos* che lo rilegge a partire dalla sua corporeità e tende a valorizzarla nella sua attuale “identità ritrovata” (o scoperta che sia). Identità, ancora, di *liberazione* e di *complessità*. Ma c’è oggi una pedagogia del corpo? Sì, se pure ora troppo spostata sul biologico ora sul pratico e inerte proprio nel difendere il suo statuto di *complessità*, di intreccio tra *livelli di realtà* (un principio essenziale e decisivo), di *organicità dialettica* di quell’*anthropos* che va a leggere e regolare e formare nel suo “corpo vissuto” che è un modello-quadro costantemente da ri-costruire, da interpretare, da rilanciare nell’agire sociale *in toto* (e non solo – se pure anche e nettamente – in quello educativo).

3. TRA DIALETTICA E ECOLOGIA

Su questo terreno della pedagogia del corpo, tesa a comprenderne sì le ambiguità attuali, ma anche a superarle in vista dell'autenticità del corpo (connotata, per noi oggi – dopo gli apporti della stessa “scuola del sospetto”, dopo le analisi delle *Erlebnisse* proprie della fenomenologia, dopo i contributi dell'ermeneutica e del razionalismo critico: per restare solo agli apporti della filosofia –, da *liberazione e complessità*) si impone *un'idea di formazione anch'essa complessa, aperta e problematica*, che tenga conto del *pluralismo* della corporeità (emotiva, etc., come più detto) e dei *dispositivi-regolativi-chiave*, ben delineati dalla cultura del Novecento (quella più libera, radicale e ermeneutica) e che *devono* farsi paradigmi di formazione dell'uomo, a partire dal suo modello di corporeità. E i dispositivi sono: dialetticità e ecologia, come già indicato. Ma vanno, e sempre più, resi operativi *nel* soggetto, nel soggetto-corpo, ma corpo sempre più sottoposto alla regolamentazione del soggetto. Soggetto che legge il proprio corpo come plurale e tensionale e, quindi, come sempre invischiato in una dialettica di fattori (dal biologico all'immaginale), ma in una dialettica che guarda, pur nella tensionalità costante, a produrre un “sistema in quiete” ecologicamente interpretato e definito. Sì, la dialettica sta insieme all'ecologia. E questa come logica e prassi dell'ecosistema guarda a ricreare equilibrio, se pure sempre un equilibrio aperto e rinnovabile/rinnovato. La tensione è centrale, ma lo è anche l'equilibrio, dinamico che sia. E dobbiamo all'ecologia tale richiamo nell'analisi dei processi vitali, tutti: dalla mente alla città, tanto per esemplificare. Un'ecologia che si è fatta oggi paradigma non solo biologico e ambientale, ma sta attraversando in modo “regale” tutte le scienze umane: dall'antropologia culturale all'etica. E proprio perché sottolinea sia un bisogno della “vita”, sia un compito dell'agire umano, riletto nella sua identità strutturale e ricorrente. Tra dialettica e ecologia c'è opposizione? Sì, forse, a livello logico. Ma sempre relativa. E si possono analizzare le logiche diverse (oppositiva e negativa l'una, sistemica e organica l'altra). Ma *dentro o al servizio* della formazione – come altrove – l'opposizione si fa integrazione o collaborazione o complementarità. E si fa tale *necessariamente*. E proprio oggi, nel tempo in cui il *corpo autentico* si è “rivelato” e di esso possediamo, pedagogicamente, il modello. Tempo in cui la stessa ambiguità proiettata oggi sul corpo può essere, ancora pedagogicamente, *aggirata, messa in crisi, tendenzialmente superata* (anche se la categoria del superamento, col suo sapore hegeliano, ci appare, forse, un po'

restrittiva e datata, se pure utile), facendo leva sul principio più alto della pedagogia: la *formazione*. Come formazione-di-sé, di sé quale soggetto-persona, unico e plurale al tempo stesso, che regola il proprio formarsi sul criterio (e pratica, ma pratica teorica), della *cura sui*.

4. CURA-DI-SÉ COME PARADIGMA-GUIDA

Anche rispetto al corpo il paradigma della *cura sui* svolge un'azione appunto di cura: di riconoscimento, di analisi, di progettazione secondo un *iter* di sintesi vissuta, orientata e armonica, almeno tendenzialmente.

Corpo vissuto che si decanta nella sua varietà/ricchezza e che si integra costantemente nell'io e per l'io, dando vita a un sé che è – insieme – *modello e possibilità e costruzione in itinere*.

Curare il corpo alla luce del paradigma della *cura sui* è, sì, integrarlo con l'io sociale, l'io spirituale, attraversarlo con un fascio di “esercizi” (di sanità, di efficienza, di disciplina anche) e viverlo in tutte le sue potenzialità, in tutte le sue “facce”, ma è soprattutto integrarlo in tutto l'io-che-si-fa-sé. Avvolgerlo sempre più, in un'ottica spirituale che si nutre di quell'“ermeneutica dell'io” a cui ci ha richiamato Foucault e che costituisce, oggi, una frontiera avanzata (forse la più avanzata) della pedagogia. Una frontiera in crescita e in movimento, ma che ha già un suo netto e organico riconoscimento nella pedagogia attuale. E a livello internazionale. Certo in quella pedagogia che si contrassegna per il suo statuto “critico” (riflessivo, progettuale, antropologico) e per il suo impegno a connettersi al soggetto (e come singolo e come persona) ed a interpretarlo e guidarlo nella sua avventura di vita, che è sempre e comunque un *iter* di formazione e trasformazione. Ma formazione/trasformazione che deve misurarsi con la sua netta e radicale vocazione a dar corpo a un uomo più integrale possibile, più onnilaterale possibile, capace di emancipare se stesso e di farsi *faber* della propria identità, interiore e sociale. E a fare di questo modello umano la vocazione di tutti almeno in via tendenziale.

Allora: proprio a partire dal corpo la tecnica della *cura sui* può entrare nelle pratiche del soggetto, nelle sue pratiche-di-vita; può sviluppare l'idea stessa degli esercizi (e per tutta la vita) che devono realizzarla e da lì può espandersi sulle altre frontiere della vita individuale. Ma la centralità e l'immediatezza del corpo, ritrovato oltre le ideologie e reso “autentico” contro di esse

(eccedendole e liberandosene), fanno da leva – oggi più di ieri e attraverso quel corpo, ad un tempo, *più liberato* e *da liberare* – a tutta la frontiera del prendersi-cura-di-sé e di farlo attraverso un fascio di esercizi. Puntuali e continuativi al tempo stesso.

BIBLIOGRAFIA

- Bartolommei, S. (1995). *Etica e natura*. Roma-Bari: Laterza.
- Bateson, G. (1977). *Verso un'ecologia della mente*. (trad. it. di G. Longo). Milano: Adelphi. [1972]
- Baudrillard, J. (1976). *La società dei consumi*. (trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani). Bologna: Il Mulino. [1970]
- Baudrillard, J. (1980). *Simulacri e impostura*. (trad. it. di P. Lalli). Bologna: Cappelli. [1978]
- Bauman, Z. (2002). *La modernità liquida*. (trad. it. di S. Minacci). Roma-Bari: Laterza. [2000]
- Bonito Oliva, R. (2003). *Soggettività*. Napoli: Guida.
- Cambi, F. (2010). *La cura di sé come processo formativo*. Roma-Bari: Laterza.
- Deléage, J.-P. (1995). *Storia dell'ecologia*. Napoli: CUEN.
- Elias, N. (1988). *Il processo di civilizzazione*. (trad. it. di G. Panzieri). Bologna: Il Mulino. [1939]
- Erbetta, A. (a cura di) (2001). *Il corpo spesso*. Torino: UTET.
- Ferngani, F. (a cura di) (1979). *Merleau-Ponty: il corpo vissuto*. Milano: Il Saggiatore.
- Foucault, M. (1985). *La cura di sé*. (trad. it. di L. Guarino). Milano: Feltrinelli. [1984]
- Galimberti, U. (2000). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Giallongo, A. (2004). *Il corpo e la paideia*. Bagnaria Ars: Edizioni Goliardiche.

- Lévy, P. (1997). *Il virtuale*. (trad. it. di M. Colò e M. Di Sopra). Milano, Raffaello Cortina. [1995]
- Lévy, P. (1999). *Cybercultura*. (trad. it. di D. Feroldi). Milano: Feltrinelli. [1997]
- Lévy, P. (2002). *Cyberdémocratie*. Paris: Odile Jacob.
- Mariani, A. (a cura di) (2004). *Corpo e modernità*. Milano: Unicopli.
- Melchiorre, V. (1991). *Corpo e persona*. Genova: Marietti.
- Mosse, G. L. (1997). *L'immagine dell'uomo*. (trad. it. di E. Basaglia). Torino: Einaudi. [1996]
- Nancy, J.-L. (1995). *Corpus*. (trad. it. di A. Moscati). Napoli: Cronopio. [1992]
- Nancy, J.-L. (2008). *Ego sum*. (trad. it. di R. Kirchmayr). Milano: Bompiani. [1979]
- Nancy, J.-L. (2009). *Indizi sul corpo*. (trad. it. di M. Vozza). Torino: Ananke.
- Rella, F. (2000). *Ai confini del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Sarsini, D. (2003). *Il corpo in Occidente*. Roma: Carocci.
- Vigarello, G. (1978). *Le corps redressé*. Paris: Delarge.
- Virilio, P. (1992). *Estetica della sparizione*. Napoli: Liguori.
- Virilio, P. (1996). *Cybermonde*. Paris: Textuel.
- Vozza, M. (2006). *Nietzsche e il mondo degli affetti*. Torino: Ananke.
- Zedda, M. (2006). *Pedagogia del corpo*. Pisa: ETS.

