

La vivencia del cuerpo por parte del enfermo terminal: una perspectiva fenomenológica

The experience of the body by the terminal patient: a phenomenological perspective

*ABEL OTERO ORDÓÑEZ**

Resumen: El presente artículo analiza, tomando como referencia la fenomenología, la vivencia y la percepción del cuerpo en la coyuntura de la enfermedad terminal. En dicha situación, el ser humano contempla y vive su cuerpo de una forma diferente a como lo hace en la cotidianidad, cobrando así la corporeidad enferma un nuevo significado para el sujeto.

Palabras clave: cuerpo, enfermedad, fenomenología, corporeidad, percepción, vivencia.

Abstract: This article analyzes, taking as reference the phenomenology, the experience and the perception of the body in the context of the terminal illness. In this situation, the human being contemplates and lives his body in a different way than it does in everyday life. Then, the corporeality will have a new meaning to the subject.

Keywords: body, disease, phenomenology, corporeality, perception, experience.

1. Introducción

El cuerpo, tanto el propio como el ajeno, es concebido en la cotidianidad desde muy diversas perspectivas, sobresaliendo aquellas que toman en consideración únicamente su superficialidad, inscribiéndolo así en un modelo de reproducción industrial y convirtiéndolo en un cuerpo-objeto reducido a su carga simbólica y a su significado social y cultural en desatención de la relación entre la propia corporeidad y el sujeto.

Ya en siglo XX el cuerpo se convierte en un medio de producción, en un instrumento transformado en material de seducción, de erotismo, en componente publicitario, en objeto de laboratorio científico, etc. En este sentido, las representaciones sociales en torno al cuerpo, como cree Le Breton (2008), le otorgan a éste una determinada posición dentro del simbolismo general de las sociedades, las cuales toman el protagonismo en nuestro discurso social entorno a la corporalidad, suprimiendo así la vivencia en primera persona de nuestro cuerpo.

Fecha de recepción: 06/06/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* Doctorando del programa de Filosofía. Departamento de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela.
Línea de investigación: Ética y política de la democracia. Email: abel.otero@rai.usc.es

El cuerpo, nuestro propio cuerpo como único lazo o vínculo con el mundo, no es para nosotros un objeto de pensamiento central, sino periférico, y sólo en determinadas ocasiones pasa a ocupar un lugar de centralidad reflexiva, dado que “el cuerpo parece algo evidente. Pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él” (Le Breton, 2008, pág. 14). En esas situaciones en que trasladamos el cuerpo a una ubicación concéntrica en nuestro meditar, éste se manifiesta como el elemento posibilitador de todas nuestras posibilidades. Pero son pocas las situaciones que colocan al cuerpo en un emplazamiento reflexivo nuclear. Entre ellas están, sobre todo, aquellas relacionadas con las enfermedades crónicas o dolorosas, cuya presencia evidencia, en la mayoría de las ocasiones, el propio fin del cuerpo, su caducidad biológica y su finalidad de ser un cuerpo para la muerte (Pera, 2006).

Pero el cuerpo adquiere una dimensión totalmente novedosa, nunca antes vivenciada por el sujeto, cuando a éste se le diagnostica una enfermedad terminal. En esa coyuntura psicológica-existencial el cuerpo es percibido como la posibilidad absoluta capaz de inscribirnos en el mundo y ya no como mera carne, como algo externo al sujeto perceptor. La carga simbólica que gravita entorno a la corporeidad se diluye significativamente con la aparición de la enfermedad terminal, que condiciona la totalidad del mundo subjetivo, intersubjetivo y sociocultural que le pertenecía hasta entonces al sujeto.

La percepción del cuerpo por parte del enfermo se aleja de la concepción cartesiana adoptada y extendida en Occidente¹. El cuerpo encarnado se auto-evidencia en la enfermedad terminal como el único nexo a través del cual podemos ir hacia el mundo, dado que lo corpóreo deja de ser simple materia orgánica, como lo podría ser para el observar biomédico, para convertirse en portador de funciones, en el único nexo entre lo encarnado y su mundo circundante. De esta forma el cuerpo se consolida como *medio y órgano de toda percepción* (Illescas Nájera, 2014). Percepción que le ofrece al sujeto los elementos que lo circundan. Con la proximidad de la muerte el sujeto se tiene que hacer a la idea de abandonar la posibilidad de la percepción, y por extensión su *mundo vivido*.

En el presente artículo indagaremos, a través de la fenomenología², en cómo vivencia el paciente terminal su cuerpo. Ir al fenómeno, como pretende toda fenomenología y contemplarlo en su desnudez originaria supone elaborar un profundo ejercicio de suspensión del mundo cultural y social para entrever la verdadera esencia del ser humano.

En la materia que aquí nos ocupa el método fenomenológico implica suspender el mundo sociocultural que envuelve al cuerpo para elaborar una regresión a la originalidad de la corporalidad y así entrever de qué manera el enfermo terminal vivencia y percibe su propio cuerpo ante la proximidad de la muerte. A través de este ejercicio haremos manifiesta la

1 También podemos afirmar que la enfermedad terminal respecto al cuerpo implica la trasgresión de las visiones clásicas que se han constituido entorno al cuerpo, tales como, siguiendo los criterios de N. Luyten (Citado por Gallardo Cervantes, 2004), la visión platónica y patristica, aristotélica-tomista, racionalista, mecanicista y materialista.

2 Después de la fenomenología de Husserl, el cuerpo pasó a ocupar una mayor importancia dentro del saber filosófico. Es sobre todo con filósofos franceses como Merleau-Ponty, Gabriel Marcel o Jean-Paul Sartre con quienes el cuerpo cobra por primera vez en la historia de la filosofía una nueva condición que trasgrede la mera dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo. Al respecto, podemos leer: “la fenomenología es una de las corrientes filosóficas actuales que más ha contribuido al estudio del cuerpo. Le ha otorgado un estatus filosófico (...). Anteriormente los escasos filósofos que lo tematizaron lo hicieron para encontrar en él la razón de la dependencia del alma con respecto al mundo” (López Sáenz, 2014, pág. 35)

presencia de la corporalidad a lo largo de nuestra existencia y el escaso valor que se le da a ésta hasta el momento en que la enfermedad traslada al cuerpo a un emplazamiento cognitivo y perceptivo que lejos de ser periférico se torna totalmente central.

Las conclusiones a las que optamos por llegar nos conducirán a la idea de que el paciente terminal no contempla su cuerpo como un *Körper*, es decir, un cuerpo físico, geométrico, cartesiano, mera *res extensa*, sino que lo percibe como *Leib*, un cuerpo vivido, experimentado, sentido, un cuerpo que se registra en el mundo y en el que el mundo es registrado en él. Por lo tanto, la presencia de la enfermedad terminal nos obliga a elaborar una nueva concepción de nuestra propia corporeidad donde el cuerpo cobra un nuevo significado para el sujeto.

2. El cuerpo cotidiano del siglo XXI

Partiremos de la apreciación de que

el cuerpo humano ejerce, indefectiblemente, un papel protagonista en todos los hechos básicos de la vida (...) Es el fondo posibilitador de todos los atributos específicamente humanos (...) y es mediatizador insuprimible de las cosas materiales de las relaciones sociales y de las ideas culturales. Es, pues, tan extraordinariamente importante en nuestra existencia humana la dimensión corporal que en absoluto está justificada su casi constante ausencia en las reflexiones de los teóricos europeos a lo largo de los siglos (...)³ (Pintos Peñaranda, 1997, pág. 16).

El cuerpo, como *Leib*, nunca fue un objeto de reflexión filosófica tal y como lo está siendo a día de hoy a cargo, sobre todo, de la fenomenología. Pero al mismo tiempo, en la actualidad el cuerpo está profundamente sometido al yugo del imaginario social y cultural. Este yugo le atribuye a la corporeidad significancia tanto a nivel individual como colectivo, subordinando al sujeto y obligándolo a concebir el (su) cuerpo desde los parámetros del conjunto sociocultural de normas que actúan sobre él. El sujeto percibe el (su) cuerpo de forma superficial y al mismo tiempo el (su) cuerpo condiciona al sujeto de forma profunda⁴.

El cuerpo es sometido a una lógica instrumental que pasa en la mayoría de los casos inadvertida para el sujeto. Una lógica que hace al cuerpo pertenecer más a lo cultural y a lo social que al propio sujeto, erradicando de esta forma una dialéctica más íntima entre cuerpo y sujeto. La máxima de Nietzsche “cuerpo soy yo” (*Leib bin Ich*) queda diluida por las exigencias socioculturales que cosifican lo corpóreo en dependencia de un modelo productivo y consumista. La opresión producida por este modelo hace que concibamos el cuerpo como producto, como algo externo que podemos dominar, medir, comparar... Inscibimos de esta forma el cuerpo en lo superficial, envolviéndolo con el ruido que produce el sistema de consumo que lo fragmenta imposibilitando cualquier imagen o comprensión holística del

3 Traducción propia del gallego al castellano.

4 Consideraremos que el sujeto es condicionado por su visión superficial del cuerpo en la medida en que es una visión sesgada por el imaginario social y su normativa simbólica. Del mismo modo, esta concepción superficial del cuerpo y de los cuerpos condiciona de forma profunda, a través de un proceso tanto cognitivo como conductual, la imagen que el sujeto se hace de sí mismo y de los demás.

mismo. Esa comprensión completa del cuerpo es casi imposible de forjar en las sociedades actuales, donde se ha parcelado lo corpóreo y donde una comprensión holística del cuerpo no parece resultar productiva dentro de las dominantes lógicas del mercado.

Lo corpóreo, como elemento posibilitador, como mediación con el mundo, pasa inadvertido, quedando subordinado a la dictadura de la significación sociocultural y a los mecanismos instintivos que (re)producimos de forma automática a lo largo del día y que funcionan de forma inconsciente. Al respecto de la consideración del cuerpo en nuestros días, podemos leer:

Actualmente, el cuerpo se ha convertido en blanco de múltiples atenciones y es, al mismo tiempo, objetivo de grandes inversiones. La presentación y representación del «yo», la fachada goffmaniana, ha ganado una especial relevancia en relación con los nuevos estilos de vida y el retorno del mito de la eterna juventud. Las prácticas y los saberes son promovidos por múltiples especialistas, como los estilistas, los médicos, los publicistas y los esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés que despierta el cuerpo está estrechamente ligado a transformaciones sociales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación (Martínez Barreiro, 2004, pág. 131)

Por lo tanto, actualmente nos encontramos con un cuerpo fragmentario y dependiente de los atributos que le confiere el imaginario sociocultural, un cuerpo concebido como un producto que nos aleja de una visión completa y real del mismo imposibilitando una comprensión del cuerpo desde adentro e intrincando una dialéctica íntima y personal para con nuestro propio cuerpo. Pero como dijimos, en determinadas ocasiones esta significancia sociocultural que domina al cuerpo se disuelve en pro de una reflexión que pretende concebir el cuerpo como el soporte necesario para *estar en el mundo*. Y una de esas ocasiones, quizás la más relevante, es la enfermedad.

Cuando el cuerpo está enfermo, entonces se nos presenta como una imposibilidad. Todas aquellas tareas del día a día quedan imposibilitadas en mayor o menor grado. Y entonces nuestras preocupaciones en torno al cuerpo trasgreden el campo de la normativa sociocultural para ubicarnos en un terreno en el que únicamente importa el propio cuerpo como portador de funciones, como posibilitador del mundo. La enfermedad, en definitiva, permite tomar conciencia de la importancia de la corporalidad en un estadio que rompe con las lógicas de lo cotidiano en relación al cuerpo.

3. El cuerpo terminal desde la perspectiva fenomenológica

Reteniendo los planteamientos fenomenológicos en virtud de nuestra temática, y apoyándonos en las leyes biológicas y fisiológicas, podemos decir que todo lo que el ser humano adquirió del mundo a través de su percepción y que almacenó en su cavidad biológica, desaparecerá con la muerte. El cese de la actividad vital es el cese del sujeto en tanto que éste último ha de ser definido en virtud de su (inter)relación con su mundo circundante.

En fenomenología consideraremos que “el cuerpo *Leib* es un cuerpo-sujeto, fungiente, sintiente, ser-cuerpo, es el cuerpo-propio” (Gallo Cadavid, 2006, pág. 51), un cuerpo que pertenece al sujeto, un cuerpo que se intuye, experimenta, padece y siente, y que no se deja objetivar conceptualmente de un modo total (Runge, 2002. Citado por Gallo Cadavid, 2006). Un cuerpo que permite una conciencia que funciona tanto como receptáculo de representaciones aprehendidas como también como intencionalidad hacia el mundo, hacia el universo circundante (Trilles Calvo, 2004). En definitiva, un cuerpo vivido y experimento de forma personal e intransferible.

La enfermedad terminal, a nivel psicológico, conciencia al sujeto de que su corporalidad funciona como dadora de sentido, haciéndolo comprender que el mundo, sin el esencial soporte corpóreo, no podría existir. Será ante la proximidad de la muerte en la que el sujeto se haga consciente de un monismo llamado cuerpo-mundo, pues solo mientras el cuerpo esté operativo, el mundo también lo estará.

La ciencia, imposibilitada para percibir el cuerpo como un *cuerpo vivido*, lo contempla desde una perspectiva fisiológica, entendiéndolo como un conjunto sobre el que se pueden practicar disecciones y observaciones fragmentarias y minuciosas; es decir, para los profesionales de la salud el cuerpo no es sino un objeto, despreciando así toda dimensión fenomenológica inscrita en él. En la fenomenología, tanto la de Husserl como de Merleau-Ponty, el cuerpo se concibe como un conjunto que se manifiesta como una totalidad viviente indisoluble, es decir, lejos de una imagen fragmentaria (y pragmática en algunos casos, como en medicina), el cuerpo se presenta de forma holística.

Por lo tanto, el cuerpo, prestando atención a los planteamientos de Merleau-Ponty, sólo puede ser vivido desde adentro, y gracias a este cuerpo el mundo adviene a mí. Pero el *soma* es para el filósofo francés no sólo aquello a lo que le adviene el mundo, sino aquello capaz a transformarlo, apreciándose así una relación bilateral entre ambos que confiere entidad y define cada una las partes.

La condición necesaria para Merleau-Ponty que posibilita el vivenciar (*erleben*) es el vivir (*Leben*), que lo podemos entender como la posibilidad biológica y fisiológica que permite la percepción y vivencia del mundo circundante.

Todo lo que existe fuera del cuerpo, siguiendo en este caso a Gabriel Marcel, existe en tanto que posibilidad de contacto con el cuerpo. Si el cuerpo cesa la actividad que permite esa aprehensión del mundo, el propio sujeto dejará de ser sujeto, dado que su cuerpo no podrá percibir aquello que está ahí para ser captado a través de los órganos receptores. Precisamente ese mundo circundante que se ofrece al sujeto a través del cuerpo, confiere entidad al propio sujeto.

El cuerpo también se convierte, en este caso en la fenomenología de Merleau-Ponty, en el medio a través del cual se manifiesta nuestro ser-hacia-el-mundo, que siempre es un ser corpóreo que permite la mediación entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero ese mismo cuerpo también posibilita nuestro ser-para-la-muerte, nuestro fin biológico. El sujeto enfermo entiende que su cuerpo migrará desde ese estatus de ser-hacia-el-mundo hacia la imposibilidad de percibir ese mundo, hace el propio fin del sujeto como tal. Con lo cual aparece la mera materia, la carne como manifestación de lo inerte. El cuerpo pasará entonces, con la muerte, a convertirse en un elemento fragmentario, en órganos, en huesos, etc., que ya no podrán conformar un cuerpo entendido desde una perspectiva integral. El cuerpo, desde la

perspectiva cotidiana y superficial del hiper-consumo es concebido, como dijimos, de forma fragmentaria, dificultando el diálogo que permite considerarlo un todo. Y cuando ya no estamos vivos el cuerpo vuelve a convertirse en un algo fragmentario y sin un sentido que permita la unidad. Pues es precisamente la intencionalidad hacia el mundo el que confiere unidad total a nuestro cuerpo.

4. La enfermedad terminal: el cuerpo-para-la-muerte

Cuando el profesional sanitario comunica la enfermedad terminal, está transmitiendo al paciente un dato revelador: el fin de su vida, la consumación de su existencia, el inminente cese de todas sus posibilidades. Lejos de querer analizar el impacto psicológico que supone ese descubrimiento para el paciente, lo que queremos es centrar nuestra atención en la nueva dialéctica que se produce entre el sujeto y su propio cuerpo. Una dialéctica que reduce la cotidianidad, su mundo circundante, a una posibilidad dependiente del elemento corpóreo.

Con Heidegger podemos decir que el “(...) Dasein contiene una vida en movimiento (*kínesis*) que se caracteriza por volcarse a sí misma en el sentido de anticiparse a ella. La anticipación más pura, o posibilidad extrema, es la muerte. (cf. Heidegger, 2008, págs. 145-157. Citado por Ahumada Cristi, 2011 pág. 9). Somos conscientes de esa certeza que es la muerte, pero es solo ante la inminencia de la misma cuando se produce una lectura holística del cuerpo que reduce la totalidad del mundo circundante a la posibilidad que permite únicamente la corporeidad. Esa posibilidad la debemos entender como una afirmación de la existencia del propio sujeto.

El sujeto, ante esa proximidad certera de la muerte, deja que el cuerpo se emancipe de ese masivo flujo sociocultural que lo retiene y es entonces cuando la reflexión acerca de la corporeidad nos sitúa en un nivel *pre-racional* y *pre-cultural*.

En ese momento el cuerpo adquiere un nuevo estatus, manifestándose como la posibilidad total, como el espacio biológico que determina la totalidad y en el que se inscribe el mundo. En la comunicación de la enfermedad terminal el paciente tendrá que elaborar una dialéctica interna consigo mismo entorno a la finitud, y será entonces cuando la corporalidad cobre una importancia hasta el momento no asimilada, no pensada, no reflexionada, no vivenciada. La enfermedad terminal exhibe nuestros límites como materia orgánica, como seres vivientes, y nos induce a la inapelable idea de que el cese de nuestras funciones fisiológicas se nos presenta como el cese de nuestra existencia, y por consecuencia se abrirá una transición hacia la muerte en la que el cuerpo se reducirá a un *ser-para-otro* y dejará de ser un *ser-para-sí*. Unamuno ya recalca la imposibilidad de concebimos como no-existentes, porque nuestro cuerpo, aunque de forma tácita, nos mantiene siempre en el monismo cuerpo-mundo.

El cuerpo se convertirá, con el fin de nuestra vida, en mera materia representativa de la intencionalidad originaria de antaño y únicamente podrá ser observada por el *otro*. “El hombre descubre por medio del otro, que hay alguien que se parece a él y está como él, vivo, pero también, por medio de ese otro parecido a él, descubre la posibilidad de un cesar de su existencia” (Montiel Montes, 2003, pág. 62). La certeza de la muerte nos permite vislumbrar el como algo externo a nosotros mismos cuerpo pero desde el cuerpo propio, concibiéndolo

ya como un cuerpo, como un algo externo, como mi cuerpo sin mí, como un cuerpo para el otro. El decir, el sujeto que sabe que morirá puede imaginar ya su cuerpo como algo extraño a él, como ese cuerpo-para-el-otro, como esa simple materia sin vida.

El cuerpo para el paciente terminal dejará de ser una mera *rex extensa* que nos acompaña de forma “sobreentendida” a lo largo de nuestra existencia para convertirse en la imposibilidad de la posibilidad, es decir, en la imposibilidad del mundo, porque nuestro mundo pasa a ser nuestro a través de un proceso de percepción que funciona por medio de lo corpóreo. Nuestro cuerpo, cuando no manifiesta dolencia alguna o fallos orgánicos pasa desapercibido ante nuestras reflexiones, aunque éste sea el soporte que permite las mismas.

Con la certeza de la enfermedad terminal el paciente se percata de que no sólo pierde su cuerpo, su constitución orgánica o biológica, sino también el mundo que a través del propio cuerpo se manifiesta en él. La enfermedad terminal del cuerpo se convierte en la imposibilidad de la percepción del universo circundante.

A lo largo de nuestras vidas, por lo tanto, presenciamos la muerte del cuerpo ajeno, del cuerpo que no es mi cuerpo, pero no vivenciamos nuestra propia muerte. Si alguien sufre una quemadura nosotros podremos saber, si alguna vez nos hemos quemado, qué clase de dolor se siente. Pero nadie puede experimentar la muerte. Esta imposibilidad perceptiva en cuanto a la muerte propia implica la consideración de la muerte como un hecho, pero cuando sabemos que nuestra muerte está próxima, ésta adquiere un valor existencial, reflexivo, en el que el cuerpo se erige como uno de los enclaves sobre el que discernir; pues ante la finitud de nuestro cuerpo, la intencionalidad con la que nos relacionamos con el mundo se verá interrumpida, impidiendo así cualquier tipo de condiciones de posibilidad de la objetividad y de la intersubjetividad. Por consiguiente, la percepción y la vivencia de nuestro cuerpo se verán alteradas al conocer la caducidad del soporte de intencionalidad, sin el cual la reciprocidad entre mundo y cuerpo quedará imposibilitada. Y se abrirá un nuevo diálogo con nuestro cuerpo entendido como el cuerpo original previo a toda consideración social o cultura.

5. Conclusiones

La enfermedad terminal, en definitiva, y desde el punto de vista fenomenológico, produce una ruptura o una escisión entre el cuerpo y el sujeto: es el cuerpo, mi cuerpo, el que tiene la enfermedad, pero ese cuerpo soy yo siempre que dicha corporeidad me posibilite aprehender el mundo que me circunda. Esta coyuntura en la que el paciente es conocedor de la proximidad de su muerte se nos presenta como el clímax o la consumación de la fenomenología del cuerpo, pues en dicha circunstancia se manifiesta, por parte del sujeto, la comprensión del cuerpo no sólo como no solo como un elemento sujeto a los hábitos socioculturales que le otorgan un significado, sino como la condición necesaria para percibir e interpretar el mundo. Al mismo tiempo, en la reflexión sobre la enfermedad del cuerpo y la muerte, se hace evidente la certeza de que cuerpo y mundo son una realidad indisoluble, de que el sujeto lo es en tanto que se relaciona con lo que está ahí como posibilidad de ser aprehendido, en tanto que percibe. De la misma forma, la certeza de la muerte nos evoca a una imagen futura de nuestro propio cuerpo como simple materia inerte imposible de captar el mundo; recalcando así la dicotomía entre mi cuerpo como cuerpo-para-mí y mi cuerpo como cuerpo-para-otros. Pues en dicha dicotomía podemos observar una analogía entre la vida y la muerte.

Bibliografía

- Ahumada Cristi, M. (2011). Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio. *Factótum* (7), 8-13.
- Gallardo Cervantes, A. (2004). Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel. En M. Pinto Peñaranda, & J. Choza, *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología* (N.33, págs. 127-134). Sevilla: Thémata. Revista de Filosofía.
- Gallo Cadavid, L. (Julio de 2006). El ser-corporal.en-el-mundo como punto de partida de la fenomenología de la existencia corporal. *Pensamiento Educativo*, 38, 46-61.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Illescas Nájera, M. (2014). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl. En Á. Xolocotzi, & R. Gibu, *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (págs. 35-83). Plaza y Valdés Editores: México D. F.
- Le Breton, D. (2008). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López Sáenz, M. (2014). De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la chair. En Á. Xolocotzi, & R. Gibu, *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (págs. 35-83). México D.F.: PLaza y Valdés.
- Martinez Barreiro, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades. *Papers* (73), 127-152.
- Montiel Montes, J. (Abril-Junio de 2003). El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Theilhard de Chardin. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*(21), 59-72.
- Pera, C. (2006). *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Madrid: Triacastela.
- Pintos Peñaranda, M. (1997). Corpo de muller. Ruptura e nova identidade. En M. Agra Romero, *Corpo de muller. Discurso, Poder, Cultura*. Santiago de Compostela: Laivento.
- Runge, A. (2002). Tras los rastros del ser corporal en el mundo. *Contribuciones a una antropología histórico-pedagógica del cuerpo*. Berlín: Universidad de Alemania.
- Trilles Calvo, K. (2004). El cuerpo. Algunos apuntes desde Meleau.Ponty. En M. Pintos Peñaranda, J. Choza, & T. R. Filosofía (Ed.), *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología* (Vol. 33, págs. 135-140). Sevilla.