

Editorial: Formas emancipatorias de sentir (el cuerpo como proyecto subversivo)

Renato Bernasconi

RESUMEN

Esta editorial pretende hacer un aporte al programa —abierto— del diseño somático trayendo a colación dos momentos de quiebre en la concepción dualista mente/cuerpo. Primero —a través de la lectura feminista de Moira Gatens—, se hacen explícitas ciertas ideas formuladas por Baruch Spinoza, implícitas en el diseño somático, con énfasis en las referidas a la apertura radical del cuerpo (a la interrelación con otros cuerpos) y a las capacidades del cuerpo como objeto capaz de expandir y actualizar su propio poder. En segundo lugar —a través de Georges Vigarello—, se destacan algunos postulados desarrollados por Denis Diderot en relación a los sentidos y la epistemología encarnada, que allanaron el camino para que hoy nos ocupemos de la manera en que los modos de percepción del cuerpo inciden en la percepción de nosotros mismos y, por ende, en nuestro sentimiento de identidad. Estos momentos de quiebre son ligados a la emergencia de una ética emancipadora, comprometida con la pluralidad de los cuerpos. Finalmente, se hace un llamado a promover el ímpetu rebelde del cuerpo a través de métodos somáticos que reconozcan las variadas formas opresivas y disciplinadas de sentir, así como las relaciones de poder inscritas en la fenomenología de la experiencia corporal.

Paradójicamente, aunque generamos conocimiento a través de nuestras vivencias corporales (Koeltzsch, 2021, p. 1) y el pensamiento se modela sobre nuestros cuerpos (Sheets-Johnstone, 2011, p. 149), las formas de conocer y razonar por excelencia, la filosofía y las ciencias, se consolidaron a sí mismas sobre una base común: el desprecio del cuerpo. Como sabemos, desde Platón a Descartes, la filosofía ha promovido una profunda *somatofobia* (Grosz, 1994, p. 5), es decir, una exagerada aversión al cuerpo (Grosz, 1994, p. 5) y todo lo que este representa, concibiéndolo como el “adversario” de la razón. Al mismo tiempo, la filosofía ha glorificado la mente como si fuera un ente descorporizado (Grosz, 1994, p. 4). Y esto está lejos de ser un asunto netamente filosófico: la cultura occidental se ha caracterizado por su arraigado desprecio de lo corporal (Porter, 2001, p. 233) y su alabanza sistemática de la mente (Porter, 2001, p. 235), tal como se hizo evidente en los orígenes del método científico. El mismísimo padre de la filosofía moderna, René Descartes, sería responsable de «vincular exitosamente la oposición mente/cuerpo a los fundamentos del

conocimiento mismo, un vínculo que coloca a la mente en una posición de superioridad jerárquica sobre la naturaleza, incluida la naturaleza del cuerpo» (Grosz, 1994, p. 6). Desde entonces, la subjetividad ha sido vista como un elemento que mitiga «el valor de las formulaciones científicas» (Grosz, 1994, p. 6).

Aunque en la actualidad estas teorías acerca del cuerpo forman parte del nutrido catálogo de ideas desechadas, no resulta difícil detectar los resabios que han dejado. El dualismo mente/cuerpo «ha configurado profundamente el uso lingüístico, los esquemas de clasificación, la ética y los sistemas de valores» (Porter, 2003, p. 265). Este dualismo forma parte constitutiva de nuestras formas de conocer y pensar y se expresa claramente en epistemologías que insisten en la objetividad y, en consecuencia, recelan de la subjetividad, el conocimiento encarnado, las sensaciones sentidas, las emociones, la intuición y todo aquello que implique desvíos en la ruta fálica de lo cuantificable.

Hoy el cuerpo ha dejado de estar relegado. Ya no es un paria,¹ sino todo lo contrario: su estudio y la producción teórica que lo toma como protagonista es una de las causas, si no la principal, de la oportuna renovación de las humanidades y las ciencias sociales. Enhorabuena. A contar de los noventa, la sociología experimentó un “giro corporal” (Davies & Riach, 2018, p. 135), dando lugar a una nueva sociología del cuerpo (Witz, 2000). Paralelamente, la historia del cuerpo se convertía «en el plato historiográfico del día» (Porter, 2003, p. 236). El giro corporal terminó permeando a disciplinas tan abstractas como las matemáticas, donde se reconoce que la base corporal de los procesos cognitivos puede informar los procesos de enseñanza y aprendizaje (Graves, 2014).

¿Cómo fue que se produjo este cambio tan radical en el estatus del cuerpo? Tal vez no sea exagerado decir que la primera influencia en el interés actual por el cuerpo provenga del feminismo (Frank, 1990, p. 131), tremendamente efectivo en explicar el nexo entre la conciencia subjetiva de uno mismo, el cuerpo, la política y la violencia (Frank, 1990, p. 132). Como señala Butler, «no hay un hacerse a sí mismo (*poiesis*) fuera de un modo de subjetivación (*assujettisement*) y, por lo tanto, no hay un *self-making* fuera de las normas que orquestan las formas posibles que un sujeto puede tomar» (2005, p. 17). Pero el papel protagónico que asignan al cuerpo las teorías feministas —en particular las que problematizan el material corpóreo del sexo en lugar de prestar atención a la sociabilidad (descorporizada) del género (Witz, 2000, p. 3)— tiene antecedentes directos: los trabajos de Foucault y Elias (así como también los de Mauss y de Certeau) figuran entre los principales.

Sin lugar a dudas, Foucault es la figura omnipresente en cualquier estudio sobre el cuerpo, un objeto que él concibe como «tan profundamente investido y moldeado por el poder que segrega una visión del mundo y de lo social» (Corbin et al., 2005, p. 21). Cabe destacar que esta concepción supuso una verdadera revolución en ámbitos como la sociología, donde “lo social” —en tanto objeto de estudio— se había

¹ En “Whose Body Matters?”, Anne Witz (2000) señalaba que, en la herencia de la sociología, el cuerpo abyecto era más bien el del hombre, ya que el de la mujer estaba simplemente excluido.

2 Durkheim llegó a decir lo siguiente: «Cuanto más elevada es [la civilización], más está, en consecuencia, libre del cuerpo. Se vuelve cada vez menos una cosa orgánica, más y más una cosa social» (como se citó en Witz, 2000, p. 13).

forjado precisamente por medio de una operación conceptual y textual que separaba “lo social” de aquello que no era considerado social, esto es, “lo corpóreo” (Witz, 2000, p. 11). Foucault no solo demolía esta operación, sino que abría la puerta para que las teóricas feministas desarticularan esta “ontología masculinista de lo social” (Witz, 2000, p. 11). El padre de la sociología, Emile Durkheim, se revolvió en su tumba.²

Cada vez más permeable a las humanidades, las ciencias sociales y la teoría cultural, el diseño no ha estado ajeno al “giro corporal” (Sheets-Johnstone, 2011). Todo lo contrario. Sin ir más lejos, esta edición gira en torno al diseño somático, un programa de diseño que se rebela ante la división mente/cuerpo —significativamente, Kristina Höök y sus colegas la consideran el mayor error conceptual de la condición humana (Höök et al., 2019, p. 3)—. En este contexto, nos interesa ir más atrás en la historia y establecer un par de relaciones entre lo que podrían ser los primeros quiebres en la dualidad mente/cuerpo, por un lado, y el actual interés del diseño por el cuerpo, por otro.

SPINOZA: TODO ESTÁ INTERCONECTADO

Habría al menos dos momentos de quiebre en la historia de la dualidad mente/cuerpo. El primero es un hito aislado, discontinuo, que solo siglos más tarde sería retomado, como prácticamente todo lo que planteó su protagonista, Baruch Spinoza, uno de los llamados “filósofos anómalos” (Grosz, 1994). En pleno siglo XVII, Spinoza tuvo la osadía de concebir una «visión holística de la naturaleza, en la que todo está interconectado» (Willett, 2019, p. 773). ¡Genial! En concordancia, y esto es lo que nos interesa ahora, Spinoza sugirió que la mente y el cuerpo no son sustancias diferentes, sino dos aspectos de una sola sustancia (Willett, 2019, p. 773), «dos maneras en que el entendimiento humano capta lo que existe» (Gatens, 1995, p. 100).

Lo cierto es que Spinoza rechazaba todos los dualismos y se definía como “monista”, es decir, creía que todo cuanto existe, incluidos la mente, el cuerpo, el alma, la naturaleza, etc., son modos de especificación —expresiones, modificaciones o afectaciones— de una única sustancia infinita e indivisible (Grosz, 1994, p. 10). Largamente apartado, hoy Spinoza está al centro de numerosos debates sobre ética, poder y corporalidad. Tanto así, que autoras como Betti Marenko no dudan en señalar que *debemos* dirigirnos a Spinoza para investigar la relación entre cuerpos, objetos y poder (2010, p. 138).

Pero tal vez sea la filósofa feminista Moira Gatens quien más se haya ocupado de Spinoza para problematizar el cuerpo. De hecho, Gatens sostiene que los escritos del filósofo holandés no solo «pueden emplearse productivamente en la tarea de desarrollar una filosofía feminista del cuerpo» (1995, p. xiii), sino que ofrecen, además, una «ontología polivalente que puede proporcionar una base [énfasis añadido] a partir de la cual desarrollar una “político-ética” múltiple y encarnada» (1995, p. 55). Dado que la somaestética es un proyecto ético y, «por necesidad,

[también] un proyecto crítico y político» (Höök et al., 2019, p. 7), resulta pertinente tantear aquí algunas ideas de Spinoza sobre el cuerpo, para lo cual tomaremos a Gatens y Grosz como guías.

Tan anómalo en su tiempo como visionario, Spinoza entendía el cuerpo como inacabado, en constante intercambio con su entorno, radicalmente abierto, creativo, productivo, susceptible de ser compuesto, recompuesto y descompuesto por otros cuerpos y dependiente de muchos otros cuerpos para ser preservado y regenerado (Gatens, 1995, p. 110). De alguna manera, Spinoza parece anticiparse más de tres siglos a las ideas de autopoiesis, identidad emergente, autonomía e interacción que propusieran Maturana y Varela. Así como para este último «los organismos son fundamentalmente un proceso de constitución de una identidad» (Varela, 2000, p. 51), para Spinoza el metabolismo «es un proceso continuo en la autoconstitución del organismo» (Grosz, 1994, p. 11). Mientras Varela señala que la identidad del organismo está localizada de una manera no substancial y que este es perfectamente capaz de generar interacciones que tienen relevancia y consecuencias para la identidad unitaria (2000, pp. 51–52), Spinoza sostiene que «la individualidad del cuerpo (...) es la consecuencia de sus modalidades específicas, de sus determinaciones concretas y de sus interacciones con las determinaciones de otras cosas» (Grosz, 1994, p. 11). Spinoza también se anticipa a Varela en reconocer el papel que juegan el contexto histórico y la interacción en la constitución de la identidad del organismo. Gatens explica que, para el filósofo sefardí, el contexto y el tiempo hacen que los procesos corporales, sus significados y sus capacidades varíen (1995, p. 57). Trescientos años más tarde, Varela escribirá que «el papel del acoplamiento y contingencia históricos no es secundario, sino inseparable de la existencia orgánica, ya que la identidad no es “substancial” o “abstracta”» (2000, p. 53).

Pero Spinoza va más allá que el biólogo chileno. Su idea del cuerpo en proceso es mucho más radical. Para él, debido a que el cuerpo está en cambio permanente, no tiene una naturaleza “verdadera” y, por tanto, no puede ser cabalmente “conocido” (Gatens, 1995, p. 57). Elizabeth Grosz lo explica de la siguiente manera:

Spinoza afirma que el estado total del cuerpo en un momento particular es una función del propio patrón formal y la constitución interna del cuerpo, por un lado, y de la influencia de factores “externos”, como otros cuerpos, por el otro. No hay atributos esenciales, no hay “naturaleza” inherente para el organismo (1994, p. 12).

Esta condición resulta fundamental para desarrollar una filosofía feminista del cuerpo. Cuando Spinoza sostiene que no podemos conocer los límites del cuerpo ni los poderes que es capaz de alcanzar, ya que estos límites y capacidades solo pueden ser revelados en la medida que el cuerpo interactúe con entornos específicos (Gatens, 1995, p. 57), no está haciendo otra cosa que «reconocer la especificidad cultural e his-

tórica de los cuerpos» (Gatens, 1995, p. 57). Así, abre una puerta para revelar cómo las diferentes tareas que históricamente se han asignado a los cuerpos «construyen y recrean tipos particulares de cuerpos» (Gatens, 1995, p. 58).

A partir de su análisis de Spinoza, Gatens desprende varias conclusiones interesantes para el propósito ético del diseño somático. La primera es la siguiente: reconocer que «la razón, la política y la ética están siempre encarnadas» (Gatens, 1995, p. 100) trae como consecuencia inevitable «que la ética ya no pretenda ser universal» (Gatens, 1995, p. 56). El motivo es que «la ética o la razón que produce cualquier cuerpo colectivo particular llevará las marcas de la génesis de ese cuerpo, su comprensión (adecuada o inadecuada) de sí mismo, y expresará el poder o la capacidad que ese cuerpo ponga en su empeño por mantener su propia integridad» (Gatens, 1995, p. 100).

A su vez, del empeño del cuerpo por mantener su integridad se destaca otra idea interesante para el diseño somaestético: «el cuerpo mismo, en sus microfuerzas, está siempre en posición de autosuperación, de expansión de sus capacidades» (Grosz, 1994, p. 124). Las ideas de “mejorar” (las capacidades cognitivas, la apreciación estética, las capacidades de diseño, las conexiones entre sensaciones, emociones y valores, etc.) o “incrementar” (la sensibilidad somática, la autoconciencia corporal, la percepción de nuestras experiencias, etc.), están muy presentes en el programa del diseño somático. Sin ir más lejos, el padre de la somaestética, Richard Shusterman, sostiene que la somaestética se orienta a «cultivar el cuerpo como medio para mejorar las propias virtudes cognitivas y éticas, así como la propia dimensión estética» (como se citó en Höök, 2018, p. 178). En este contexto, concebir al cuerpo como un «organismo o entidad [que] se esfuerza por afirmar, por maximizar sus potencialidades, sus poderes, sus posibilidades» (Grosz, 1994, p. 12), no hace más que enriquecer los alcances de los métodos de diseño somático, ya que estos no se limitarían a que el cuerpo sea cultivado como medio (para aumentar la apreciación estética, la autoconciencia, etc.), sino también como objeto susceptible de expandir y actualizar sus propias capacidades, su propio poder, «en términos de las opciones concretas que le ofrece su situación» (Grosz, 1994, p. 12) de diseño.

En tercer lugar, la idea de que los cuerpos están en relación de interdependencia con otros cuerpos para ser preservados y regenerados (Gatens, 1995, p. 110), potencia la vocación empática e intersubjetiva del diseño somático (Höök, 2018, p. xvii). Höök destaca que no podemos diseñar sin comprometernos con la intersubjetividad, con la empatía, con la presencia corporal de los demás (Höök, 2018, p. 182). Spinoza diría que, sin la presencia corporal de los demás, ni siquiera podríamos constituirnos. La apertura es la condición que permite al cuerpo realizar su deseo más fundamental y determinante: esforzarse por perseverar en su existencia (Gatens, 1995, p. 111). Por tanto, diseñar con —y a partir de— la presencia corporal de los demás se convierte en un imperativo.

Como diseñadoras y diseñadores, no podemos desconocer que, tal como señaló Spinoza, el cuerpo es el fundamento de la acción humana (Gatens, 1995, p. 57). Spinoza nos obliga a «reconocer y tener en cuenta que existe una correspondencia entre el poder de la mente para pensar y el poder del cuerpo para actuar» (Marenko, 2010, p. 138).

DIDEROT: LA SENSIBILIDAD CORPORAL COMO MODO DE PERCEPCIÓN INTERIOR

El segundo quiebre en la historia de la dualidad mente/cuerpo tiene como su protagonista a Denis Diderot. En este caso, no estamos ante un hito aislado, sino ante ideas que siguen siendo desarrolladas, sin tropiezos, y se expanden con fuerza en nuestros días. A continuación, guiados por Georges Vigarello, autor de *El sentimiento de sí: Historia de la percepción del cuerpo*, echaremos un vistazo a algunas de las ideas del enciclopedista francés, en particular a las que resuenan con los postulados del diseño somático.

Durante la Ilustración, un concepto hace de puente no solo entre el cuerpo y la mente, sino también con el contexto social: la *sensibilidad* (Vila, 2013, p. 126).³ Este concepto resulta crucial, ya que su irrupción hace surgir una «visión encarnada de la búsqueda de conocimiento» (Vila, 2013, p. 126). Entre los factores que intervienen en esta “epistemología encarnada” (Lloyd, 2013), se encontrarían fuerzas que siguen muy vigentes: la revalorización de los sentimientos y las pasiones, en especial por parte de la filosofía moral y la literatura europea de la época, «la importancia que filósofos como Étienne Bonnot de Condillac dieron a las sensaciones en la formación del conocimiento y la subjetividad, y el cambio hacia una concepción más fisiológica del sensorium común o “sede” del alma» (Vila, 2013, p. 126).

Pensadores como el médico francés de La Mettrie, el filósofo renano d’Holbach y especialmente Diderot «hicieron de la corporización, experimentada a través de los sentidos, la carne del materialismo filosófico» (Porter, 2001, p. 234). «Subrayando la convergencia entre las sensaciones físicas “internas” y el sentimiento de identidad de una persona» (Vigarello, 2017, p. 14), Diderot es pionero en revelar «de qué manera los modos de percepción del cuerpo son el centro de los modos de percepción de sí mismo» (Vigarello, 2017, p. 11), un tema fundamental del diseño somático. La originalidad de Diderot radica en eso, en que se ocupa del conocimiento interno, de la sensación interior, personalizada, “intimizada” (Vigarello, 2017, p. 16). A él le debemos que haya surgido «una manera completamente diferente de ser y de existir» (Vigarello, 2017, p. 11). La somaestética, definida por Shusterman como un campo que «se dedica al estudio crítico y mejorador de la experiencia y el uso del propio cuerpo como lugar de apreciación estética sensorial (*aisthesis*) y de autofabricación creativa» (1997, p. 34), debe mucho a Diderot y las epistemologías encarnadas de la Ilustración.

³ En 1991, Varela dirá, junto a Thompson y Rosch, que «las capacidades sensorio-motrices individuales están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio» (Cash, 2015, p. 6).

FORMAS EMANCIPADORAS DE SENTIR

El diseño somático puede seguir explorando las ideas de Spinoza y Diderot, aquí someramente presentadas, para contribuir a una práctica ética, pluralista y emancipadora, respetuosa de las particularidades de los cuerpos. Höök y sus colegas señalan que «comprometerse con una pluralidad de cuerpos para lograr un cambio positivo es en sí mismo un acto de emancipación política» (Höök et al., 2019, p. 5). Pero alcanzar ese objetivo no es tarea fácil. Por el contrario, implementar el programa ético del diseño somático es extremadamente exigente, ya que no solo demanda desarrollar la capacidad crítica de “identificar de qué forma el comportamiento humano y los patrones de movimiento obedecen a una intersección de sistemas de opresión, para luego desafiarlos (Höök et al., 2019, p. 4), sino también reconocer las múltiples formas opresivas y disciplinadas de sentir. Elizabeth Grosz nos hace una clara advertencia, no podemos ignorarla: «las relaciones de poder y los sistemas de representaciones no solo atraviesan el cuerpo y utilizan sus energías (como afirma Kristeva), sino que constituyen activamente las propias sensaciones, los placeres del cuerpo: *la fenomenología de la experiencia corporal* [énfasis añadido]» (1989, p. 111).

Recordemos que Spinoza concibe el cuerpo como un organismo que se empeña en afirmar, actualizar, maximizar sus poderes, sus posibilidades. Sabemos que este ímpetu del cuerpo está en permanente conflicto con sistemas de disciplinamiento, producción e inscripción (Grosz, 1989, p. x). Esto implica que, al usar epistemologías encarnadas o la experiencia corporal para diseñar, podemos estar reproduciendo prácticas opresivas. El riesgo está ahí, pero es difícil de ver, ya que las «prácticas pueden arraigarse tan profundamente en la vida habitual prerreflexiva de nuestros cuerpos, que o bien dejamos de darnos cuenta de que las realizamos o bien las experimentamos como “instintos naturales” o “sentido común”» (Crossley, 2006, p. 3). Por tanto, desarrollar métodos somáticos que reconozcan las variadas formas opresivas y disciplinadas de sentir, así como las relaciones de poder inscritas en la fenomenología de la experiencia corporal, es apremiante.

Finalmente, como diseñadoras y diseñadores que nos ocupamos del cuerpo, el objeto político, social y cultural por excelencia (Grosz, 1994, p. 18), debemos buscar medios que permitan avivar la facultad del cuerpo de resistir y rebelarse frente a las fuerzas que intentan disciplinarlo y subyugarlo (Grosz, 1989, p. x). Butler señala que

los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras (2002, p. 18).

En la medida que los programas de diseño crítico —como el inspirado en la somaestética— potencien las inestabilidades, las rearticulaciones, las posibilidades de re-materialización de los cuerpos, nuestra disciplina contribuirá a promover experiencias liberadoras y más justas, de modo que todas y todos podamos “vivir una mejor vida”. **D**

REFERENCIAS

- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- BUTLER, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press.
- CASH, C. (2015). *Disentangling Embodied Cognition: An Examination of the State, Problems, and Possibilities of Embodied Cognition* [Tesis Doctoral, University of Arkansas]. <https://scholarworks.uark.edu/etd/1376>
- CORBIN, A., COURTINE, J.-J., & VIGARELLO, G. (2005). Prefacio. En G. Vigarello (Ed.), *Historia del cuerpo: Vol. 1: Del Renacimiento al Siglo de las Luces* (pp. 17–22). Taurus.
- CROSSLEY, N. (2006). *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*. Open University Press.
- DAVIES, O., & RIACH, K. (2018). Sociomateriality and Qualitative Research: Method, Matter and Meaning. En C. Cassell, A. Cunliffe, & G. Grandy, *The SAGE Handbook of Qualitative Business and Management Research Methods: Methods and Challenges* (pp. 133–149). SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781526430236.n9>
- FRANK, A. W. (1990). Bringing Bodies Back in: A Decade Review. *Theory, Culture & Society*, 7(1), 131–162. <https://doi.org/10.1177/026327690007001007>
- GATENS, M. (1995). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. Routledge.
- GRAVES, B. (2014). The Corporeal Turn in Mathematical Thinking. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 116, 1358–1361. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.397>
- GROSZ, E. (1989). *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Allen & Unwin.
- GROSZ, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- HÖÖK, K. (2018). Designing with the Body: Somaesthetic Interaction Design. MIT Press.
- HÖÖK, K., ERIKSSON, S., LOUISE JUUL SØNDERGAARD, M., CIOLFI FELICE, M., CAMPO WOYTUK, N., KILIC AFSAR, O., TSAKNAKI, V., & STÅHL, A. (2019). Soma Design and Politics of the Body. *Proceedings of the Halfway to the Future Symposium 2019*, 1–8. <https://doi.org/10.1145/3363384.3363385>
- KOELTZSCH, G. K. (2021). The Body as site of Academic Consciousness. A Methodological Approach for Embodied (auto)Ethnography. *Academia Letters*, Article 2819. https://www.academia.edu/57426939/The_body_as_site_of_academic_consciousness_A_methodological_approach_for_embodied_auto_ethnography
- LLOYD, H. M. (2013). *Sensibilité*, Embodied Epistemology, and the French Enlightenment. En H. M. Lloyd (Ed.), *The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment* (pp. 171–193). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-02702-9_9
- MARENKO, B. (2010). *Contagious Affectivity. The Management of Emotions in Late Capitalist Design*. 134–149. <http://sdn2010.ch/images/Conference%20Book%20Swiss%20Design%20Network%20Conference%202010.pdf>

- PORTER, R. (2001). History of the Body Reconsidered. En P. Burke (Ed.), *New Perspectives on Historical Writing, 2nd Edition*. The Pennsylvania State University Press.
- PORTER, R. (2003). Historia del cuerpo. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer historia* (pp. 255–286). Alianza.
- SHEETS-JOHNSTONE, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18(7–8), 145–168.
- SHUSTERMAN, R. (1997). Somaesthetics and the Body/Media Issue. *Body & Society*, 3(3), 33–49. <https://doi.org/10.1177/1357034X97003003002>
- VARELA, F. (2000). *El Fenómeno de la vida*. Dolmen.
- VIGARELLO, G. (2017). *El sentimiento de sí: Historia de la percepción del cuerpo (S. XVI-S. XX)*. Universidad Nacional de Colombia.
- VILA, A. C. (2013). *Penseurs Profonds: Sensibility and the Knowledge-Seeker in Eighteenth-Century France*. En H. M. Lloyd (Ed.), *The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment* (pp. 125–145). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-02702-9_7
- WILLETT, C. (2019). Three Questions for Moira Gatens and Spinoza. *Philosophy Today*, 63(3), 773–780. <https://doi.org/10.5840/philtoday2019633286>
- WITZ, A. (2000). Whose Body Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism. *Body & Society*, 6(2), 1–24. <https://doi.org/10.1177/1357034X00006002001>