



SER[MUJER]EN-EL-MUNDO: UN ACERCAMIENTO AL HABITAR FEMENINO A PARTIR DE “SER Y TIEMPO”

AUTORA

Vanessa Huerta Donado
Universidad Autónoma de Puebla
Bergische Universität Wuppertal

Cómo citar este artículo:

Huerta Donado, V. (2021). Ser[mujer]en-el-mundo: Un acercamiento al habitar femenino a partir de “Ser y tiempo”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 51-62.

Artículo

Recibido 07/05/2021
Aprobado 15/06/2021

RESUMEN

El cometido particular de este escrito consiste en mostrar en qué medida la experiencia del habitar, tal y como se desarrolla en el contexto de *Ser y tiempo*, apela semánticamente a la *diferencia sexual*; y hasta qué punto se pueden determinar algunas características del habitar propiamente femenino a partir de esta misma constelación. Nuestro cometido general consiste en problematizar el papel que dicha *diferencia* juega dentro de la articulación ontológica de la existencia humana, al cuestionar si se trata de una mera modificación óntica de la relación entre el *Dasein* y su entorno circundante, o si en realidad habilita dos formas distintas e irreductibles de abrir mundo y de habitarlo: el masculino y el femenino. Para ello ponemos de manifiesto, en primer lugar, las estrategias totalizantes que conlleva la noción del habitar elaborada a partir de la analítica existencial. En un segundo momento, indagaremos en los orígenes históricos de la separación entre lo público y lo privado, con la finalidad de poner al descubierto las raíces semánticas que nutren dichas estrategias. Por último, desarrollaremos tres características fácticas del habitar desde la perspectiva femenina, apoyándonos en los análisis de pensadoras como Luce Irigaray, Marion Iris Young y Sandra Lee Bartky.

PALABRAS CLAVE: APERURIDAD; CUIDADO; MUNDO PÚBLICO; NEUTRALIDAD

ABSTRACT

The specific aim of this text consists in showing, on the one hand, the semantic implications of *sexual difference* in the experience of dwelling, as it is developed in the context of *Being and time*. From this same constellation we attempt to determine, on the other hand, three characteristics of the feminine dwelling. The general task is to problematize the role that this difference plays within the ontological articulation of human existence, by questioning whether it is a mere ontic modification of the relation between *Dasein* and its surrounding world, or whether it actually configures two distinct and irreducible ways of opening it and inhabiting it: the masculine and the feminine. In order to accomplish our purposes, we will first examine the totalizing and neutralizing strategies involved in the notion of dwelling elaborated from the existential analytic. Secondly, we will explore the historical origins of the separation between the public and the private, with the intention of uncovering the semantic roots by means of which these strategies are performed. Finally, we will develop three specific characteristics of dwelling from a feminine perspective, based on the analysis of thinkers such as Luce Irigaray, Marion Iris Young and Sandra Lee Bartky.

KEY WORDS: DISCLOSEDNESS; CONCERN; PUBLIC WORLD; NEUTRALITY

INTRODUCCIÓN

Como ningún otro filósofo de siglo XX, Martin Heidegger echó mano de conceptos, figuras y comportamientos que habían sido marginados o simplemente pasados de largo por la tradición filosófica occidental, tales como el *dejar ser*, la *afectividad*, la *serenidad*, el *cuidado*, el *recato*, el *mundo cotidiano*, el *habitar* y el *poetizar*. Mediante la introducción y resignificación de dichos términos en el vocabulario técnico de la filosofía contemporánea, la obra heideggeriana ofrece un rico entramado conceptual compatible hasta cierto punto con los objetivos del *ecofeminismo* actual (cfr. Zimmerman, 1987). No obstante, desde una perspectiva intrínseca, la instauración de esta red conceptual expresa a nivel operativo el mismo y único cometido que se plantea a nivel temático, a saber, la superación de la metafísica entendida como título para la historia de la filosofía hasta ahora acontecida.

En efecto, si existe un parámetro a partir del cual se puedan bordear y delimitar los esfuerzos estilísticos y pensantes de Heidegger, es el dominio de la metafísica que se pone de manifiesto sobre todo en la forma de vivir y de pensar occidentales. El problema con el gesto envolvente y totalizador de superación es que termina por subsumir una multiplicidad de concreciones fundamentales de la vida fáctica derivadas del hecho de *encontrarse* ya de entrada involucrado o envuelto en el *mundo circundante*, tales como el convivir cotidiano, o el hecho de encarnar la existencia en un cuerpo sexuado. Ciertamente, estas omisiones son consecuencia directa de la determinación holística de la existencia humana bajo el término *Dasein*, mediante el cual se hace frente a la representación dualista propia del cartesianismo. Sin embargo, tomado en su formalidad radical, parece que *Dasein* lleva a cabo su existencia como un ente *solitario*, *monológico* y *asexuado*, cuya necesidad fundamental de *auto-apropiación* borra de tajo la posibilidad de una ética, una antropología, o cualquier ontología regional (cfr. Schatzki, 2005).

En el presente artículo quiero subrayar un sesgo que ha quedado disimulado largo tiempo precisamente por esa formalidad totalizante, pero que no deja de tener repercusiones en cada arista de nuestra experiencia cotidiana, y que, por ello mismo, ofrece un nuevo enfoque epistemológico y punto de partida para las teorías sociales en general, pero sobre todo para la geografía y el urbanismo contemporáneos. Me refiero al hecho de haber sido arrojado a un mundo ya organizado y significado de manera androcéntrica en un *cuerpo sexuado femenino*. El cometido específico de este escrito consiste en mostrar en qué medida la experiencia del habitar, tal y como se desarrolla en el contexto de *Ser y tiempo*, apela semánticamente a la *diferencia sexual*, y hasta qué punto se pueden determinar algunas características del habitar propiamente femenino a partir de esta misma constelación, aunque ciertamente de manera negativa. Para ello ponemos de manifiesto, en primer lugar, las estrategias totalizantes y neutralizantes

que conlleva la noción del habitar elaborada a partir de la analítica existencial. En un segundo momento, indagaremos en los orígenes históricos de la separación entre lo público y lo privado, con la finalidad de poner al descubierto las raíces semánticas que nutren dichas estrategias. Por último, desarrollaremos tres características fácticas del habitar desde la perspectiva femenina, apoyándonos en los análisis de pensadoras como Luce Irigaray, Marion Iris Young y Sandra Lee Bartky. Nuestro cometido general consiste en problematizar el papel que la *diferencia sexual* juega dentro de la articulación ontológica de la existencia humana al cuestionar si se trata de una mera modificación óptica de la relación entre el *Dasein* y su entorno circundante, o si en realidad habilita dos formas distintas e irreductibles de abrir mundo y de habitarlo.

Pero antes de pasar al primer apartado es preciso hacer explícito el primer y más grande inconveniente con el que se topa nuestra propuesta, a saber, la *neutralidad ontológica del Dasein* como una apuesta originaria previa a la pertenencia fáctica a uno de los dos sexos. De acuerdo con la interpretación que Derrida hace de *Principios metafísicos de la lógica*, lección en la que Heidegger anuncia dicha neutralidad, la diferencia sexual puede adoptar múltiples significados y puede llevarse a cabo en múltiples direcciones sólo porque el *Dasein* trasciende la diferencia sexual (Derrida, 2001). Esto quiere decir que el *Dasein* neutral "estaría mostrando no la ausencia de sexualidad, sino que más bien el estado de indeterminación originario o la pura posibilidad en el que se encuentra [...]" (Huntington, 2001: 28). Es claro que esta estrategia totalizadora le permite a Heidegger posicionarse más allá de la distinción cartesiana entre el cuerpo y la conciencia; sin embargo, trascender la diferencia apelando a la ambigüedad de lo múltiple en lugar de lo uno, también contribuye a disolver la especificidad femenina del *estar-en-el-mundo* (Malabou, 2011: 32). En otras palabras: antes que fungir como soporte para las nuevas identidades sexuales —tal como quisiera Derrida—, la caracterización *pre-diferencial* o *pre-dual* del *Dasein* alberga compromisos fundamentales con la representación binaria de la diferencia y por ello tiene que ser puesta en cuestión.

DETERMINACIÓN ONTOLÓGICO-EXISTENCIALES DEL HABITAR

De acuerdo con el párrafo 12 de *Ser y tiempo*, el habitar es la modalidad primordial de la estructura del *estar-en-el-mundo* y se lleva a cabo como un estar en la cercanía de lo ente sin más, absorto en las tareas cotidianas. Desde la experiencia del habitar, el entorno circundante se presenta como algo que nos concierne y que nos mantiene ocupados en función de un determinado proyecto y desde el trasfondo de una determinada pre-comprensión de mundo. El estar *volcado hacia*, *referido a*, *familiarizado con* son algunas modalidades en las que se expresa la intencionalidad

propia de este fenómeno, en virtud del cual, el hombre hace del mundo su lugar de residencia. Sin embargo, los fundamentos ontológicos que desembocan esta noción del habitar están determinados —como a continuación veremos— por un entramado semántico que reafirma nociones y valores históricamente atribuidos al género masculino, tales como 1) la relación inmediata y transparente con el entorno y la confianza que se deriva de ello, 2) el acento en mundo del trabajo manual por encima de las labores de cuidado, y 3) el recurso a la “neutralización” como garantía de absoluta validez, y 3) la “normalización” final de estas jerarquías en la esfera pública.

En primer lugar, la posibilidad de mantenerse ocupado con el mundo y de habitarlo se fundan, de acuerdo con Heidegger, en el modo primario de ser del *Dasein*, es decir, en un *estar ya siempre fuera de sí*, abierto “al ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez” (Heidegger, 2009: 83). En el párrafo 28 de *Ser y tiempo* se pone especial énfasis en el prefijo *Da* de la palabra *Dasein*, precisamente para reiterar este carácter “abierto” que determina la existencia fáctica de dicho ente, así como el tipo de espacialidad que se despliega a partir de este *ahí*. De acuerdo con *ahí* lo desarrollado, el *Da* del *Dasein* no es un punto en el espacio ocupado por el yo. Se trata más bien de un “lugar” de “exposición” al ente que, por un lado, constituye una especie *claro* que posibilita la comprensión de ser, pero por otro lado pone al *Dasein* en su lugar intramundano, es decir, *fija su aquí* a partir del *allí* del ente a la mano (Heidegger, 2009: 152 y 128).

Si bien Heidegger pone todos sus esfuerzos pensantes en la aclaración del tipo de relación que el *Dasein* mantiene con el ser (primacía ontológica), lo que a nosotros nos interesa exaltar por el momento es esta *fijación* en lo ente, pues a partir de esta primacía óptica es posible abordar, en segundo lugar, las múltiples modalidades en las que *Dasein* interpreta su existencia fáctica más allá de la formalidad ontológica. Efectivamente, en su *estar vuelto hacia el mundo circundante*, el *Dasein* “se encuentra inmediatamente a sí mismo en lo que realiza, necesita, espera y evita — en lo a la mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante—” (Heidegger, 2009: 140). Esta esta “interpretación de rebote”, tal como es referida en la nota final del párrafo 12 (Heidegger, 2009: 80), puede llevarse a cabo en múltiples direcciones que dependen del *quehacer* específico que nos ocupe en cada caso. No obstante, dentro del mundo de la ocupación cotidiana Heidegger distingue explícitamente entre la *ocupación* (*Besorgen*), que remite al conjunto de tareas orientadas al trabajo cotidiano tales como el hacer, producir, cultivar, usar, emprender, discutir y contemplar; y la *solicitud* (*Fürsorgen*), que comprende actividades enfocadas al cuidado de la vida tales como la alimentación, el vestido y el cuidado del cuerpo enfermo (Heidegger, 2009: 78).

Lo peculiar de esta distinción, que replica de manera inadvertida la división del trabajo según el género, reside en que los quehaceres relacionados con el *Fürsorgen*, tan necesarios para la propia preservación, no puede ser evocadas en primera persona. Para Heidegger, los hábitos y comporta-

mientos tradicionalmente considerados como elementos del *cuidado de sí* (*Selbstsorge*) tienen la estructura ontológica del *anticiparse-a-sí*, pero no de la *solicitud* (Heidegger, 2009: 211). En estricto sentido yo no puedo solicitarme nada, porque la *Fürsorge* se lleva a cabo como movimiento transitivo que reclama la presencia del *Otro* para poder llevarse a cabo. El *ocuparse solícito* se constituye, pues, como una experiencia exclusivamente intersubjetiva que tiene lugar en el acto de dar o recibir, y que hace patente la existencia del *Dasein* como un ente que está siempre con otros compartiendo un mundo común (Heidegger, 2009: 141).

En tercer lugar, aunque Heidegger reconoce que a nivel fáctico la *solicitud* y la *ocupación* son modalidades esencialmente distintas e irreductibles del *estar vuelto hacia lo ente* (Heidegger, 2009: 144), a nivel puramente formal son *equiparadas* y *niveladas* sobre la base ontológica del *cuidado* (*Sorgen*), que abarca la totalidad de las determinaciones del *Dasein* bajo la unidad del *proyecto-yecto*. Asimismo, el *Dasein* en tanto que instancia ontológica anterior al ser humano, y por consiguiente a la división sexual del trabajo, *neutraliza* la especificidad fáctica de las actividades propias del *Besorgen* y del *Fürsorgen*, de modo que una tarea de naturaleza *solícita* como la alimentación, puede integrarse y por lo tanto disolverse en el esquema general de lo *ente a-la-mano* (*Zuhandenes*). Esto propicia que la relación de *Dasein* a *Dasein* abierta por la *solicitud* sea retrotraída nuevamente al complejo de relaciones constitutivas de la *Zuhandenheit*, a partir de la cual, la presencia del *Otro* comparece en el horizonte mundano no ya en su carácter solícito, sino desde su ocupación específica con esta o aquella tarea mundana.

La prioridad expositiva del *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) sobre el *ser-para-otro* (*Fürsein*) se refleja de manera operativa en los ejemplos que Heidegger emplea para explicar el comportamiento pragmático del *Dasein*, tales como el martillo o la cátedra. Pero también se refleja de manera explícita cuando señala que la comparecencia de los otros se hace patente desde “su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de este” (Heidegger, 2009: 143 y 146). Esto significa que la presencia o ausencia de la alteridad se pone de manifiesto, a nivel *preontológico*, en el mundo del “trabajo” como “objeto de la ocupación circunspectiva” (Heidegger, 2009: 143). Mientras tanto, a nivel ontológico, el *Otro* surge como un momento más dentro de ese *proyecto-yecto* que es el *Dasein*, como un “doblete” suyo en el que se replican las condiciones ontológicas habitar (Heidegger, 2009: 144).

Por último, el mundo circundante en tanto que *mundo compartido* y objeto *común* de la ocupación cotidiana se presenta como un *mundo público*, a partir del cual se prescriben modos históricamente variables *de ser*, de relacionarse con los otros y con el mundo¹. El *Dasein* del *mundo público*

¹ En este sentido, el término *Dasein* también nombra la particular forma en que

no es, pues, quien dice ser: "los otros le han tomado el ser", de tal manera que termina siendo nadie y como todos, es decir, termina adoptando códigos de conducta preestablecidos que le indican el modo preciso de encarnar la existencia y de asumir su *ser arrojado al mundo*². Como ejemplos de instancias públicas que contribuyen a la normalización y regularización del *Dasein* cotidiano, Heidegger menciona los medios de difusión cultural como la radio, el periódico y la crítica literaria; medios de transporte público en los que reina el anonimato y la indiferencia; y edificaciones urbanas como caminos, carreteras, puentes y edificios, a través de los cuales se ponen de manifiesto la interacción con la naturaleza derivada del comportamiento pragmático como forma primordial del *hacer* (Heidegger, 2009: 146).

En resumen, bajo el *dominio del mundo público el Dasein* ejecuta su existencia cotidiana asumiendo posibilidades concretas *de ser* dadas de antemano. Sin embargo, en esta descripción se pasa por alto el hecho, hoy en día incuestionable, de que las instancias e instituciones del *mundo público* se organizan alrededor de patrones, jerarquías y discursos de dominación, basados a su vez en condiciones fácticas del *estar arrojado* tales como el hecho de tener un cuerpo sexuado, de haber nacido en las periferias y no en el centro, o de pertenecer a una esfera social determinada. En este sentido, la experiencia cotidiana del habitar que funge como el grado cero de la analítica existencial, vista desde "abajo" no puede llevarse a cabo de manera neutral, puesto que se encuentra atravesada por elementos fácticos que comprometen nuestra estancia en el mundo tales como la edad, la clase, el sexo, o la "raza". En el siguiente apartado de esta exposición nos enfocaremos en el despliegue histórico y en las repercusiones inmediatas que trae consigo el sesgo *pragmático-androcéntrico* que caracteriza al *mundo público*, tanto en su nivel fáctico como en sus estructuras existenciales, con la finalidad de exponer la manera privada en que dicho sesgo determina el habitar cotidiano de la existencia femenina.

LA EXPERIENCIA FEMENINA DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El mundo que habitamos de manera cotidiana está matizado por una semántica de la diferencia que relaciona la esfera pública con lo masculino, lo abierto, lo exterior, lo racional, lo oficial, lo evidente, lo erecto, etc., mientras que lo femenino queda reservado para lo privado, lo cerrado,

lo interior, lo oscuro, lo curvo, lo blando etc. (cfr. Hérítier, 1996). Incluso a nivel coloquial el lenguaje se organiza y sedimenta entorno a este tipo de prejuicios bastante sutiles, que, no obstante, condicionan nuestra comprensión inmediata de entorno circundante y nuestra interacción con él³. Ahora bien, este tipo de semántica dicotómica dominante en la cosmovisión occidental no es una constatación histórica vacía y neutral, sino que se consolidó como tal a mediados del siglo XVIII, como un fenómeno estrechamente relacionado con el surgimiento de la sociedad burguesa.

De acuerdo con la tesis de Jürgen Habermas titulada *Historia y crítica de la opinión pública*, los Cafés, la Prensa, las Tertulias, los Teatros y los Salones fueron las primeras instituciones albergar personas privadas en calidad de público, "dando lugar" a los primeros espacios mediadores entre el estado y la sociedad, es decir, a las primeras formas de la esfera pública (Habermas, 1997: 67). En correspondencia con ello surge la familia nuclear patriarcal como una institución ideológico-política de "emancipación psicológica", que funge como complemento privado de la emancipación política, económica e intelectual de esta nueva clase social. Estos cambios se ven reflejados espacialmente en la arquitectura de la casa familiar, de modo que las alcobas, el lugar de lo privado, se desplazan a la parte posterior de la casa, mientras que los grandes vestíbulos familiares se transforman en "salas de estar", es decir, en lugares donde la familia se resguarda de las miradas externas, de los empleados domésticos y de los ruidos provenientes de la calle. Dentro de esta nueva configuración del hogar, el *salón* se consolida como el espacio más importante de la construcción, pues sirve de línea fronteriza que resguarda la recién inaugurada vida privada de la casa familiar, entendida como el lugar para el recogimiento, la relajación y el cuidado, del de la esfera pública, definida positivamente —por lo menos en los estados democráticos— como el ámbito de libre acceso y desplazamiento, de libre opinión y de libre circulación a la información (Habermas, 1997: 83).

En las sociedades contemporáneas occidentales, la distinción entre el espacio público y privado se ha convertido como una categoría fundamental que dirige y regula el desarrollo de las grandes ciudades, de sus redes de transporte y comunicación, así como del estilo de vida de clase media. Sin embargo, esta forma de proyectar y de distribuir el espacio *no es neutral*, sino que está atravesada desde sus orígenes por la *diferencia sexual*, que a su vez se pone de manifiesto mediante la *división sexual del trabajo*. Dicha

la existencia humana está expuesta al mundo y al devenir, es decir, indica la forma en que esa existencia se "expande" (*erstrecken*) en el tiempo, y en este prolongarse reside su historicidad.

² Aunque el juego intersubjetivo que tiene lugar en el mundo público es un impedimento para agenciar y asumir explícitamente la propia existencia, pertenece a la estructura existencial del *Dasein*, y en cuanto tal, constituye un fenómeno originario (Heidegger, 2009: 148).

³ Prueba de ello son las metáforas, los proverbios y los topos literarios, tales como el empleo la metonimia "mujer pública" para referirse a la prostitución, o las figuraciones poéticas que subliman la supuesta cercanía con lo interior, lo irracional, lo subordinado, lo poco confiable. Tales es el caso de la locura de Medea, la frivolidad de la *femme fatale* en el caso de Salomé, Filis y Circe, o bien, con la fidelidad y abnegación de Penélope, la mujer que espera para siempre.

división, derivada de la revolución industrial y consolidada al interior de la sociedad burguesa, consiste básicamente en la atribución de las actividades *reproductivas*, es decir, las labores enfocadas en el cuidado del hogar y de la familia exclusivamente al sexo femenino, mientras que las actividades laborales *productivas*, relacionadas con los bienes y servicios remunerados, se prescriben al sexo masculino (cfr. Bourdieu, 2000: 11). El problema con esta nueva forma de dividir el trabajo reside en la falta de correspondencia horizontal entre sus dos polos, pues todo aquello que concierne al ámbito *privado-reproductivo-femenino* queda generalmente sometido y desvalorizado ante el dominio de lo *público-productivo-masculino*.

En resumen, el dualismo *público-privado* que rige la vida cotidiana se erige y opera sobre la base de otro dualismo: el *productivo-reproductivo*, “justificado” a su vez por la *diferencia* entre lo *masculino* y lo *femenino*; que finalmente da lugar a la semántica de dominación de la que hablamos al principio de este apartado. En la esfera pública esto se pone de manifiesto de manera restrictiva para la mujer ante privilegios como la libertad de expresión, de crítica y opinión; mientras en el interior de la casa familiar se experimenta de manera más sutil a través del dominio de la autoridad paterna y la concesión de espacios de uso exclusivo como el estudio, la biblioteca o la habitación propia para los miembros masculinos. Como podemos observar, incluso al interior de la casa se sigue replicando la necesidad patriarcal de dicotomizar los espacios tomando como centro la figura masculina, mientras que la parte femenina va siendo replegada hacia una interioridad cada vez menos material y más invisible que termina por atravesar la propia subjetividad.

Que los espacios en los que nos desenvolvemos tanto de manera pública como privada no solo estén connotados sexualmente, sino que también se organicen conforme el privilegio androcéntrico, implica que ni siquiera el ámbito reproductivo al que se ha confinado a las mujeres, les pertenece plenamente. Si la vida entera de las mujeres transcurre en el interior de la casa, es para satisfacer las necesidades de atención y cuidado de los demás, lo cual les impide desarrollar una subjetividad e identidad propias y una experiencia del habitar en primera persona. En los términos filosóficos de Luce Irigaray, esto se debe a que la existencia femenina no implica el reconocimiento de su status ontológico: ella es vista como un *puro existir* sin *ser*, un ente al que se le ha asignado un lugar para *estar*, pero sin permitirle ocupar ese lugar como tal, sin apropiárselo (cfr. Young, 2001: 258). La pregunta que nos resta desarrollar es ¿qué modalidad del habitar se puede fundar a partir de la experiencia del espacio como un *no-lugar*?

ESTILO DE HABITAR FEMENINO

Si el conjunto de seres humanos encarnaran y ejecutara de manera positiva las estructuras ontológicas que caracteri-

zan al *Dasein* cotidiano tales como el estar abierto al mundo, fijado en el entorno circundante, habiéndolas con los entes que le vienen al encuentro, es probable que toda experiencia fáctica del habitar pueda resumirse en esa especie de resonancia armoniosa entre hombre y el mundo de la que habla Heidegger. Sin embargo, aparecer en el mundo y habitarlo en un cuerpo sexuado tiene supuestos, significados y consecuencias muy distintas a las de aparecer y habitarlo desde la neutralidad ontológica. Como acabamos de ver, la experiencia cotidiana desde la perspectiva femenina está lejos de replicar esta correspondencia “natural” que se hace patente en la familiaridad y desenfado con el que el hombre “en general” se desenvuelve en el mundo. Ello se debe a que las circunstancias específicas de su *ser arrojado* dan lugar a una experiencia fáctica delimitada de principio a fin por sesgos restrictivos propios de una existencia confinada al interior de la casa, tanto de manera física como simbólica.

Ahora bien, ante este diagnóstico se podrá objetar que las estructuras de dominación masculina tanto públicas como privadas se han reconfigurado sobre todo durante el último medio siglo. Efectivamente, gracias los movimientos feministas las mujeres han ganado mayor presencia en espacios laborales como la oficina, la universidad, la prensa o el ámbito gubernamental; y en espacios públicos en general, como la calle, la plaza o los medios de transporte. Sin embargo, la significatividad de dichos espacios sigue organizándose alrededor de una idea determinada de “ser humano promedio”, que toma como unidad de medida y criterio de valor al hombre, blanco, adulto, heterosexual, colonizador, etc. (cfr. McDowell, 2000). En este sentido, aun cuando la presencia de las mujeres en la esfera pública sea mayor que en épocas anteriores, ellas tienen que acatar códigos de conducta aprobados por el modelo androcéntrico, a partir de los cuales se dicta la forma “apropiada” de ser mujer, es decir, la forma apropiada de caminar, de sentarse, de vestirse, de hablar y de relacionarse con los otros etc.⁴

Si antiguamente la apropiación positiva del mundo como sujeto de derecho y de poder estaba abiertamente restringida para las mujeres, ahora que la fuerza femenina de trabajo

4 Dado que la experiencia femenina del espacio público y privado estaba delimitada en siglos anteriores por la realización de las labores domésticas, la movilidad espacial de las mujeres quedaba constreñida a espacios como la cocina, el almacén, el granero, el mercado o el lavadero. Sin embargo, aunque en la época contemporánea las necesidades de desplazamiento se han transformado, sobre todo en las zonas urbanas, los patrones de movimiento femenino siguen ateniéndose a las labores reproductivas, además de cumplir también con las labores productivas. De acuerdo con los datos recopilados por Sánchez de Madariaga (2004) las constantes que caracterizan dichos desplazamientos son, a diferencia de los movimientos pendulares propios de la movilidad masculina, un mayor número de viajes y mayor variedad de motivos pero en un rango de espacio menor y delimitado al lugar de residencia y sus alrededores (recoger a los hijos de la escuela, hacer las compras, visitas al médico); menor acceso a vehículos privados, lo que conlleva menor libertad de movimiento y falta de autonomía personal, y restricciones de horario, sobre todo en países con altos índices de violencia delictiva. Difícilmente quibles recónditos, así poco asequibles das a teporenieroy exactitud; y su ncente n quehacer con escasos se lleva a

se ha incorporado en distintos ámbitos de la vida cotidiana, este modelo de acción y pensamiento se interioriza mediante una serie de gestos, comportamientos y desplazamientos, que en su conjunto dan lugar a un "estilo de habitar propiamente femenino"⁵. En lo que sigue nos detendremos en el desarrollo de tres elementos que caracterizan dicho habitar, apoyándonos tanto en las estructuras propias de la analítica existencialista expuestas al principio, como en la recepción feminista de la fenomenología en general llevada a cabo por pensadoras como Simone de Beauvoir (2005), Luce Irigaray (1984), Marion Iris Young (1980) y Sandra Lee Bartky (1990).

De acuerdo con lo dicho en el primer apartado, dentro del juego intersubjetivo que tiene lugar en el *mundo público*, el *Otro* surge en el horizonte de la ocupación cotidiana como un doble o una proyección del *Dasein*, y da lugar al surgimiento de relaciones de convivencia cotidiana que Heidegger aclara mediante proposiciones espaciales tales como el *estar uno contra el otro, uno junto al otro, y uno al lado del otro* (Heidegger, 2009: 145). Sin embargo, ni el *Dasein* ni el *Otro* se hacen patentes desde la mera materialidad corporal y espacial, porque el *ahí* de este ente, a partir del cual se abre a los otros y al mundo, no se funda en la presencia encarnada que remite a su vez a la corporeidad física (Heidegger, 2009: 77). Para Heidegger, pensar al *Dasein* a partir de este tipo de determinaciones nos colocaría de vuelta dentro del pensamiento metafísico, caracterizado por explicar la realidad a partir de la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa* (Heidegger, 2009: 228)⁶.

El *Dasein* no se constituye, pues, como un cuerpo que ocupa un lugar en el espacio, ni como un *ego* carente de mundo, sino que conforma "algo" anterior a esta forma dualista de representar el mundo, a saber: su apertura en general. Sin embargo, desde la perspectiva de género dicha "anterioridad" sigue perpetuando el pensamiento dicotómico, aunque desde las coordenadas propias del dualismo sexual. Ello se debe a que la neutralización de la diferencia entre *cuerpo* y *alma*, también neutraliza y por lo tanto invisibiliza la atribución histórica de *lo corporal al sexo femenino*, y la correspondiente reserva del mundo espiritual y sus atributos al *sexo masculino* (cfr. Butler, 2010: 58 y Gayle, 1984). En este sentido, un ente como el *Dasein*, que "tiene lugar" sin necesidad de pasar por el entramado *espacio/cuerpo*, termina identificándose por negación o refutación con el respecto masculino de esta polaridad, es decir, con la racionalidad,

la conciencia o la espiritualidad, a las que el concepto de "apertura" combate directamente.

No obstante, precisamente en la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* tiene sus fundamentos metafísicos el primer rasgo decisivo del estilo femenino de habitar, el cual consiste en la apropiación activa del propio cuerpo como cosa, en la medida en que a ella se le adjudican los atributos de la materia. Este extrañamiento corporal comienza a nivel fáctico con la imposición de conductas corporales bastante limitantes a una edad temprana, que conducen a la autopercepción del cuerpo femenino como algo es blando, no musculoso, pasivo, incapaz y vulnerable; pero se consolida como *auto-objetivación* a partir de un juego de miradas intersubjetivo puramente masculino, dentro del cual, el cuerpo femenino es percibido objeto [de deseo] y es constantemente reducido a ello.

Ciertamente, en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl aclara que, en general, el *Otro* en general aparece primariamente como un cuerpo (*Körper*) que se confunde con otras tantas cosas del mundo, pero que por medio de una síntesis pasiva de la conciencia, motivada a su vez por la similitud de ese cuerpo con el mío (*Leib*), se asocia con el status de mi *yo* y a partir de ahí se reconoce en su *irreductibilidad*. (En términos heideggerianos puede decirse que el *Dasein* percibe a los otros como un "doble" suyo, tal como se desarrolla líneas arriba). Sin embargo, tal y como lo subraya Luce Irigaray (1984) la configuración de este *yo*, válido para cualquiera y para nadie en particular, se reproduce nuevamente la reducción de la diferencia sexual a uno de sus polos –el masculino– para poder alcanzar la validez universal, anónima y neutral requerida en este tipo de discursos.

Si el *yo* del que parte la filosofía en general coincide con el *hombre* como sujeto y objeto del discurso filosófico y lo refleja en un nivel trascendental, entonces la restitución del *Otro* en mí de la que habla Husserl puede llevarse a cabo plenamente solo entre entidades análogas, es decir, masculinas. Y puesto que solo un hombre puede ocupar el lugar y la perspectiva de otro hombre, la red de transferencia de sentido se configura de manera predominantemente masculina, siendo incapaz de integrar o de intercambiar su lugar [de privilegio] con la otra arista de la diferencia. Así es que, para poder tomar parte dentro de este juego de miradas, la *per*, *as* (omentos metafe Body.e que a Catherin Malabou, disolver la especificidad femenina del *ester-en-el-mundo* no se lleva a la perspectiva femenina debe "neutralizarse" o disolverse, aprendiendo a verse a sí misma desde fuera como un objeto, cuyo valor se modifica en la misma medida en que ella acate los códigos de conducta establecidos o se rehúse a participar de ellos (cfr. Beauvoir, 2005: 2472).

En la vida cotidiana esta *auto-objetivación corporal* se expresa a través de la constante preocupación por el aspecto físico, por su embellecimiento y decoración o por su celoso ocultamiento ante la mirada de los demás. Pero esta expe-

⁵ Como señala Paul B. Preciado, la cultura digital ha contribuido a borrar la diferencia que existía entre la fábrica y el hogar. Sin embargo, todavía resta por revisar las consecuencias que el *teletrabajo* ha tenido sobre el régimen binario especialmente en este último año, pues todo indica que las esferas masculina y femenina no solo se mantienen al interior de la casa, sino que multiplican las labores domésticas para las mujeres.

⁶ Ante este peligro Heidegger reserva la cuestión de lo corporal, "lo más difícil", para otro momento de la investigación ya fuera del marco de la analítica existencialista (Heidegger, 2013: 337)

riencia enajenante del cuerpo también conlleva una modalidad primordial de la afectividad, que de acuerdo con Sandra Bartky se caracteriza por ser una *vergüenza-angustiante*. En términos generales, la vergüenza se describe —separada de la angustia— como una emoción desencadenada por la revelación de los defectos propios ante los ojos de los demás, por la disminución de la autoestima o por la falta de talentos y cualidades que uno creía poseer. En este sentido, la vergüenza es un fenómeno psíquico y social que implica la pérdida de elementos positivos asociados al valor y al estatus propio. Sin embargo, como señala Bartky en *Shame and gender* (1990: 87), la experiencia de vergüenza como falta o pérdida supone inicialmente una relación asertiva con uno mismo, y refleja “el privilegio de las personas que ‘están relativamente libres de restricciones en su elección de vida debido a la clase, la raza, el origen étnico’ y, añadiría, al género”. Esto quiere decir que la vergüenza está definida a partir de un “agente universal”, cuya vida moral, social y afectiva no ha sido sistemáticamente empobrecida por las relaciones de poder de las que forma parte. Por lo tanto, quien pasa por un episodio vergonzoso desde esta posición privilegiada puede asumir dicha experiencia de manera saludable al integrarla como una oportunidad para corregir la falta y “mejorar” como ser humano.

Sin embargo, para quienes experimentan el mundo desde la exclusión, el sometimiento y la opresión, la vergüenza no se presenta como un episodio más de la vida psíquica, sino como una marca que “matiza” su inscripción general dentro del mundo sociocultural. Esta matización afectiva del *estar-en-el-mundo* se experimenta en líneas generales como una “inadecuación personal” al entorno, como un “estar desarraigado”, “siempre fuera de lugar” incluso estando en casa, y que por ello mismo conlleva una profunda angustia existencial. La vergüenza experimentada desde la existencia marcada por la disminución del *yo*, o por “algún defecto grave en el ser”, como el hecho de ser mujer, pobre, no blanco, etc., puede ser considerado en este sentido un temple fundamental en la medida en que revela un modo existencial de *insertarse-en-el-mundo* y de habitarlo cotidianamente.

Ahora bien, al interior de estos esbozos fenomenológicos sobre la opresión, Bartky distingue entre la vergüenza masculina y la femenina, pues aunque ambas son “profundamente desempoderantes”, en la vergüenza propiamente femenina está acuñada con mayor fuerza la *auto-objetivación* del cuerpo y la identificación con la mirada y los valores masculinos. Esto quiere decir que la mirada que me avergüenza no solo se refirma en mi cuerpo ruborizado y empequeñecido, sino que a partir de ella experimento mi existencia encarnada como siendo vista y evaluada, y por consiguiente como algo distante y ajeno que tomo nuevamente bajo control si cedo ante la idea de que “yo soy como se me ve” (Bartky, 1990: 85). Por último, cabe señalar que la vergüenza como afecto que caracteriza el entramado *espacio-cuerpo* desde la experiencia femenina no solo se hace patente como necesidad de

secreto y ocultación, sino que también puede dar lugar a una “dialéctica peculiar de vergüenza y orgullo de la corporeidad que se deriva de la asunción narcisista del cuerpo como espectáculo [...]” (Bartky, 1990: 84).

El tercer rasgo del habitar femenino atañe a la experiencia entorno circundante derivada de la vivencia del cuerpo y del entorno como algo que no nos pertenece. De acuerdo con los análisis fenomenológicos tradicionales, la posibilidad de moverse en el mundo e interactuar con él se abren a partir de un *aquí* encarnado, desde el cual surge a su vez un *allí* como posibilidad, es decir, un lugar que yo mismo puedo ocupar o intercambiar libremente en virtud de mis cinestésias.⁷ Desde una perspectiva heideggeriana puede hablarse de cierta apertura de mundo y de la comprensión de rebote que genera esta apertura a nivel fáctico. Dicha aperturidad es fundamental no solo para la constitución del mundo a nivel epistemológico y pragmático, sino que potencia mis posibilidades de desplazamiento, cuyos límites son trazados por mi propia corporalidad. Sin embargo, de acuerdo con los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Marion Iris Young, en el caso de las mujeres se origina una tensión entre este “yo puedo” que proyecta posibilidades ilimitadas sobre el espacio, y la autoimposición operativa de un “no puedo”, que surge de la autopercepción dentro de dicho espacio como un objeto estático, situado y “anclado en su inmanencia” —por usar una expresión de Beauvoir. A través de dicha tensión se introduce cierta vacilación en el movimiento corporal femenino, que oscila entre el estar volcado o abierto al mundo en tanto sujeto constituyente, y el percibirse como un objeto constituido o como una negación de la norma. Precisamente a esta tensión se refiere Young cuando habla de *intencionalidad inhibida*, cuyo cumplimiento ha sido obstruido por el enajenamiento corporal, en lugar de simplemente “cumplirse” en un solo movimiento que unifica y coordina la direccionalidad del cuerpo hacia el fin proyectado, tal como sucede con la *intencionalidad* a secas (Young, 1980: 147).

CONCLUSIÓN

En resumen, el estilo de habitar femenino surge de la vivencia negativa del entorno circundante, se expresa a través de instancias socioculturales públicas que condicionan la existencia del *cuerpo[sexuado]-en-el-mundo*, y se caracteriza por la experiencia *auto-objetivante* del propio

⁷ “Mi físico orgánico, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del aquí central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del otro, tiene el modo del allí. En virtud de mis cinestésias, esta orientación el allí puede ser libremente cambiada. (...) Esto implica que yo, percibiendo a partir de allí, vería las mismas cosas, solo que en los modos de aparición distintos, que pertenecen al «yo mismo allí». Es decir, que a toda cosa pertenecen constitutivamente no solo los sistemas de aparición de mi momentáneo *a partir de aquí*, sino también sistemas enteramente determinados correspondientes al de posición que me coloca en ese allí. Y así para cada *allí*” (Husserl, 1986: 154).

cuerpo, la vergüenza derivada de esta experiencia, y en general, por cierta vacilación en el *trato operativo* que sabotea la relación pragmática con el mundo⁸. Esto significa que las mujeres no sólo viven el entorno circundante como algo que no les pertenece; sino que a partir de esta experiencia generan relaciones intencionales y comportamientos corporales que abre mundo de manera fundamentalmente distinta de la masculina. Efectivamente: dentro de la significatividad de corte androcéntrico en la que hemos sido arrojados desde el nacimiento, la experiencia masculina del mundo pasa por un momento activo de constitución y apertura, pero también por un momento pasivo de *autoconfirmación*⁹. En cambio, la experiencia femenina se caracteriza por un desdoblamiento autorreferencial, cosificante y contradictorio, en razón del cual, la existencia queda estancada en una especie de *entre*, presa de dicotomías como lo privado y lo público, lo interior y exterior o el ser sujeto y objeto. Asimismo, la modalidad concreta del habitar enraizada en esta experiencia de mundo queda marcada por el extrañamiento, la desconfianza y el distanciamiento cauteloso de aquello que la rodea: en lugar de instalarse en la cercanía de lo ente y exponerse a aquello que "le viene al encuentro" en esta inmediatez, el habitar femenino se vive como un mero estar de paso, como un interludio sin arraigo y sin raíces, mediante el cual se abren en zonas intermedias de la experiencia, espacios de transición que evocan la imagen de una matriz gestante, en tanto lugar que se abre para ser ocupada por *otro*, pero sin el don de la vida. Si esta forma de experimentar el cuerpo y el entorno tiene una consistencia ontológica en virtud de los *intersticios* que abre, tal como sostiene Irigaray, o si, por el contrario, se trata de una experiencia subjetiva que por considerarse consecuencia de estructuras socioculturales a las que se ha sometido al sujeto femenino, precisan de ontologías regionales para su análisis, son preguntas abiertas a futuros debates.

Desde una lectura ortodoxa de los textos de Heidegger puede decirse que por haber surgido de la negación de la estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, la particularidad de habitar femenino constituye una concretización óptica del esquema ontológico, y que, por lo tanto, el estudio y problematización de este "interludio" ya no corresponde al "pensar fundamental". Por el contrario, decidirse a llevar hasta sus últimas consecuencias dicha experiencia significa caer en el error del confundir lo óptico con lo *ontológico*, es decir, de

explicar el origen del sentido a partir de sus sedimentaciones históricas (cfr. Escudero, 2015: 22). Como recuerda Gadamer (2003: 355), Heidegger mismo se valía de este argumento para despachar los esfuerzos pensantes de sus alumnos con un contundente: "sí, sí, pero eso es óptico y no ontológico". Sin embargo, repetir este gesto autoritario, absolutizante y excluyente, tan característico del estilo "masculino" propio de las grandes filosofías y de su canonización académica, nos impide poner al descubierto las finezas y puntos muertos del discurso heideggeriano, a partir de los cuales es posible desarrollar un pensamiento desde zonas periféricas, tan necesario hoy día (cfr. Lehtinen, 2014: 183). Así pues, en lugar de salvaguardar la filosofía heideggeriana de los peligros ópticos que corre al ser despojada de sus intenciones "originales", habrá que valerse de las herramientas y el basto vocabulario que nos proporciona para volver a plantear cuestiones que, al situarse en los límites que *diferencia ontológica*, ayudan a reconfigurar sus coordenadas. Una de esas cuestiones es precisamente la *diferencia sexual*, a través de la cual se ponen al descubierto los siguientes puntos críticos de la analítica existencial:

En primer lugar, si fuese pertinente resumir la tesis central de un texto como *Ser y tiempo* en una frase, se diría que *el ser no es un ente*. No obstante, el despliegue de la pregunta el sentido del ser no puede considerarse como un tema escindido del ámbito óptico, pues como Heidegger mismo aclara: *todo ser es ser de un ente y cada ente es en su ser*. Esto significa que, por lo menos en el marco de *Ser y tiempo*, el ser no puede ser tematizado sin pasar por el ente, o mejor dicho, que es pensado a través del ente, y precisamente en esta maniobra reside el éxito y el fracaso de la ontología fundamental.

En segundo lugar, el *Dasein* en tanto que *ente ontológico* por antonomasia es al mismo tiempo el "lugar de apertura" y "lo ya abierto" e interpretado dentro de un horizonte de sentido determinado. Esto quiere decir que el *Dasein* no solo es un ente constituyente, sino que también está constituido por las vivencias del entorno circundante, a partir de las cuales tienen lugar ciertas "diferencias de mundo". Dichas diferencias son más radicales cuando se derivan del hecho de existir en un cuerpo sexuado, pues determinan dos modos fundamentalmente distintos e irreductibles de ejecutar la existencia, lo cual conduce finalmente a considerar que la estructura del *ser-en-el-mundo* pueda ser *performada* y *experimentada* de dos maneras diferentes.

En tercer lugar, el *Dasein* en tanto que ente histórico no encarna su "cuerpo" de manera abstracta, sino como una *incorporación* de las posibilidades fácticas de existir que le proporciona el momento histórico en el que ha sido "arrojado a la existencia" y a partir de las cuales "estabiliza" su propia subjetividad a través de tiempo (cfr. Holland, 2001 y Huntington, 2001). En este sentido, aunque la experiencia masculina y femenina del mundo están socioculturalmente determinadas (*gender*), también pueden ser consideradas

⁸ Este modo de habitar también trae consecuencias sobre el modo en que se experimenta la temporalidad. En líneas generales puede decirse que el habitar femenino se vive anclado en un presente cíclico, una inmanencia temporal que corresponde a la inmanencia corporal, sin "momentos de significado individual", pues está estrechamente ligada a sus deberes domésticos.

⁹ Si *el habitar determina el construir*, tal como lo sostuvo Heidegger en el coloquio de Darmstadt, entonces es posible tomar la edificación de las ciudades contemporáneas como concreción material de la vida rutinaria, marcada por sesgos *pragmáticos-androcéntricos* y dominada por las categorías adentro/afuera, derivadas a su vez del entramado *espacio/sexo* y del privilegio la esfera productiva.

como dos devenires del cuerpo, dos variaciones esenciales del fenómeno del habitar, que en ningún momento remiten a una base previa y neutral, y que por ello mismo funcionan como punto de partida para el desarrollo histórico “la diferencia ontológica entre los sexos” (Stone, 2006: 95).

Por último, partiendo de la perspectiva que abre la filosofía y el vocabulario propiamente heideggerianos, la noción de *entre*, apenas desarrollada en el contexto de *Ser y tiempo*, pero fundamental para el pensamiento tardío, nos ofrece un camino a recorrer precisamente desde la negatividad que implica el no situarse ni de un lado ni del otro de la diferencia.



BIBLIOGRAFÍA

- Bartky, S. (1990). Shame and Gender. En S. Bartky (Ed.) *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression* (pp. 83-98). New York: Routledge
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos*. Buenos Aires: Paidós
- Derrida, J. (2001). *Geschlecht: Sexual difference, ontological difference*. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 53-72). Pennsylvania: State University Press
- Escudero, J. A. (2015). Heidegger and the Hermeneutics of the Body. *International Journal of Gender and Women's Studies*. Vol. 3, No. 1, 16-25. (Recuperado de: http://ijgws.com/journals/ijgws/Vol_3_No_1_June_2015/3.pdf)
- Gadamer, H.G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- Gayle, R. (1984). *The man of reason The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Londres: Routledge
- Habermas, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili
- Harth, E. (1992). *Cartesian Women*. New York: Ithaca
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder
- Héritier, F. (1996). *Masculino, femenino: el pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel
- Holland, N. (2001). Specific contributions. *Feminists read Heidegger*. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 43-52). Pennsylvania: State University Press
- Huntington, P. (2001). History of the feminist reception of Heidegger and a guide to Heidegger's thought. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 1-42). Pennsylvania: State University Press
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas
- Irigaray, L. (1984). *Ethique de la difference sexuelle*. Paris: Minuit
- Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one*. New York: Ithaca
- Lehtinen, V. (2014). *Luce Irigaray's phenomenology of feminine being*. New York: Suny
- Malabou, C. (2011). *Changing Difference. The Feminine and the question of philosophy*. Polonia: Polity Books
- McDowell, L. (2000). *Géneros, identidades y lugar*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Sánchez de Madariaga, I. (2004). *Infraestructuras para la vida cotidiana y calidad de vida*. Ciudades: Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid, No. 8, 101-133. (Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1253144>)
- Schatzki, T. (2005). Early Heidegger on Sociality. En Hubert L. Dreyfus & Wrathall M. (Eds.). *A companion to Heidegger* (pp. 233-247). Reino Unido: Blackwell Publishing
- Stone, A. (2006). *Luce Irigaray and the philosophy of sexual difference*. New York: Cambridge University Press
- Young, M. I. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. *Human Studies*, Vol. 3, No. 2, 137-156. (Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/20008753>)
- Young, M.I. (2001). House and home: Feminist variations on a theme. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 252-288). Pennsylvania: State University Press
- Zimmerman, M.E. (1987). Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, Vol. 9, No. 1, 21-49 (Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/3810030?seq=1#metadata_info_tab_contents)

SOBRE LA AUTORA

Vanessa Huerta Donado
Universidad Autónoma de Puebla - Bergische Universität Wuppertal
vanessah7@gmail.com

Vanessa Huerta Donado cursa estudios de doctorado en la Universidad de Wuppertal, Alemania. Sus áreas de investigación giran en torno a la ontología y la metafísica con énfasis en la obra de Martin Heidegger. Actualmente incursiona en el pensamiento de la diferencia a partir de autores como Derrida, Deleuze e Irigaray. Es coautora del libro *Heidegger, del sentido a la historia*, Madrid: Plaza y Valdés, 2014. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Die Pflicht der philosophischen Klarheit bei Ortega y Gasset*, 2021 y *Heidegger después de Ser y tiempo*, 2017.

