

HEIDEGGER Y EL OLVIDO DEL CUERPO¹

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

Universidad Autónoma de Barcelona

Desde el campo de la fenomenología, el deconstructivismo, los estudios feministas y el ecologismo se ha criticado repetidamente la ausencia de una tematización expresa del fenómeno del cuerpo en la obra heideggeriana. Más allá de reconocer algunos de los méritos de estas críticas, el presente trabajo se concentra en la cuestión de la neutralidad y asexualidad del *Dasein*, por una parte, y analiza hasta qué punto las observaciones heideggerianas sobre la temporalidad como horizonte último de todo sentido resultan particularmente fecundas para la noción butleriana de performatividad, por otra.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, gesto, performatividad, temporalidad.

Heidegger and the oblivion of the body

Phenomenology, deconstructivism, feminist studies and ecologism have repeatedly called Heidegger to task for not having taken into consideration the phenomenon of the body in his work. Without denying the merits of such critiques, this article focuses its attention on the question of *Dasein's* neutrality and asexuality to analyze how Heidegger's remarks on temporality as the horizon of all meaning are particularly significant for Butler's notion of performativity.

KEY WORDS: body, gesture, performativity, temporality.

En *Ser y tiempo* encontramos sólo una referencia a la corporalidad orientada de manera espacial cuando manipula las cosas que la rodean en su mundo inmediato. De ahí que a menudo se haya acusado a Heidegger y a su análisis de la existencia humana de olvidarse por completo del cuerpo. Esta crítica es especialmente dura en el campo de la fenomenología francesa. Alphonse de Waelhens, por ejemplo, lamentaba la ausencia del papel fundamental que juegan el cuerpo y la percepción en nuestra comprensión cotidiana de las cosas. Jean-Paul Sartre amplió esta línea de crítica al enfatizar la importancia del cuerpo como primer punto de contacto que el ser humano establece con su mundo. Pero

¹ El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger* (FFI 2009-13187 FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno Español.

en el contexto de la primera generación de fenomenólogos franceses, Maurice Merleau-Ponty fue indubitablemente el primero quien, con su análisis sistemático de la percepción corporal, estableció las bases para una revisión de la hermenéutica heideggeriana de la vida humana.² Su influencia resulta particularmente visible en la literatura anglosajona y en el campo de los estudios feministas, especialmente tras la publicación de los ensayos pioneros de Jacques Derrida y Luce Irigaray.³

Ahora bien, más allá del reconocimiento de los méritos de estas críticas, nos interesa responder a dos cuestiones fundamentales: por una parte, comprender por qué Heidegger pasó por alto el análisis del cuerpo en primer lugar y ver dónde se encuentra tal análisis en el contexto de su proyecto filosófico. Y, por otra, ver hasta qué punto las observaciones heideggerianas sobre la temporalidad como horizonte último de todo sentido resultan particularmente fecundas para la noción butleriana de performatividad.

1. Motivos de la ausencia del cuerpo en *Ser y tiempo*

Las reticencias de Heidegger a la hora de considerar el cuerpo en su obra fundamental, *Ser y tiempo*, deben situarse en el marco de su innovador análisis de la vida humana, el cual, entre otros aspectos, desmantela la ontología de la substancia dominante en la tradición filosófica moderna. Esta ontología interpreta todas las cosas —desde árboles, animales y piedras hasta números, ideas y personas— en términos de substancia, como aquello que permanece inalterable a través del cambio. Se trata de una ontología que se remonta al dualismo cartesiano de mente y cuerpo, de substancia pensante y substancia extensa. Pero como es sabido, uno de los principales objetivos del proyecto heideggeriano consiste en destruir lo que Derrida llamará más tarde “metafísica de la presencia” (Derrida, 1989: 281). Desde esta perspectiva, todo ente que

² Para más información, véase Askay, 1999: 29-35.

³ Para una panorámica general de la recepción feminista de Heidegger, véase la edición de Nancy Holland and Patricia Huntington (Holland and Huntington, 2001) que, entre otros, reúne trabajos de Jacques Derrida, Iris Marion Young, Luce Irigaray y Carol Bigwood. Aquí merece destacarse el capítulo introductorio de Huntington (Holland y Huntington, 2001: 1-42). Los tres ensayos de Derrida dedicados a la noción de *Geschlecht* —un término polivalente que significa “raza”, “género” y “especie”— constituyen un primer análisis sistemático de las escasas referencias que Heidegger realiza sobre la neutralidad del *Dasein* y su asexualidad (cf. Derrida, 1990: 145-172). Y en el caso de Irigaray, hay que remontarse a sus trabajos de los años ochenta, en los que abandona parcialmente el psicoanálisis y el deconstructivismo presentes en *Speculum. Espéculo de la otra mujer* (1974) y *Ese sexo que no es uno* (1977) para dar entrada a un fructífero diálogo con Heidegger y Nietzsche (cf. Irigaray, 1983; Irigaray, 1984). En estos trabajos, frecuentemente pasados por alto, primero, por el desconocimiento generalizado de muchas feministas de la obra de Heidegger y, segundo, por la incomodidad de sacar a la autora de las coordenadas postestructuralistas, Irigaray se inspira en la metodología heideggeriana de una relectura de la historia a partir de un pensar meditativo que sienta las bases para una reevaluación de las diferencias sexuales más allá de los orígenes religiosos y griegos que marcan la tradición occidental.

existe, incluido el ser humano, se comprende en términos de presencia, lo que significa aprehender el ser de los entes como substancia.

Este diagnóstico nos permite comprender mejor los esfuerzos heideggerianos por superar la metafísica sujeto-objeto. La analítica existencial de *Ser y tiempo* destruye la metafísica cartesiana. El ser humano ya no se entiende en términos de “espíritu”, “sujeto”, “yo”, “conciencia”, sino como un ente que se caracteriza ontológicamente por una peculiar comprensión de su ser y del ser en general. Heidegger denomina esta peculiar precomprensión del estado de abierto del ser (*Seinserschlossenheit*) terminológicamente el “ahí” (*Da*). Por ello, el ser humano recibe el nombre de “ser-ahí”, de “Dasein”, porque en su existencia fáctica y concreta (*Da*) se manifiesta el ser (*Sein*). En otras palabras, existir significa comprender, es decir, yo soy lo que comprendo, mis actos y mis prácticas tienen lugar en un espacio de significado público que da sentido a mis acciones.

Desde este punto de vista, se puede replicar que muchas de las críticas a Heidegger parten con frecuencia de una interpretación errónea del sentido de la palabra “Dasein”. Dasein, el nombre técnico con el que Heidegger caracteriza la peculiar apertura (*Da*) del ser humano al ser (*Sein*), no debe comprenderse ni en términos de la existencia humana concreta ni en términos de un sujeto autónomo y soberano que se constituye a sí mismo en el ejercicio de la autorreflexión; por el contrario, el Dasein forma parte de un contexto histórico y de un espacio de significado que ya siempre está ahí *antes* de la emergencia del cuerpo humano y de sus diferencias sexuales. Lo que resulta decisivo es que toda experiencia somática y corporal ya siempre está determinada por la constitución fundamental del hombre, a saber, su apertura al mundo. Esto no significa que Heidegger niegue el valor de las investigaciones fenomenológicas en torno al cuerpo, pero tales investigaciones no resultan relevantes para su ontología fundamental. De hecho, en *Ser y tiempo*, el “cuerpo”, la “vida” y el “hombre” son campos de estudio de ontologías regionales como la biología, la medicina y la antropología. En este sentido, la ontología fundamental es más originaria que cualquier análisis concreto del cuerpo.

2. La cuestión del cuerpo en los seminarios de Zollikon

En septiembre de 1959, Heidegger inicia una serie de seminarios con médicos y psiquiatras en la Clínica Médica de la Universidad de Zúrich. El aspecto austero y tecnológico del nuevo auditorio no fue del agrado de Heidegger, por lo que las sesiones se trasladaron a la casa de uno de sus colegas y amigos, Medard Boss, quien vivía en Zollikon. Estos seminarios se prolongaron durante más de una década y, entre los diferentes temas objeto de discusión, destaca la respuesta dada por primera vez a las críticas francesas en torno a la ausencia del tema del cuerpo en *Ser y tiempo*. Por desgracia, Heidegger respondió sólo parcialmente a las críticas de Sartre, pero no hizo ninguna referencia a la obra de Merleau-Ponty. Un hecho frustrante, sobre todo si se tiene en cuenta que la tematización

heideggeriana del cuerpo en los llamados *Seminarios de Zollikon* (1959-1969) es sorprendentemente similar a la del filósofo francés.⁴

Los *Seminarios de Zollikon* tienen un propósito muy concreto: mostrar que la noción de cuerpo que manejan las ciencias médicas, en particular la psiquiatría y la psicología, todavía se mueve en las coordenadas cartesianas. Heidegger intenta deshacer la concepción naturalista del cuerpo como presencia objetiva y material. El cuerpo entendido fenomenológicamente no es una simple cosa corporal y material expuesta a puras leyes mecánicas. El tratamiento científico del cuerpo (*Körper*) olvida que el soma (*Leib*) se extiende más allá de la piel, que está activamente dirigido al mundo y se interrelaciona con los otros.

De acuerdo con Heidegger, pues, no se da primariamente un sujeto que conoce y representa el objeto desde una actitud epistémica; antes bien, el individuo ya siempre forma parte de un contexto socio-histórico en el que prácticamente hace uso de las cosas que le rodean sin necesidad de un previo acto reflexivo de la conciencia. Las acciones tienen lugar en el horizonte de un saber prerreflexivo, atemático, preteorético. El análisis del Dasein en términos de cuidado pone de manifiesto que en el transcurso de nuestra vida diaria no somos sujetos colocados teóricamente frente a un objeto, sino que estamos-en-el-mundo en el sentido de estar involucrados y familiarizados con el mundo. En este sentido, la interpretación del Dasein como actividad en lugar de como un ente estático y presente, permite realizar algunas observaciones preliminares sobre el papel del cuerpo en el proyecto heideggeriano.

De entrada, se rechaza la determinación mecanicista del cuerpo humano que se remonta a Descartes. Según la interpretación cartesiana, el cuerpo está compuesto de cierta masa, ocupa un lugar específico en las coordenadas espacio-temporales y tiene un peso mensurable. Ya en las lecciones sobre Nietzsche (1936/37) se pone en entredicho la interpretación predominantemente naturalista y mecanicista del cuerpo:

No “tenemos” un soma (*Leib*) de la misma manera en que llevamos una navaja en el bolsillo. El soma tampoco es un cuerpo (*Körper*) que sólo nos acompañe. [...] No tenemos un cuerpo; antes bien, “somos” somáticos (*leiblich*). [...] No somos primariamente “vivientes” y disponemos por añadidura de un aparato, llamado soma, sino que vivimos en la medida que corporalizamos (*leiben*). Este corporalizar es algo esencialmente diferente a un estar ligado a un organismo. El conocimiento que mayoritariamente nos proporciona la ciencia natural sobre el soma y el corporalizar se limita a constataciones en las que el soma se interpreta de manera errónea como un simple cuerpo. (Heidegger, 1989: 118 y 119, entrecomillado del autor)

⁴ Richard Askay, cotraductor de la edición inglesa de los *Seminarios de Zollikon*, reconoce importantes puntos de convergencia entre Heidegger y Merleau-Ponty, entre los cuales destaca sus análisis del ser corporal, la importancia del gesto, la peculiar espacialidad del cuerpo y su común rechazo de la visión mecanicista del cuerpo humano (cf. Askay, 1999: 31).

Heidegger insiste en esta idea en la *Carta sobre el humanismo* (1946): “El hecho de que la química pueda explicar científicamente al hombre como organismo no es prueba suficiente de que sea una cosa «orgánica» [...] La esencia del hombre reside en su existencia” (Heidegger, 1978: 322, entrecomillado del autor). En efecto, como se puntualiza luego en los *Seminarios de Zollikon*, “todo aquello que llamamos nuestra corporalidad, desde nuestra última fibra muscular hasta la molécula hormonal más oculta, pertenece esencialmente al existir. Por tanto, *no* es materia sin vida, sino un ámbito de significatividades de lo que comparece [en el mundo] que no se deja representar y percibir ópticamente con la vista” (Heidegger, 1994: 293, cursiva del autor).

La existencia, pues, no debe entenderse ni como autoconciencia ni como cuerpo encapsulado, sino más bien como un *ex-sistere*, un estar fuera de sí, un ser más allá de sí mismo en un mundo ya abierto en cada caso. En contra de la interpretación existencialista de Sartre, Heidegger insiste en que el Dasein no puede interpretarse como un sujeto concreto que es *être-la*. El Dasein es “ahí”, es decir, existe en el horizonte significativo del ser antes de cualquier acto reflexivo y decisión práctica del sujeto. El Dasein forma parte de un espacio de inteligibilidad en el que las cosas se hacen presentes y resultan a su vez significativas. En otras palabras, los seres humanos ya siempre se interpretan a sí mismos desde un horizonte de asunciones, prácticas, instituciones y prejuicios socio-históricos que determinan su situación hermenéutica.

En este punto, Heidegger y Merleau-Ponty están de acuerdo: el ser humano no es una substancia, sino primordialmente actividad, movimiento, praxis. Al igual que Husserl, ambos estudian el campo fenomenológico de las experiencias humanas precientíficas y conciben la vida en términos intencionales como un comportamiento práctico que precede a toda operación teórico-reflexiva de la conciencia. Nos entendemos primariamente a partir de nuestros quehaceres cotidianos. Por ejemplo, desde el punto de vista de la antropología cultural, Pierre Bordieu explica este fenómeno afirmando que las prácticas y los actos individuales son simples variantes estructurales del nexo público de relaciones, lo que denomina técnicamente *habitus* (Bordieu, 1997: 87). Nuestras actividades están encarnadas en un espacio público en el que hemos nacido y con el que estamos familiarizados como parte integrante de nuestro horizonte cotidiano de sentido.

Con todo, los críticos lamentan que Heidegger no incluyera en sus análisis de la vida humana el cuerpo que ya está espacialmente orientado, rodeado de cosas, manipulando utensilios y relacionándose con otros cuerpos. De alguna manera Heidegger asume que el ser humano puede llevar a cabo todas estas actividades del cuerpo (Wahlels, 1963: 18-19). Pero como señala Merleau-Ponty, el correcto desempeño de nuestras actividades cotidianas precisa de un cuerpo habituado, el cual está familiarizado con el mundo inmediato que lo rodea y que sabe desenvolverse prácticamente con las personas, cosas y situaciones que le salen al encuentro en ese mundo sin necesidad de tener que recurrir a la figura de una conciencia subjetiva que recibe impresiones sensibles de los objetos externos. El cuerpo ya siempre tiene un conocimiento tácito de su lugar en el mundo. El

cuerpo está habituado a un campo fenomenológico de acción que comprende antes de la distinción interior-exterior, sujeto-objeto. Este conocimiento tácito es anterior a nuestra conciencia objetiva de las cosas: “Nuestra experiencia corporal del movimiento nos provee con un modo de acceso al mundo y al objeto, con una *praktognosia* (saber práctico) que debe reconocerse como originaria y quizás más primaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que realizar ninguna función «simbólica» u «objetivante»” (Merleau-Ponty, 1998: 164)⁵.

En otras palabras, el hombre se mueve en un horizonte de relaciones y no en el marco de unas coordenadas espaciales fijas. Cuando Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* el concepto de espacialidad, se trata básicamente de una espacialidad entendida en términos existenciales y no físicos, es decir, se trata de un espacio vital, pragmático y público que remite al ámbito de acción en que se desarrollan las actividades de la vida cotidiana y que se diferencia del espacio físico, geométrico y homogéneo en el que simplemente medimos la distancia entre objetos. La espacialidad del Dasein es la condición de posibilidad del espacio. En la medida en que el Dasein es estar-en-el-mundo, abre y da espacio para el ser de los entes intramundanos. El espacio y el tiempo, en contraste con la tradición filosófica, no son sintetizados a partir del flujo de experiencias nacidas aquí y ahora y ancladas en el yo; antes bien, tienen una estructura pública en la que cada artefacto posee un lugar propio y desempeña una función concreta: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*. El espacio está, más bien, «en» el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio” (Heidegger, 1986: 111, entrecomillado del autor). Esto significa que el cuerpo no es una simple cosa material que ocupa un espacio, sino que indica el horizonte en el que las cosas ya siempre comparecen interconectadas: “El aquí de la correspondiente posición o situación fáctica no significa jamás un punto en el espacio, sino el espacio de juego abierto por medio de la direccionalidad y el des-alejamiento del ámbito del todo de útiles de los que nos ocupamos de manera inmediata” (Heidegger, 1986: 369).

¿Se solapan entonces los límites del cuerpo (*Körpergrenze*) y los límites del soma (*Leibgrenze*)? El cuerpo acaba con la piel; el soma, en cambio, se extiende con sus movimientos y gestos. “La diferencia entre el límite del soma y el límite del cuerpo no es cuantitativa, sino cualitativa” (Heidegger, 1994: 112). Cuando apunto con mi dedo a la puerta de ahí en frente, mi soma no acaba en la punta de

⁵ En la *Fenomenología de la percepción* se asumen directamente algunas observaciones de Husserl referentes a la constitución del cuerpo y de las realidades animadas. No hay que olvidar que Merleau-Ponty fue el primer investigador no procedente de Lovaina que visitó, en abril de 1938, *Les Archives-Husserl*, donde, entre otros, consultó la transcripción dactilografiada que en 1924-25 Ludwig Langrebe había elaborado del volumen II de las *Ideas* y que luego utilizó Biemel para la edición de esta obra en 1952. En este libro se esbozan algunas ideas que ejercen una particular influencia sobre las reflexiones de Merleau-Ponty en torno al cuerpo, en particular el papel de la corporalidad como mediadora de la constitución del espacio y del mundo objetivo.

mis dedos, es decir, cuando yo me muevo, el horizonte se aleja o aproxima en función de mi movimiento y ocupación. El límite somático —esto es, el horizonte constituido por la percepción y el gesto— está cambiando constantemente en cuanto corporalizamos (*leiben*), en cuanto nos movemos en situaciones de la vida diaria, mientras que el límite corporal permanece siempre el mismo. Los movimientos y el gesto del soma producen un cambio constante de nuestro horizonte práctico de acción. Las cosas comparecen prerrelexivamente cuando corporalizamos: no en términos de una distancia objetiva (la mesa está a dos metros), ni en términos de medidas geométricas (la mesa tiene cinco centímetros de grosor), sino que comparecen inicialmente en términos de una familiaridad regional. La distancia no se reduce a una relación externa entre objetos, sino de un involucramiento preobjetivo, de una absorción atemática en los asuntos que nos ocupan regular y cotidianamente. Por eso el límite del corporalizar se transforma constantemente con el cambio del radio de acción de mi permanencia” (Heidegger, 1994: 113).

Con todo, surge la pregunta de si el hombre está en el espacio de la misma manera que las cosas. De no ser así, ¿cómo está el hombre en el espacio en cuanto soma? En el caso concreto de un reloj, puedo asirlo con mi mano y colocarlo encima de la mesa. ¿Qué sucede en este caso? Fenomenológicamente hablando, realizo un movimiento por el que el reloj se coloca en otro lugar. Con este movimiento que yo ejecuto, muevo mi mano y muevo el reloj. Ahora bien, ¿es el movimiento de mi mano y el del reloj el mismo? El cambio de lugar del reloj por la acción de mi mano es un movimiento curvo que se puede medir. ¿Qué pasa, en cambio, con la mano? Analicemos el ejemplo de alguien que se pasa la mano por la frente en el transcurso de una de mis conferencias. En este caso no observo un cambio de lugar y posición de la mano, sino que inmediatamente comprendo que está pensando en algo complicado.⁶ ¿Cómo debemos interpretar este movimiento de la mano? ¿Acaso como una expresión? Según Heidegger, no, pues ello implica interpretar erróneamente el movimiento como expresión de algo interior en lugar de comprender el fenómeno del soma desde su relación con las demás personas.

Así pues, la diferencia reside principalmente en el tipo de movimiento: en el caso el reloj se trata de un cambio de lugar, de un transporte en el espacio; en el caso de la mano se habla de un gesto (*Gebärde*). “El término *gesto* caracteriza el movimiento como el movimiento de mi soma” (Heidegger, 1994: 116). ¿Qué significa *Gebärde*? Etimológicamente procede de *bären* (“llevar, traer”). *Gebären* también tiene el mismo origen de *bären*. El prefijo colectivo *ge-* denota “reunión, conjunto”, como en *Gebirge* (“cadena montañosa, cordillera”), en *Gerede*

⁶ Como señala Merleau-Ponty a propósito del movimiento del propio cuerpo, los movimientos del cuerpo anticipan la situación final: hay un germen de movimiento que sólo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo. Por otro lado, muevo los objetos exteriores con el auxilio de mi propio cuerpo que los toma de un lugar para conducirlos a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo (*cf.* Merleau-Ponty, 1998: 106-110).

(“habladurías”), *Geschwätz* (“parloteo”) y en *Geschwister* (“hermana y hermanos”). Desde esta perspectiva *Gebärde* significa “un comportarse” (*ein Sich-Betragen*). En la filosofía, *Gebärde* no se limita al significado de “expresión”, sino que también caracteriza todo comportarse del hombre en cuanto determinado por el estar-en-el-mundo. En este sentido el corporalizar pertenece siempre al mundo, es más, codetermina el estar-en-el-mundo, el estar abierto y el tener el mundo (cf. Heidegger, 1994: 126). La ejecución de cada movimiento de mi soma entendido como gesto no se extiende en un espacio indiferente; antes bien, el comportarse (*Betragen*) se mantiene ya siempre en una determinada región que está abierta por la cosa y al que estoy referido cuando tomo algo en mi mano.

Además de ser un vehículo mediador en nuestra relación con el mundo y de ser sujeto de una intencionalidad originaria, el cuerpo también tiene capacidad expresiva y significativa. Obviamente no se expresa por medio de signos lingüísticos, sino por medio de gestos corporales. Como en el caso de Merleau-Ponty, el movimiento de producir sentido no es propio y exclusivo del lenguaje; el sentido, por el contrario, se expresa en la acción misma del sujeto hacia el mundo. Cuando utilizo la tiza para escribir en la pizarra comprendo su sentido, cuando corto la carne con el cuchillo comprendo su sentido, cuando detengo mi vehículo al ver al guardia urbano alzar su brazo en posición vertical comprendo su gesto. El gesto, por tanto, es un movimiento con sentido. Un gesto es revelador de una conducta, de una intencionalidad. Probablemente siguiendo la idea esbozada por Max Scheler en su libro *Esencia y formas de la simpatía* (1913), Heidegger piensa que el sentido que encierran los gestos no se comprende por semejanza con el sentido experimentado interiormente; antes bien, la experiencia que tenemos de la ira o de la alegría del otro ya está contenida en sus gestos. Puede decirse que leemos la ira en el gesto del otro, evidentemente en un contexto cultural no demasiado diferente al nuestro.⁷ El cuerpo visible dispone de una especial elocuencia, en virtud de la cual un gesto presenciado tiene un carácter de solicitud, de pregunta que suscita a una respuesta. Los gestos del otro me invitan a reunirme con él y en esta reunión se da la comunicación. La comprensión de los gestos es dialógica y se produce en un contexto de comunicación vital. Así, por ejemplo, resulta fenomenológicamente evidente cuando el sonrojo de una persona se produce por rubor, vergüenza, cambio

⁷ Por otro lado, como acertadamente señaló Merleau-Ponty, el cuerpo alcanza su mayor grado de trascendencia en la expresión. El cuerpo que habla por medio de gestos no se queda encerrado en sí mismo, sino que se abre al mundo y a los otros. Su capacidad expresiva pone de relieve la trascendencia del espíritu fuera del recinto interior de la subjetividad. En el caso concreto de la expresión creadora, es decir, aquellas operaciones expresivas en las que no se usan significados ya dados sino que se ponen en circulación significaciones inéditas, es donde el cuerpo llega más allá de sí mismo al dejar de lado la simple sujeción a regularidades orgánicas y convertirse, por así decirlo, en un lugar en el que surgen novedades de sentido. Para un estudio detallado de este tema, remitimos al documentado libro de Xavier Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora* (Escribano, 2004: 303-401).

brusco de la temperatura o un aumento de su presión arterial (cf. Heidegger, 1994: 105-106). En nuestra convivencia cotidiana distinguimos sin mayores problemas entre estos diferentes tipos de sonrojo. Ahora bien, ¿qué dice Heidegger acerca de la sexualidad del Dasein? Más bien poco. Y las escasas referencias a esta cuestión han sido a menudo interpretadas erróneamente.

3. Neutralidad y asexualidad del Dasein

Sartre fue uno de los primeros fenomenólogos franceses en señalar que “Heidegger no hace la menor alusión al cuerpo en su analítica existencial, con el resultado de que su Dasein nos aparece como asexuado” (Sartre, 1980: 433). Pero precisamente éste es uno de los principales rasgos ontológicos del Dasein. El Dasein, en cuanto apertura al mundo, no remite a los términos “mujer” y “hombre” y sus correspondientes atributos fisiológicos. En términos ontológicos, esta apertura es la que hace posible la corporalidad y la sexualidad. Como se puntualiza en las lecciones del semestre de verano de 1928 *Principios metafísicos de la lógica*, justo un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, el Dasein está ahí antes de toda determinación como “mujer” y “hombre”. De hecho, la neutralidad del Dasein es esencial para la analítica existencial, porque “la interpretación de este ente se realiza *antes* de cualquier concreción fáctica” (Heidegger, 1990: 171-172), es decir, independientemente de su género, clase, religión, cultura o etnicidad. Esta neutralidad implica que “el Dasein no es ninguno de los dos sexos” (Heidegger, 1990: 172). No hay que olvidar que el propósito primordial de esta analítica no es otro que el de articular la precomprensión que el Dasein tiene del ser y no el de la elaboración de una antropología filosófica o ética. De ahí que no se utilizara el título “hombre” o “persona”, sino el término neutro “Dasein”.

3.1 Posturas feministas ante la neutralidad sexual del Dasein: la división género/sexo

Inicialmente puede resultar extraño hablar de Heidegger desde el punto de vista de la teoría feminista, porque sus reflexiones sobre el sentido del ser están muy lejos de las preocupaciones reales de la filosofía social, política y ética. Al principio de los años ochenta, se criticó severamente la ausencia del fenómeno del cuerpo en las reflexiones heideggerianas en torno a la vida cotidiana.⁸ Con todo, como comenta Huntington, se puede sostener la tesis de que la apropiación

⁸ De manera general se acepta que el primer ensayo que discute las posibles afinidades entre la filosofía de Heidegger y la teoría feminista es el de Sandra Bartky (véase Bartky, 1970: 368-381). Bartky critica sobre todo la falta de concreción social de la existencia humana en sus análisis de la técnica, lo que hace que su pensamiento tenga escasa capacidad de emancipación y renovación de las estructuras tradicionales (como, por ejemplo, el patriarcado). En cambio, en un capítulo de su libro *Femininity and Domination* (1990) se apropia de uno de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*, tomando la noción de estado de ánimo para señalar que la vergüenza es la modalidad primaria de existencia femenina, un sentimiento que define el modo como las mujeres perciben su situación en una sociedad patriarcal (cf. Bartky, 1990).

feminista de elementos del pensamiento heideggeriano es indirecta, principalmente a través de la influencia de Jacques Derrida y Luce Irigaray (cf. Huntington, 2001: 2 y 6-9). Cabe recordar una vez más que Heidegger evita una discusión temática del cuerpo, pues su análisis de la vida humana se centra en las estructuras ontológicas que hacen posible cualquier experiencia significativa del cuerpo en virtud de su estar-en-el-mundo. Y estas estructuras ontológicas, que también podemos denominar condiciones de posibilidad de toda vivencia corporal, son asexuales (*geschlechtlos*) y neutrales (*neutral*), porque son más originarias que las características biológicas particulares de hombre y mujer y más originarias que cualquier diferencia de género.⁹

Desde el pionero ensayo de Gayle Rubin de 1975, gran parte de las filósofas feministas han adoptado la distinción entre género y sexo (Rubin, 1984; Moi, 2005: 23-30). Sexo se ha convertido en un concepto para designar los componentes biológicos que caracterizan a mujeres y hombres, mientras que género remite a las normas construidas culturalmente que se interpretan como femeninas y masculinas. La categoría de sexo suele implicar un punto de vista universalista en la medida en que remite al cuerpo biológico como fundamento invariable; el género, en cambio, tiene una connotación mayoritariamente antiesencialista en la medida en que las prácticas sociales no están fijadas de manera permanente, sino que están determinadas por cambios en la historia. De ahí que las feministas rechacen desde hace tiempo la idea de que las diferencias biológicas entre sexos justifiquen diferencias en las normas sociales. El problema de la opresión y discriminación, por tanto, no es de orden biológico, sino de naturaleza sociocultural, un producto de normas, prácticas e instituciones históricamente cambiantes.

Ahora bien, ¿en qué medida encaja la distinción sexo-género en la concepción heideggeriana de la existencia humana entendida como Dasein? La resistencia de Heidegger a hablar sobre la naturaleza sexual del Dasein debe comprenderse desde su intento de dismantelar la tradición ontológica de la substancia. Como se ha señalado anteriormente, el individuo no es una simple *res extensa*, un mero cuerpo material. Las características anatómicas y biológicas de los seres humanos no son cruciales para la analítica de la existencia, porque tal aproximación materialista olvida la pregunta por el ser de los entes biológicos. La interpretación de la existencia humana en términos materialistas y sexuales significa tratar el ser de los humanos como un ente más, pero el Dasein es un tipo peculiar de ente. El Dasein no es una entidad estática que está físicamente ahí presente como una cosa entre otras cosas, sino un modo de ser dinámico que se halla en constante proceso de realización. De ahí que resulta un error remitirse al Dasein en términos de un cuerpo material, de una cosa corpórea, de un ente

⁹ En contra del planteamiento ontológico de Heidegger, la teoría feminista resalta el hecho de que nuestros actos y prácticas tienen cierta identidad de género que está constituida histórica y socialmente, en particular una identidad marcada por criterios de masculinidad que privilegian cierto tipo de hábitos, comportamientos, instituciones y lenguaje marcadamente androcéntricos.

sexuado con propiedades biológicas que pueden ser examinadas teóricamente. Heidegger se remonta a las actividades cotidianas de la existencia humana que hacen posibles cualquier teorización, incluida la del cuerpo y la del sexo.

Desde la perspectiva de la diferencia género-sexo, puede afirmarse que Heidegger se muestra crítico con la categoría esencialista de sexo. Resulta erróneo interpretar a los seres humanos en términos de una presencia fija y objetiva (*Anwesenheit*); éstos, más bien, se caracterizan por su “tener que ser” (*Zu-sein*) en el marco de las normas públicas que rigen la vida cotidiana. En este contexto se puede aplicar la categoría de “género”, pues ésta expresa precisamente el carácter social y cultural de nuestro constante proceso de autointerpretación. Con todo, el “ahí”, el *Da* del Dasein, es decir, el espacio de significado compartido debe permanecer asexuado y neutro, ya que ese “ahí” existe antes de que nos interpretemos en términos de prácticas de género, de características biológicas, de preferencias religiosas y de rasgos étnicos. En las lecciones del semestre de invierno de 1928/29 *Introducción a la filosofía* leemos: “En su esencia, la entidad que somos es algo neutral. Lo llamamos Dasein. Sin embargo, pertenece a la esencia de este ente neutral el hecho de que, mientras existe fácticamente, [...] ha roto necesariamente su neutralidad, es decir, no es ni masculino ni femenino; simplemente es una criatura sexual (*Geschlechtwesen*)” (Heidegger, 2001: 152). Esta tensión entre un Dasein generizado y un Dasein neutral sólo se puede resolver teniendo en cuenta el proyecto filosófico que articula la obra temprana de Heidegger.

El Dasein es en su concreción fáctica femenino o masculino. En este nivel, el Dasein es una criatura con género que forma parte de un universo simbólico. Ahora bien, estas determinaciones ónticas y existenciales de cada individuo particular deben distinguirse del análisis ontológico y existencial que determina las estructuras constitutivas de todo Dasein, indistintamente de su sexo, condición social, filiación religiosa, procedencia étnica y contexto cultural. Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de Dasein diferentes, pero interrelacionados. Por una parte, se interpreta el Dasein como fáctico, como ente concreto que encarna una actividad o representa un rol. Cada individuo, bien mujer bien hombre, es una instanciación del Dasein. Por otra parte, Dasein debe entenderse como el *Da-sein*, como el ser del “ahí”. El énfasis no recae aquí en las actividades y roles concretos, sino en el “ahí” como horizonte de sentido y espacio de apertura que permite que se muestre en su ser. El objetivo de la analítica del Dasein, como ya se ha insistido en diferente ocasiones, es llegar a las estructuras fundamentales, ontológicas y, por extensión, neutras del Dasein.

Sin embargo, asumir la interpretación pública de las cosas y de las personas es problemático, porque dicha interpretación está guiada por la asunción de prejuicios del mundo social en el que estamos arrojados. Heidegger pretende ir más allá de las determinaciones culturales de mujer y hombre en aras de aprehender las estructuras invariables que hacen posible que cada ser humano dé sentido al mundo. Lo que resulta importante recordar es que las condiciones estructurales que constituyen al Dasein son asexuales y neutrales. El Dasein, como espacio abierto de significado, no sólo es anterior a las características

particulares y prácticas concretas de los seres humanos individuales, sino que ya siempre guía cualquier interpretación que podamos realizar sobre el mundo haciendo posible que las cosas aparezcan como masculino y femenino.

Desde el feminismo, en cambio, se replica que si el sentido de las cosas se manifiesta en el “ahí”, comprendido como horizonte de prácticas sociales mediadas históricamente, ese mismo horizonte ya está marcado por criterios de masculinidad, privilegiando de entrada un conjunto particular de instituciones y hábitos. ¿Acaso la apertura en la que está arrojada el Dasein no está ya ordenada en jerarquías de género? Esta crítica es particularmente aguda si consideramos, como sostiene Heidegger, que el origen del significado es el “uno” (*das Man*). En otras palabras, nuestra comprensión de las cosas está públicamente vertebrada en un conjunto interconectado de relaciones sociales que determinan de antemano posibles modos de interpretar el mundo. Las críticas feministas están en general de acuerdo con Heidegger en que la comprensión que tenemos de nosotros mismos no está determinada por diferencias biológicas, sino por la situación sociocultural en la que vivimos; en cambio, se preguntan por qué Heidegger no dice nada sobre las jerarquías sociales y asimetrías sexuales reinantes en tal situación. Como apunta Iris Marion Young, estas prácticas sociales y redes de significado públicas en las que nacemos son patriarcales y encarnan un tipo preciso de dominación social. Las modalidades del comportamiento femenino no tienen su origen en la anatomía, ni en la psicología y, mucho menos, en una misteriosa esencia femenina; antes bien, tienen su fuente en la situación particular de las mujeres en cuanto condicionadas por la opresión sexista que ejerce la sociedad contemporánea (cf. Marion Young, 1990: 153). Las feministas no se explican cómo Heidegger pudo pasar por alto el hecho de que los patrones públicos de dominación de género son una parte esencial del “uno público”.

De acuerdo con esta crítica, si el mundo resulta inteligible sobre la base de este “uno público”, resulta correcto decir que el Dasein no es neutral, sino que está marcado por el género en términos de un orden patriarcal. En otras palabras, si el “uno público” como generador del significado gobierna y regula los posibles modos de dar sentido a las cosas, si ese *Man* privilegia prácticas y discursos masculinos, suprimiendo o minusvalorando aquellos que no son masculinos, resulta apropiado decir que el Dasein está generizado. La concepción neutral del Dasein resulta cuanto menos problemática, porque tiende a igualar los sexos, ignorando las diferencias y los modos femeninos de apertura. Luce Irigaray coincide con la idea heideggeriana de que lenguaje abre el mundo históricamente. Sin embargo, este decir histórico del lenguaje no es asexual, sino que está escrito en clave masculina (cf. Irigaray, 1993: 35). Pero en contra de este tipo de crítica cabe recordar, una vez más, que reducir el origen del significado al contexto de las prácticas discursivas equivale a pasar por alto la tesis de fondo del proyecto heideggeriano, a saber, que la temporalidad es el origen último de todo significado. Y el horizonte de la temporalidad es neutral, porque es constitutivo y ontológicamente anterior al “uno” (cf. Keller y Weberman, 1998: 369ss).

3.2. Género y neutralidad del tiempo

Hay fuertes evidencias para sostener la tesis de que las prácticas discursivas del “uno” sirven de condición de posibilidad del significado, como en el caso de Hubert Dreyfus: “Para Heidegger, la fuente de inteligibilidad del mundo son las prácticas públicas cotidianas, las únicas que posibilitan cualquier comprensión” (Dreyfus, 1991: 161). No obstante, Dreyfus olvida que esta interpretación también es reversible y, sobre todo, que el análisis de las estructuras ontológicas del Dasein (tales como el “uno”, la “caída”, la “angustia”, etcétera) tienen un carácter eminentemente preparatorio hasta que llegamos a la temporalidad como el horizonte originario de toda comprensión del ser (cf. Heidegger, 1986: 18-19 y 351).¹⁰

El Dasein debe comprenderse en última instancia en términos de temporalidad. Como es sabido, Heidegger privilegia el futuro en detrimento del presente. El ser del Dasein se mueve entre el pasado, en su condición de arrojado (*Geworfenheit*), y el futuro como proyección (*Entwurf*). De ahí que el Dasein se defina como proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). Proyectándose hacia el futuro, el Dasein vuelve sobre su pasado, apropiándose las creencias y prácticas en las que está arrojado. Este volver sobre el pasado permite que las cosas resulten significativas para el Dasein. Este doble movimiento de anticipación del futuro y de regreso sobre el pasado determina el horizonte en el que las cosas entran en juego en el presente. El movimiento del presente ya está enraizado en esta extensión hacia adelante y atrás.

Vivir simplemente en el presente, sin mirar hacia atrás y adelante, es decir, sin tomar conciencia del pasado y futuro, es un modo de ser indiferente y, por ende, inauténtico de existencia. La vida inauténtica está atrapada por el ritmo de las obligaciones diarias, cae víctima de los cantos de sirena del consumo, vive pendiente de los rumores y queda fácilmente fascinada por las novedades del mercado. Pero rara vez se pregunta de dónde proceden todas estas cosas y hacia dónde nos conducen. En última instancia, el presente nos domina a través de roles sociales, comodidades materiales y estructuras de opinión pública que generan la apariencia de una vida confortable y segura. Sólo el momento de la angustia permite romper con las certezas de la vida cotidiana y obliga a la resolución. El fenómeno de singularización y soledad que acompaña a la angustia permite que el Dasein que navega erráticamente por los mares del uno tome conciencia de su condición de náufrago y decida tomar las riendas de su existencia.¹¹ El énfasis heideggeriano puesto en el presente como un modo de ser

¹⁰ Para más información sobre este asunto, véase el interesante estudio de Kevin Aho (Aho, 2009: 62ss).

¹¹ A este respecto, Caputo y otros autores han resaltado el hecho de que el concepto de resolución no es neutral, sino que está marcado por la masculinidad. El Dasein auténtico aparece como un soldado listo para la batalla, un héroe presto a combatir las contingencias de la vida humana: “La ontología fundamental del Dasein, que supuestamente ocupa un lugar de neutralidad a priori, previo a la diferencia entre los géneros, está profundamente marcado por rasgos de un sujeto masculino, un macho, una figura viril” (Caputo, 2001: 154).

anclado en el conformismo y preso de las obligaciones cotidianas no sólo pasa por alto las necesidades corporales básicas como el comer, dormir y beber, sino que también pasa por alto las relaciones cara a cara, la relación madre-niño, los impulsos sexuales. Al centrarse exclusivamente en el trato instrumental del mundo del trabajo e ignorar los aspectos del dolor, la alegría y la tristeza del presente, resulta difícil explicar el origen de los deseos, la sexualidad y las emociones.

Paradójicamente la crítica heideggeriana del presente tiene una gran relevancia para las preocupaciones de la teoría feminista. Si, como argumenta Judith Butler, “la teoría feminista busca dislocar la sexualidad de aquellas ideologías reificantes que congelan las relaciones sexuales en estructuras de dominación” (Butler, 1989: 86), quizás las reflexiones heideggerianas sobre la temporalidad tengan algún potencial explicativo. Ya hemos visto que la inmersión en el ritmo cotidiano del mundo desemboca en una vida orientada hacia el presente que de manera creciente determina nuestra comprensión de la realidad. En consecuencia, esta dimensión temporal del presente acaba por anular toda conciencia de nuestro carácter situado y contingente. Atrapados en el presente, como comenta Butler a propósito de Merleau-Ponty, tenemos la tendencia de reproducir las asunciones y los prejuicios de nuestra tradición sociocultural, con lo que quedamos confinados a un horizonte de homogeneidad que no reconoce la estructura abismática del tiempo.¹² Para Heidegger, la temporalidad primordial es abismal, es decir, mantiene abiertas posibilidades de otros horizontes que no están sometidos a la metafísica del presente. Ello explica porque el individuo siempre tiene la posibilidad de emanciparse de su caída inicial en el anonimato de las estructuras públicas que gobiernan el presente.¹³

Desde la perspectiva feminista, los éxtasis temporales de pasado y futuro contienen la posibilidad de pensar fuera de los márgenes del esencialismo. La recuperación de los horizontes del pasado y futuro permite abrir nuevos horizontes socioculturales capaces de superar la binariedad de los géneros. Es cierto que inicialmente cada individuo está sometido de antemano a cierta

¹² Encontramos aquí una de las principales diferencias entre Merleau-Ponty y Heidegger. El hecho de que la fenomenología de Merleau-Ponty esté centrada en la conexión perceptiva que existe ahora entre cuerpo y mundo, hace que su proyecto privilegie la dimensión temporal del presente. Éste privilegia la temporalidad del presente, porque se centra exclusivamente en la naturaleza de la percepción como punto de partida de cualquier tipo de comportamiento. Todas las restantes dimensiones temporales se consideran como algo derivado de la espontaneidad del presente. Heidegger, en cambio argumenta que nuestro comportamiento en el presente sólo es posible por una estructura temporal más primordial que no puede comprenderse en términos de percepción. Toda percepción ya está configurada por pasado y futuro, es decir, por la dimensión temporal de la disposición afectiva y la proyección.

¹³ Cabe recordar que el proyecto heideggeriano no consiste en identificar todos los modos posibles en que los seres humanos están involucrados con las cosas y los otros en la vida cotidiana. Esto requeriría investigaciones provisionales interminables de la vida. Antes bien, la analítica existencial busca las condiciones generales que permiten que los entes se manifiesten, es decir, se hagan presentes en su ser.

corporalidad y sexualidad fácticas en su concreta situación de arrojado y en su convivencia con los otros antes de haber decidido por sí mismo qué cuerpo y qué sexo quiere ser: “La corporalidad en cada caso fáctica y la sexualidad sólo explica en qué medida el ser-con de un Dasein fáctico es empujado justamente en esta dirección fáctica, quedándole cerradas o enmascaradas otras posibilidades” (Heidegger, 1990: 175). Sin embargo, la temporalidad permite trascender todas las concreciones particulares de la vida, tanto las auténticas como las inauténticas, incluyendo aquellas marcadas por el sexo, el género, la etnicidad, la religión y la clase. Podemos decir, pues, que la temporalidad es la fuente primordial de toda inteligibilidad y horizonte de toda posibilidad: “La posibilidad interna de la trascendencia [y, por ende, de la apertura hacia mundo] es el tiempo entendido como temporalidad originaria” (Heidegger, 1990: 252).

En este sentido, el horizonte de la temporalidad es neutro con respecto al sexo, precisamente porque es anterior y posibilita una comprensión de la diferencia sexual. Por ello Heidegger habla de una neutralidad metafísica por la que el Dasein no está previamente determinado, sino que encierra la posibilidad de toda determinación (cf. Heidegger, 1990: 172). Heidegger reconoce que a nivel óntico y fenomenológico somos criaturas con sexo, que todo individuo vive en un cuerpo, pero ya hemos advertido que sus investigaciones quieren ir más allá del cuerpo y de las jerarquías basadas en diferencias sexuales para establecer las condiciones formales de significado y remontarse al ámbito de la posibilidad ontológica de la elección y la libertad. Parafraseando la célebre frase de Simone de Beauvoir, el Dasein no nace hombre o mujer, sino que se hace hombre o mujer en sus actos, decisiones y deliberaciones.

La defensa heideggeriana de la neutralidad sexual del Dasein debe situarse en el marco de su metodología, la cual intenta pensar el ser humano como existiendo en un mundo holísticamente estructurado. Este método de análisis holístico permite ir más allá del clásico problema cuerpo-mente, donde la percepción y la cognición dejan de ser las principales fuentes de conocimiento. El Dasein trasciende las cosas en sus particularidades empíricas en cuanto tiene una comprensión previa de los entes inherente al espacio de sentido propio de su estar-en-el-mundo. El Dasein es el lugar de apertura y a la vez un ente abierto a un horizonte de sentido dado. Esto implica que, a pesar de estar encarnado en cuerpos sexuados como un rasgo particular de su existencia mundana, la sexualidad del Dasein puede adoptar múltiples significados en el mundo por su capacidad de trascender la diferencia de género. En la medida en que es el lugar de apertura, el Dasein es neutro. La insistencia heideggeriana en la neutralidad del Dasein implica que el género no define la totalidad de lo que uno es y sugiere que una relación auténtica con el propio cuerpo encarnado incluye un momento de trascendencia que se contrapone a la caída en los modos convencionales de comprender el cuerpo y el sexo. Por esta razón, este momento permite distanciarse críticamente de los convencionalismos de género y meditar sobre nuevas formas de existencia y convivencia.

Aquí se puede establecer una interesante y fructífera conexión con las nociones de “performatividad” y “quiasmo” desarrolladas por Butler. Por

performatividad, la autora entiende «una acción renovable sin origen o final claro, [que] sugiere que el acto de habla no está limitado ni por el hablante específico ni por el contexto originario. Esta habla no sólo es definida por un contexto social sino que también está marcada por su potencialidad y capacidad para romper con ese contexto» (Butler, 1997: 40). Con esta concepción de la performatividad se pretende evitar caer en posturas excesivamente constructivistas y holistas que reduzcan el cuerpo a un simple reflejo discursivo, a un mero efecto de superficie lingüística. El acto de habla no puede aprehender en su totalidad la materialidad del cuerpo. La relación entre habla y cuerpo es la de un quiasmo: el cuerpo y el habla se entrecruzan constantemente, pero no siempre coinciden. La posibilidad de esta no coincidencia, de este exceso, de este terreno de inestabilidad es lo que permite poner en marcha una estrategia de resignificación. La internalización de los roles sociales, por tanto, requiere de tiempo. Butler opina que el significado que se otorga al cuerpo se puede tanto producir como desestabilizar en el curso de su repetición. Así, en cada acto de repetición, de iterabilidad, existe la posibilidad de escapar, incumplir o negar la norma, es decir, cuestionar la validez de la misma por mucho que se haya repetido en otras ocasiones (cf. Butler, 1993: 2-9). Existe, en definitiva, un espacio de indeterminación que permite incorporar prácticas correctivas. La existencia de ese espacio de indeterminación permite reproblematicar la fuerza hegemónica de los ideales regulativos (cf. Butler, 1997: 135-148 y 154-159). El cuerpo, sin negar que está parcialmente codificado por las reglas institucionales de toda sociedad, también está en condiciones de provocar en el individuo ciertas disposiciones, de formar parcelas de su carácter que escapan al estricto control de las categorías socioculturales, de problematicar los valores imperantes de la sociedad. Y ese proceso de resignificación sólo resulta posible en el horizonte de la temporalidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aho, Kevin (2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany, State University Press of New York.
- Askay, Richard (1999), "Heidegger, the Body, and the French Philosophy", *Continental Philosophy Review*, 32: 29-35.
- Bartky, Sandra (1970), "Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger", *Philosophy and Phenomenological Research*, 30: 368-381.
- (1990), "Shame and Gender", *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression.*, Nueva York, Routledge: 6.
- Bordieu, Pierre (1997), *Outline of a Theory of Practice*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Butler, Judith (1989), "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Present", *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Jeffner Allen y Iris Marion Young (eds.), Bloomington, Indiana University Press.

- (1993), *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Caputo, John (2001), "The Absence of Monica: Heidegger, Derrida, and Augustine's *Confessions*", *Feminist Interpretations of Heidegger*, Nancy Holland y Patricia Huntington (eds.), Pennsylvania, Pennsylvania State University Press: 149-164.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia* (1967), Barcelona, Anthropos.
- (1990), "Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)", *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Jacques Derrida, París, Flammarion: 145-172.
- Dreyfus, Hubert (1991), *Being in the World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Escribano, Xavier (2004), *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Barcelona, Prohom.
- Heidegger, Martin (²1978), "Brief über den 'Humanismus'" (1946), *Wegmarken*, Martin Heidegger, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann: 301-306. [Hay trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, "Carta sobre el 'humanismo'", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000: 251-297.]
- (¹⁶1986), *Sein und Zeit* (1927), Tubinga, Max Niemeyer. [Hay trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.]
- (⁵1989), *Nietzsche I* (1961), Pfullingen, Neske. [Hay trad. cast. de Juan Luis Vermal, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000.]
- (²1990), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann. [Hay trad. cast. de Juan José García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.]
- (²1994), *Zollikoner Seminare* (1959-1969), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann. [Hay trad. cast. de Ángel Xolocotzi, *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.]
- (²2001), *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann. [Hay trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999.]
- Holland, Nancy y Huntington, Patricia (eds.) (2001), *Feminist Interpretations of Heidegger*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Huntington, Patricia (2001), "History of the Feminist Reception of Heidegger and a Guide to Heidegger's Thought", *Feminist Interpretations of Heidegger*, Nancy Holland y Patricia Huntington (eds.), Pennsylvania, Pennsylvania State University Press: 1-42.
- Irigaray, Luce (1983), *L'Oubli de l'aire chez Heidegger*, París, Minuit.
- (1984), *Ethique de la difference sexuelle*, París, Minuit.

- (1993), *Je, Tu, Nous. Towards a Culture of Difference*, Nueva York, Routledge.
- Keller, Pierre y Weberman, David (1998), “Heidegger and the Sources of Intelligibility”, *Continental Philosophy Review*, 31: 369-386.
- Marion Young, Iris (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998), *Phénoménologie de la perception* (1945), París, Gallimard. [Hay trad. cast. de Jean Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.]
- Moi, Toril (2005), *Sex, Gender, and the Body: The Student Edition of What is a Woman?*, Nueva York, Oxford University Press.
- Rubin, Gayle (1984), “The Traffic in Women. Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, S. Carole, Boston, Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1980), *L’Être et le Néant* (1943), París, Gallimard. [Hay trad. cast. de Juan Valmar y Manuel Laman, *El ser y la nada, Obras completas* (Tomo II), Jean-Paul Sartre, Madrid, Aguilar, 1982.]
- Wahlels, Alphonse de (1963), “The Philosophy of the Ambiguous”, *The Structure of Behavior*, Maurice Merleau-Ponty, Boston (MA), Beacon Press.