

**“Un-zuhause-sein” y exilio.  
La experiencia de la soledad y singularidad del *Dasein*  
en su relación con el ser-con-otros y el mundo**

**“Un-zuhause-sein” and Exile.  
The Experience of *Dasein*'s Loneliness and Singularity  
in relation to Being with Others and World**

IRENE BREUER  
(Bergische Universität Wuppertal)

**Resumen:** Esta contribución elabora la concepción del “*Un-zuhause-sein*” en Heidegger en su relación con la experiencia del exilio, como es descrita por Mario Benedetti. En la experiencia del exilio, cuando se quiebra la familiaridad tranquilizadora con el mundo, se accede al «*fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existencial*» de la absoluta negación del estar en casa. Mientras la angustia despertada por la soledad fáctica conduce a una ruptura con el mundo cotidiano, el extrañamiento nos desnuda y nos revela al mundo en su inhospitalidad originaria. Es la angustia la que tanto abre a este modo de ser originario y propio del “ser ahí”, la que hace patente su ser-en-el-mundo, la que lo singulariza y lo aísla de los demás seres. El exilio, como experiencia paradigmática de la inhospitalidad, demuestra que la experiencia del *Un-zuhause-sein* es un rasgo ontológico-existencial del *Dasein*.

**Palabras clave:** angustia, Benedetti, Heidegger, Mitsein, singularización

**Abstract:** This paper elicits the conception of “*Un-zuhause-sein*” in Heidegger and sets it in relation to the experience of exile, as described by Mario Benedetti. The experience of exile that entails breaking the bonds with the reassuring familiarity of the world, allows the access to the «*the most original phenomenon from the ontological existential point of view*» of the absolute negation of being at home. While the anxiety awakened by the facticity of loneliness leads to a rupture with the familiar world, the estrangement singularizes us and reveals the world in its original inhospitality. It is anxiety that opens this original and proper mode of being of the “being-there”, evidences its being-in-the-world, singularizes and isolates it from other beings. The exile, as the paradigmatic experience of inhospitality, shows that the experience of *Un-zuhause-sein* is an ontological-existential feature of *Dasein*.

**Key-words:** anxiety, Benedetti, exile, Heidegger, Mitsein, singularization

## 1. Introducción

La relación que guardan los seres humanos con el mundo está definida por un sentimiento de pertenencia y dependencia: «El *Dasein*, en tanto y en cuanto es, se ha su-peditado a un mundo que le sale al encuentro, a su ser le pertenece esencialmente esta dependencia» (GA 2, p. 177; trad. mod.). El mundo es un «entramado de relaciones y de remisiones», como señala Peter Trawny (1997, p. 36). «Las determinaciones del ser del *Dasein*» deben comprenderse «*a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del *Dasein* que llamamos el “ser en el mundo”» (GA 2, p. 71; ST, p. 65). Cada

afirmación sobre el *Dasein* es asimismo una afirmación del “ser en el mundo”, pues éste es «un fenómeno unitario» que debe verse en su «integridad» (*ibid.*). “Ser en el mundo” significa estar en el mundo en tanto «estar en todas partes en casa: estar en todo momento y en cada caso en la totalidad. A este “en la totalidad [*im Ganzen*]” y su totalidad [*Gänze*] llamamos mundo [*Welt*]» (GA 29/30, p. 8). Como aclara Heidegger, es preciso distinguir entre «el mundo como el “en qué” del “ser en” y el “mundo” como ente intramundano», es decir, el «fenómeno del mundo» del «mundo exterior» (GA 2, p. 202s., ST, p. 223). Sólo sobre la base de un mundo ya abierto «con el ser del “ser ahí”», pueden ser descubiertos «los entes intramundanos en el sentido de lo “real”» (*ibid.*). Por lo tanto, el término “mundo” mienta una duplicidad: Una totalidad en tanto suelo posibilitante de la experiencia del ser humano y un mundo cotidiano.

Es justamente en la experiencia del exilio, cuando se quiebra la familiaridad tranquilizadora con el mundo real, lo que permite acceder al «*fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existencial*» de la negación del estar en casa – «*Un-zuhause-sein*» o de la «inhospitalidad – *Unheimlichkeit*» (GA 2, p. 251s.; ST, p. 209s.), que se revela como experiencia fundamental del fenómeno del mundo. El exilio nos revela la diferencia entre ambos mundos, y nos enfrenta a la inhospitalidad esencial del fenómeno del mundo. En la angustia se expresa este modo de ser originario y propio del *Dasein*, la absoluta negación del estar-en-casa, la que hace patente su ser-en-el-mundo, la que lo singulariza y lo aísla de los demás seres: «La pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero en ella hay al par la posibilidad de hacerlo refiriéndola en la forma más rigurosamente singular al “ser ahí” de cada caso» (GA 2, p. 52; ST, p. 49s.).

El aislamiento o soledad es la experiencia donde el hombre se enfrenta al propio «poder superior [*Übermacht*]» (GA 2, p. 508; ST p. 415, trad.mod.), a lo que en él hay de «excesivo [*überschüssig*]» (GA 26, p. 248) y que no es sino su propia muerte. Ella adviene a la «libertad finita» (GA 2, p. 508; ST, p. 415) del *Dasein* y es al mismo tiempo prueba de su «impotencia [*Ohnmacht*]» (*ibid.*) frente a su «destino individual [*Schicksal*]» (GA 2, p. 508; ST p. 414). El *Dasein* está solo en un sentido radical no sólo frente a la muerte, sino, como veremos, en tanto está exiliado en un mundo y rodeado de otros que están más allá de su comprensión y que son mudos testigos de su extrañamiento. Es más, el exilio nos recuerda que vivir es haber nacido en una situación que no elegimos, «en un cantón del universo en el que sentimos que hemos sido arrojados, engañados, y en el cual estamos perdidos», en palabras de Paul Ricœur (1986, p. 297). La concepción de esta singularización o aislamiento radicales – “*Vereinzelung*” o “*Vereinsammlung*” – en su relación con el ser-con-otros – “*Mitsein* o *Mitdasein*” – y el mundo sufre una transformación a lo largo del derrotero heideggeriano, cuyos principales virajes son contrastados en este aporte con la narración de Mario Benedetti de la experiencia del exilio, en tanto paradigma de la experiencia del “*Un-zuhause-sein*”. El exilio, con la consiguiente pérdida de hogar y familiaridad, nos muestra que sólo a partir de la apertura a otros puede recrearse la vida con otros y que no obstante ello, nuestro modo de ser en el mundo está marcado por la inhospitalidad o *Unheimlichkeit*: La pérdida del hogar es irreparable, y la angustia frente a esta nada, a esta indeterminación del mundo, no hace sino evidenciar la soledad y la singularización ontológicas del ser en medio de los otros. La experiencia del exilio nos hace patente nuestro extrañamiento originario: El “*Un-zuhause-sein*” es un modo originario de la existencia, es, por lo tanto, un existencial en el sentido heideggeriano del término. La angustia es paradójicamente tanto causa como consecuencia del extrañamiento: Mientras la angustia despertada por la soledad fáctica conduce a una ruptura con el mundo cotidiano,

el extrañamiento provoca angustia, nos desnuda y nos revela al mundo en su inhospitalidad originaria. Se trata de un proceso de esclarecimiento doble: Por un lado, la perspectiva de Heidegger nos proporciona una descripción fenomenológico-hermenéutica de las vivencias implicadas, lo que nos permite comprender y acceder a la dimensión ontológico-existencial del *Un-zuhause-sein*; por el otro, la experiencia de Benedetti, en tanto poesía, nos permite ampliar y acceder a la dimensión afectiva del mismo: ambas perspectivas se enriquecen mutuamente. El conferir un sentido generalizable a esta experiencia es función de la filosofía, el abrirle nuevos caminos y horizontes, es función del arte, en este caso, de la narración poética.

## 2. El exilio como experiencia límite del *Un-zuhause-sein*

El campo semántico del término exilio abarca no sólo la ruptura forzada de los lazos que unen a un lugar llamado hogar, sino un modo de habitar nómada caracterizado por el descentramiento del ser, el cosmopolitismo, la globalización de las comunicaciones y de las relaciones interpersonales, el desplazamiento continuo (cf. Breuer, 2021a) – en resumen, caracteriza una indiferencia hacia el lugar de origen, hacia las propias raíces (cf. Evelein 2009, p. 13s.). En su origen, en cambio, el término denota destierro, desarraigo, huida o separación forzada del país de origen, expulsión de un lugar llamado hogar, sin el cual la vida carece de sentido. La tradición recurre al caso de Sócrates, para quien el exilio significa una «amputación, una mutilación del ser» (Gass 1977, p. 218) pues la vida en la *polis* pertenece a su propia esencia. Mientras que en su primera acepción puede implicar tanto la posibilidad de una experiencia intercultural enriquecedora como la muerte de la vida comunitaria en tanto proyecto común, en la segunda conlleva la pérdida dolorosa de raíces y el estigma de una persecución, generalmente política. El exilio forzado es la experiencia existencial límite de la inhospitalidad, que conlleva la alienación del ser, no sólo en un mundo extraño, sino en el mundo de origen propio. Como lo describe Edward Said (2001, p. 173),

El exilio [...] es la cesura incurable que ha sido forzada entre un ser humano y su lugar nativo, entre el sí mismo y su hogar verdadero: su tristeza esencial no puede ser jamás superada. Y mientras que es verdad que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos y aun triunfantes en la vida del exiliado, éstos no son más que esfuerzos que pretenden dominar la tristeza paralizante de la alienación. Los logros del exilio están permanentemente socavados por la pérdida de algo que ha sido dejado atrás para siempre.

El exilio está no sólo marcado por la ausencia de un hogar, sino por el deseo: Sólo los exiliados sienten que tienen un hogar verdadero, concretizado por la imposibilidad de retorno. Para ellos, el retorno al hogar implica el retorno al *topos idios*, o sea, al lugar propio dentro del mundo, al sentido y a la comprensión. Un sentido que, por el transcurrir del tiempo, ha sido transformado y permanece elusivo. Como lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 16):

En tantas tierras he sido extranjero / me consta que no debo serlo aquí / alguien podría traducir mis desahucios / mis consternaciones mis destierros en cruz // intuyo que dentro del país que desconozco / está el otro que siempre conocí / más de una vez he creído advertirlo / en ciertos guiños infinitesimales / en la solera de una vanagloria / en el reproche de un cansancio / en el garabato de un niño que no sabe / quién es quién ni qué es qué / pero no importa // hay un país que guardó sus letargos / sus aleluyas y sus medias tintas / lo guardó

todo bajo siete caudelas / y se resiste a revelarlo // hay un país que respira / en silencio o en vano / pero al menos respira / atrincherado en su altivez de ser / o en sus recelos de no ser / replegado en su memoria indefensa / sabiendo que de poco le sirve recordar / y sin embargo recordando / consciente o inconsciente / de que ahí están las claves / cercado por el olvido y los agujeros / al menos tiene un espacio en recompensa / [...] / algún día aquí lejos / se llamara aquí cerca / y entonces el país / este país secreto / será un secreto a voces.

Esto va de la mano con la observación de Andre Aciman (1999, p. 10): «Aquello que hace al exilio algo pernicioso no es realmente el estado de estar lejos – no es un estar simplemente ausente, sino no ser capaz jamás de redimir esta ausencia». Es por ello que la negación del “estar-en-casa” es doble, como lo indica el prefijo alemán “un-”: No sólo el simple “no” que es expresado por el “*nicht*”, sino la negación en sentido fuerte: este “un-” tiene la misma función que la partícula “alpha-privativum – *â*”: se trata aquí de la ausencia, la carencia, la imposibilidad de reversión, en una palabra: la imposibilidad de aquello a lo que califica. Por ende, se trata aquí de la permanencia de la condición de exilio, que no puede sino producir una fisura en el ser, como expresa Benedetti en *Primavera con una esquina rota* (1982, p. 215): «El exilio es una grieta que diariamente se ahonda»; una grieta o fisura cuya profundidad alude a la creciente nostalgia y cuyos bordes prometen la posibilidad de una apertura entre los seres, mitigando así la alienación y fisura del propio ser.

El caso del Cono Sur de América Latina durante la década de los setenta es emblemático para ejemplificar el drama del exilio. Esta experiencia se halla fielmente reflejada en la obra del escritor Mario Benedetti, quien nació en Uruguay en 1920 y falleció allí en 2009. Sus descripciones sutiles y precisas de los conflictos emocionales despertados por el exilio y de los finos matices de sus caracteres provienen de su propia experiencia en el exilio, donde pasó doce años de su vida a raíz del golpe militar en Uruguay en 1973. Benedetti denunció los trágicos eventos que se sucedían en América Latina, luchó por la igualdad y los derechos humanos toda su vida, y aun cuando sus libros fueran en ese entonces prohibidos y aun quemados en su patria, fue finalmente reconocido como una de las figuras literarias más importantes de América Latina. En ellos, la ciudad es un tema privilegiado: Ella aparece en tanto receptora de exiliados provenientes de Europa, en tanto escenario de violencia y represión y en tanto ciudad evocada de la niñez, haciendo alusión a la añoranza de la patria y a su posible recuperación, es decir, al desexilio (cf. Rengifo Correa 2009). Es por ello que los escritos de Benedetti son capaces de reflejar paradigmáticamente la experiencia del “*Un-zuhause-sein*”, que aquí se toma como hilo conductor de la relación entre el aislamiento e individuación del ser ahí, el ser con otros y el mundo en los escritos heideggerianos.

### 3. Vida y mundo, la individuación real del *Dasein* (1919-1926)

En los cursos del primer período de Friburgo (1919-1923), el pensamiento de Heidegger se orienta a una filosofía de la vida, que no es una vida autosuficiente, sino una vida que es «el territorio originario [*das Urgebiet*], la “vida en y por sí misma”» (GA 58, p. 203) que no es sino el mundo: «Y esta vida es solamente *en tanto vida*, en tanto vive en un mundo» (GA 58, p. 34). Esta vida participa simultánea e indistintamente en tres mundos: Mundo circundante, *Umwelt*, mundo del ser-con-otros, *Mitwelt* y mundo del ser-sí mismo – *Selbstwelt*, y el acceso a este territorio original se opera por un «centramiento [*Zugespitztheit*]» en el mundo propio o del sí mismo (cf. Greisch 1996). Subyace a estas reflexiones el convencimiento,

que la vida fáctica y su mundo puede centrarse de alguna manera en la vida del sí mismo, aun cuando esta vida del sí mismo se de cómo una jurisdicción inestable. Se comprueba que la vida fáctica en su particular acentuación en la vida del sí mismo puede ser vivida, experimentada y consecuentemente comprendida en tanto historia (GA 58, p. 59).

Heidegger agrega que sólo a partir de la propia vida se da una *Um-* y una *Mitwelt* (GA 58, p. 60). Este centramiento no es un simple volver sobre sí mismo, sino una cierta manera de vivir el mundo, un «contenido en tanto cómo [*Wiegehalt*]» (GA 58, p. 85). Se trata de un modo del *Dasein*, «una manera fáctica del transcurrir fáctico de la experiencia, una rítmica funcional», según la cual se trata de alcanzar «la más alta vivacidad y centralidad» (*ibid.*). Esto no implica el aislamiento, sino por el contrario, el entrar en la esfera de los *Bezüge* o relaciones que significa simultáneamente un *Vollzug*, un cumplimiento hasta alcanzar la «plena espontaneidad del sí mismo [*vollen Spontaneität des Selbst*]» (GA 58, p. 260), aquella «espontaneidad del sí mismo viviente [*Spontaneität des lebendigen Selbst*]», que es sinónimo de «existencia – [*Existenz*]» y que desemboca en una «formación creativa del mundo de la vida – [*schöpferischen Gestaltung der Lebenswelt*]» (GA 58, p. 261).

Es por ello que, en el curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger critica la ideación husserliana (cf. Breuer 2020), remarcando que la reducción tanto eidética como trascendental no debe descuidar la *Vereinzelung* o individuación real del *Dasein*, es decir, no debe abstraer de su existencia (GA 20, p. 152). El *Dasein* no tiene otra esencia que la de ser, su individuación es radical, y no es concebible más que en primera persona, él es «el que es siendo, que soy yo mismo en cada caso [*das Seiende, das ich je selbst bin*]». Esta determinación, «el ser sí-mismo [*es selbst zu sein*]» es su «carácter fundamental propio [*eigentümlichen Fundamentalcharakter*]», una manera de ser (GA 20, p. 205): «La manera de ser – ser ella – es esencialmente en cada caso la mía» (GA 20, p. 206). Para Heidegger, lo que radicalmente me individualiza y aísla es la muerte (GA 20, p. 433), ya que es solamente frente a la muerte que el ser “es” en el sentido propio: «sum moribundus» (GA 20, p. 437s.). La experiencia del exilio nos permite reconocer que no es sólo frente a la muerte que el ser es un sí mismo individualizado y único, sino sobre todo en la desesperación y el sufrimiento. Heidegger agrega: «Existe la posibilidad, justamente en el momento del salir-del-mundo, cuando el mundo no tiene nada que decirnos y cuando todo otro no tiene nada más que decir, que se comprueba que se está en el mundo y el mundo por excelencia se muestra a sí mismo» (GA 20, p. 403). En la angustia es donde se experimenta la inhospitalidad del mundo, tanto del propio, como del ajeno:

En medio del mundo circundante más familiar – frecuentemente no es necesario el fenómeno acompañante de la oscuridad o del estar solo – puede uno ser invadido por la angustia. Decimos entonces: todo se torna extraño, inquietante [*es wird einem unheimlich*]. Ya no nos sentimos en-casa en el mundo circundante familiar, no como si a un entorno determinado de nuestro mundo anteriormente conocido y familiar perdiera su orientación, no como si uno no estuviera en casa en el entorno en el cual uno se encuentra en ese momento, sino por el contrario, en otro, sino que, en la angustia, el ser-en-el-mundo se torna en un “no-estar-en-casa” [*Nicht-zu-Hause*] por excelencia (GA 20, p. 400).

Heidegger destaca en *Introducción a la metafísica* que «lo inhospitable [*Unheimliche*]» es aquello que «nos arranca de lo “familiar” [*Heimlichen*], es decir, de lo doméstico, habitual, corriente, inofensivo. Lo inhospitable no nos permite estar en nuestra casa [*einheimisch*]» (Heidegger 1953, p. 115s, 1972, p. 187, trad. mod.). Fabio Ciaramelli (1994, p. 14s.) ha indagado en la relación entre las nociones de “*heimisch*”

o familiar y de “heimlich”. Éste último es un término ambiguo, pues connota tanto aquello que pertenece a un hogar (*Heim*), lo familiar y conocido, como aquello que está escondido, oculto o secreto (proviene de “*Geheimnis*” o secreto). Debido a que lo *Heimische/Heimliche* (lo familiar) tiene un carácter de oculto, es que puede tornarse *unheimlich* o inhospitable. La inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) no es un modo derivado de lo familiar, sino todo lo contrario: no sólo se encuentra latente en lo familiar, sino que es el modo originario de ser-en-el-mundo. Esto se debe a que el lugar de origen (*Heimat*) en tanto «cercanía [*Nähe*] al origen [*Ursprung*]» (GA 4, p. 24) no nos es accesible inmediatamente, pues permanece oculto, revelándose solamente en la experiencia del extrañamiento, es decir, a partir del alejamiento o Lejanía: Uno debe ser expulsado de «una estancia despreocupada en la realidad familiar» del mundo real (GA 4, p. 113), para descubrir lo «inhabitual [*Ungewöhnliche*]» (GA 4, p. 102), es decir, la cercanía al origen y, por ende, el mundo fenoménico. En este sentido, Ciaramelli (1994, p. 16) acertadamente señala que «la cercanía originaria implica en sí misma la dimensión ontológica de la *Unheimlichkeit*, aun cuando esta última está a menudo oculta. La *Unheimlichkeit* es originaria».

Pero el extrañamiento del mundo familiar no es sino un primer paso producto de la distancia hacia el lugar de origen: A mi entender, el segundo extrañamiento tiene lugar en el retorno (*Heimkunft*): La cercanía física así obtenida «aproxima aquello que está cerca, pero lo mantiene a distancia» (GA 4, p. 24). Esto implica que sólo en el retorno se nos revela la *Unheimlichkeit* por excelencia del mundo en tanto fenómeno originario, que consiste en un imposible retorno a la familiaridad despreocupada y cotidiana del mundo real. El extrañamiento producto de la distancia ya no es un estado pasajero, sino que, retomando lo expresado más arriba, el no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*) se torna permanente imposibilidad de estar en casa (*Un-zuhause-sein*). Como expresará Heidegger en *La carta sobre el humanismo*, en la *Unheimlichkeit* el ser humano «vaga sin rumbo» (GA 9, p. 339). El exiliado reconoce con desesperación que ya no pertenece a ningún mundo; no sólo sufre por el no-estar-en-casa, sino por la imposibilidad de aún volviendo a ella, dejar de ser un exiliado, aún en el mundo propio: se es exiliado aún en el propio mundo, es decir, el exiliado ha perdido para siempre su hogar. El exilio, el no-estar-en-casa, el extrañamiento, en una palabra, ya no es una experiencia pasajera, sino que forma parte de su ser sí-mismo, como describe Benedetti en *Pero vengo* (1993a, p. 33):

Más de una vez me siento expulsado / y con ganas / de volver al exilio que me expulse / y entonces me parece / que ya no pertenezco a ningún sitio / a nadie / ¿será un indicio de que nunca más / podré no ser un exiliado? /.../ y vengo sin embargo /.../ en verdad / a qué vengo / no lo sé con certeza / pero vengo.

El mundo en tanto fenómeno, es decir, «en su mundaneidad [*in ihrer Weltlichkeit selbst*]» no se da como una cosa del mundo, sino que nos amenaza en tanto «nada en el sentido de “nada mundano determinado” [*nichts bestimmt Weltliches*]»: En la experiencia de extrañamiento, el mundo se nos presenta como falto de determinaciones. En cuanto aquello que nos angustia, es esta nada indeterminada, ella no puede sino aumentar la «cercanía [*Nähe*], es decir la posibilidad del poder ser y del no poder hacer nada en contra de ello. Esta absoluta indefensión/impotencia frente a lo amenazante, que es una nada indeterminada, no ofrece ningún medio para ser superada y la orientación se dirige al vacío» (GA 20, p. 401). Esta indeterminación [*Unbestimmtheit*]—mundana, frente a la cual «la angustia se angustia [*die Angst sich ängstet*]», es este «en dónde [*Worin*] del ser-en-el-mundo mismo», es decir, en su descubrimiento primario

del «des-estar-en-casa [“Un-zuhause”]» (GA 20, p. 402). Como observa Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (en GA 9) el «aquello de qué y por qué nos angustiamos, no es una mera indeterminación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado» que se evidencia en la expresión «uno está desazonado [*ist einem unheimlich*]» (GA 9, p. 111, 1947, p. 46s.). En la desazón, todo se sumerge en la «indiferenciación», el ente se nos escapa, «no queda asidero alguno» y quedamos «suspensos en angustia» (*ibid.*, p. 47): «Sólo resta el puro existir [*das reine Dasein*] en la conmoción de ese estar suspenso» (*ibid.*). La angustia es reveladora de nuestra «impotencia frente al ente en total» (*ibid.*, p. 48). Ella, como observa Michel Haar (1996, p. 76), «suspende el curso de la temporalidad [...] y produce en el *Dasein* una completa y radical despresentificación con respecto al hoy y más radicalmente aun con respecto a las estructuras de reenvío [...] que constituyen el mundo.»

Esto no quiere decir, como afirma Joseph P. Fell, que la angustia aniquile el mundo en tanto contexto (1992, p. 69). Por el contrario, esta indiferenciación de las cosas y del mundo, no es «un mero desaparecer», sino un «alejarse que es un volverse hacia nosotros» (GA 9, p. 112, 1947, p. 47). La angustia nos desnuda ante el mundo y el mundo se desnuda ante nosotros, no sólo nos revela «el ente en total [...] en su plena, hasta ahora oculta extrañeza», sino «la originaria “patencia” del ente como tal ente: lleva al *Da-sein* por vez primera, ante el ente en cuanto tal» (GA 9, p. 114, 1947, p. 49). La angustia, como acertadamente observa Fell, «es el comienzo y la base de toda experiencia óptica y comprensión ontológica específicamente humanas» (1992, p. 69). Pero esta primera experiencia no nos abre al sentido y a la significación, sino por el contrario, el «ente en total [*Seienden im Ganzen*] se presenta en la *Unheimlichkeit*» (GA 9, p. 113, 1947, p. 48), frente a la cual somos impotentes. En la angustia, se nos hace patente el «ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza [*Befremdlichkeit*]» (GA 9, p. 114, 1947 p. 49); los entes, en su deslizarse “marcha atrás”, se dirigen a nosotros y se nos muestran en tanto tales, desnudos, exentos de su familiaridad cotidiana. Precisamente en este instante de disolución, se revela el mundo en su inhospitalidad originaria. En este instante, arribamos al «último fundamento del ser [*das letzte Fundament des Seins*]» (GA 20, p. 404): En la angustia el *Dasein* está «plenamente retrotraído a su nuda inhospitalidad y traído a ser poseído por ésta. Pero este “estado de poseído” no se limita a desposeer retroactivamente al “ser ahí” de las posibilidades del “mundo”, sino que le da al par la posibilidad de un “poder ser” propio» (GA 2, p. 455, ST, p. 372). La angustia pone al *Dasein* «en el estado de ánimo [*Stimmung*] de una posible resolución», es decir, «le da al par la posibilidad de un “poder ser” propio» (*ibid.*). Sólo gracias a este extrañamiento primario «puede el *Dasein* del ser humano dirigirse [*zugehen*] al ente y atenderlo [*eingehen*]» (GA 9, p. 114, 1947, p. 49, trad. mod.), revelándose así el ente en su facticidad: «La angustia no es otra cosa que el modo de encontrarse [*Befindlichkeit*] en la inhospitalidad» (GA 20, p. 402). Este hecho desnudo es el modo de ser constitutivo del encontrarse, el fundamento del ser es un «fundamento existencial», un «abismo [*Abgrund*]. Esta es la positividad existencial de la nada de la angustia» (*ibid.*): La angustia desnuda al *Dasein* y al mundo, los aísla uno del otro, aniquilando la familiaridad cotidiana, es decir, los lazos existenciales que los unen. La inhospitalidad, la imposibilidad de estar en casa en el mundo, es la experiencia que abre al *Dasein* al origen de la comprensión y del sentido, como se aclara más adelante (cf. GA 2, p. 165; ST., p. 140).

Es más, esta «falta de hogar/patria [*Heimatlosigkeit*]» determina al hombre en su esencia, como observa Trawny (1997, p. 277). «La *Heimatlosigkeit* se torna un destino del mundo [*Weltschicksal*]» (GA 9, p. 339). Ella es el mundo que históricamente se ha transformado en tierra de nadie, y lo distintivo de este evento de la historia del ser es el

extrañamiento en grado supremo (Trawny 1997, p. 277). En este contexto, Haar (1996, p. 79) plantea una pregunta clave. ¿Quién experimenta la angustia “delante del mundo como tal”? La respuesta radica en el reconocimiento de que aquel que ha sido privado de hogar, aquel que experimenta “en carne propia” el exilio puede dar cuenta cabal de ella. En palabras de Benedetti (1987, p. 531) en *No era rocío*, el exilio permite al hombre darse cuenta de que se encuentra «rodeado por barreras de extranjería»:

Sí, por varias y matizadas razones, el exilio había sido un descubrimiento. En primer término, le había servido para detectar en sí mismo zonas hasta entonces inexploradas. Verse y juzgarse aislado, sin su contexto natural, rodeado por barreras de extranjería, borrón sin cuenta nueva, entregado a una suerte, que todavía no era buena ni mala, como a un temporal omitido en el parte meteorológico. Todo le había servido para advertir qué pesado puede ser el azar, qué inclemente.

Benedetti reconoce, sin embargo, que el exilio, el no-estar-en casa, no sólo tenía consecuencias negativas, sino también positivas, pues «había sido un descubrimiento». El estar *heimatlos* y la consiguiente angustia le habían permitido descubrir en su ser características esenciales que en la vida cotidiana permanecen normalmente ocultas. Como bien señala Michel Henry (1963, p. 737), «las diferentes tonalidades afectivas son los modos según los cuales se lleva a cabo [...] la revelación propia de la afectividad misma, a saber: el descubrimiento del mundo como tal». Sin embargo, agrega Henry, «la esencia de la revelación propia de la afectividad está completamente ausente en Heidegger [...] puesto que la afectividad abre a la manera de la trascendencia» (*ibid.*). Para Henry, este planteo conlleva una «ambigüedad “*foncière*”» fundamental de la «“*Erschlossenheit*”»: «la revelación de la existencia a ella misma es ontológicamente homogénea a la revelación del mundo, y el poder de la afectividad, como aquel poder de revelación [...], es el poder de la trascendencia misma» (*ibid.* 743). Si bien esta crítica es acertada en lo que respecta al mundo, no lo es en cuanto al *Dasein* mismo: El *Dasein* se revela a sí mismo gracias a un movimiento introspectivo abierto y posibilitado por la angustia. Se trata de una inmanencia que, a diferencia de la planteada por Henry (cf. *ibid.*, p. 579: «la esencia del sentimiento es la esencia de la afectividad como tal: sentirse a sí mismo»), con lo cual Henry plantea el origen de la afectividad como una auto-afección originaria), es retrospectiva, es decir, parte de un *Dasein* ya situado en el mundo, un *Dasein* en su facticidad. El movimiento retrospectivo requiere de una fuerza impulsora, la angustia, que es despertada por el descubrimiento de la inhospitalidad del mundo cotidiano real. Günter Figal (2013, p. 19) señala en este contexto que, gracias a la separación introducida por Heidegger entre las «Formas del *Dasein*» y la «efectuación del *Dasein* [*Daseinsvollzug*]» determinada por las primeras, el análisis ontológico de las Formas puede determinar estas formas como «existenciales», concibiendo a este tipo de reflexión como «inmanente». Cabe objetar a esta posición que la Forma, como la concibe Aristóteles, no mienta modos de existir de la sustancia, sino tanto la causa como el *telos* de su efectivización. En Heidegger, esta introspección o reflexión retrospectiva no es inmanente al *Dasein*, sino por el contrario, parte de su existencia efectiva trascendente al mundo. Posibilitada por la fuerza de la afectividad, esta introspección o reflexión retrospectiva posibilita a su vez una reconfiguración creativa del mundo de la vida y, sobre todo, del sí mismo, como se verá más adelante.

En la cotidianeidad, el *Dasein* no es sí mismo: Paradójicamente, la autenticidad del ser-sí-mismo sólo es revelada en una experiencia de extrañamiento o alienación del ser-sí-mismo en medio de los otros: En el exilio, el ser no encuentra seguridad en el mundo circundante; muy por el contrario, descubre que lo existente se le escapa,

se torna extraño, la certeza del ego desaparece, «la certeza absoluta de sí mismo [*Selbstsicherung*] se torna en absoluta amenaza por sí mismo [*Selbstbedrohung*]», como destaca Walter Biemel (1968, p. 132). La cercanía, es decir, el fundamento de su relación con el mundo, se retira y deviene inhospitalidad, inquietud, en una experiencia siniestra de falta de sostén, de suelo. La cercanía se niega a sí misma, lo que otorga, es sólo en el modo del retiro, como dolorosa ausencia. Como lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 18), la cercanía se transforma en lejanía:

pero voy descubriendo / otros destierros de otros / que empiezan o concluyen / destierros que se fueron allá cerca / y vuelven aquí lejos / aquí lejos está / nunca se ha ido el país secreto / [...] /el país secreto y prójimo // algún día aquí lejos / se llamará aquí cerca // entonces el país / este país secreto / será un secreto a voces.

El exiliado está rodeado de lejanías, no sólo cuando está lejos de su tierra, sino cuando vuelve a la propia. La lejanía, el extrañamiento, es, por lo tanto, doble, situación que Benedetti evidencia recurriendo a una inversión: la cercanía del destierro y la lejanía de la propia tierra. En el exilio, por ende, lo existente se transforma en lo absolutamente extraño, de forma tal que ya no somos capaces ni tan siquiera de captar al extrañamiento mismo ni, por ende, de hacerle frente, por lo que huimos.

#### 4. Anonimidad del ser, angustia e individuación auténtica (1926-1927)

La pregunta es, si con la huida en el *Man*, en la anonimidad del ser, logramos escapar al extrañamiento. La respuesta de Heidegger en su curso de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, es claramente negativa: De esta angustia el ser humano no se salva en el *Mitsein*, el ser-con-otros, pues éste no es más que un peligro o una tentación fácil:

El ser-con-otros existente y auténtico [*das eigentliche existierende Miteinandersein*] proviene primariamente de la decisión [*Entschlossenheit*] del individuo. Es recién en base a la individuación [*Vereinzelung*] decidida y en ella que el *Dasein* es auténticamente libre y está abierto para el tu [...], el estar junto y el ser-con-otros existente se funda en el hacer presente en la determinación instantánea de la individuación del individuo. La individuación no implica un atarse a sus deseos privados, sino ser libre para las posibilidades fácticas de la existencia de cada caso (GA 24, p. 408).

Aquí la individuación tiene un sentido positivo, de ella surge el ser-con-otros. El ser-con otros es una caída, una descarga del *Dasein* (GA 20, p. 540s.) que se origina en la angustia frente al sí mismo, frente a su aislamiento absoluto. Por otro lado, aquella alienación es primera y constitutiva del *Dasein* mismo: «Del hallazgo fenomenológico del *Man* debemos retener la orientación en la autenticidad del *Dasein*, en el sí mismo [*Selbst*] que el *Dasein* pueda ser, de manera que no surja de este ser-con-otros [*Miteinandersein*], sino que, como ser-con otros [*Mitsein*] que permanece constitutivo en él, sea empero él mismo [es *selbst*]» (GA 20, p. 342). El *Man* no implica sólo una caída en una vida pública y por ende anónima, no se trata aquí de un centramiento en el ego individual y aislado, sino por el contrario, como expresa Heidegger en *Sein und Zeit* de 1926: «El uno [*Man*] es un existenciarío inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ser-ahí» (GA 2, p. 172; ST, p. 146). Aquí en *Sein und Zeit* encontramos una inversión: el *Man* ya no es un modo deficitario del *Dasein*, no surge a partir de la decisión del *Dasein* sino, sino por el contrario, el *Dasein* «es una

*modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un esencial existenciarío»* (GA 2, p. 173; ST, p. 147), es decir, una manera original de ser en el mundo.

El sí mismo carece de la primacía ontológica de un sujeto o sustancia, pues no es sino un modo de ser en el mundo. El *Dasein* es su sí mismo en cada caso sólo existiendo y, por lo tanto, sólo a través de la existencia se puede dar constancia del mantenimiento de sí mismo [*Selbst-ständigkeit* des Selbst]. Heidegger lo formula de la siguiente manera: «desde el punto de vista ontológico es el “ser ahí” fundamentalmente distinto de todo lo “ante los ojos” y “real”. Los “estados de su ser” no se fundan en la sustancialidad de una sustancia, sino en el “estado de ser en sí mismo” del “sí mismo existente [...]» (GA 2, p. 402, ST, p. 330). Es por ello que «la “mismidad” del “sí mismo” existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias» (GA 2, p. 173; ST, p. 147). Como señala Roberto Walton (2001, p. 17s.) tenemos aquí

«una serie de oposiciones. A la perduración y mismidad de un yo-sustancia como continuo estar ahí de algo, se contraponen el mantenimiento de sí de la ipseidad de un sí mismo. En lugar de la mismidad de un *subjectum* que nos sale al encuentro como el mismo [*ein Selbiges*] en medio de la multiplicidad de las vivencias, el *Dasein* se caracteriza por una ipseidad que es determinada por su manera de existir.»

La tesis de Heidegger plantea, por lo tanto, que la ipseidad – el ser sí-mismo – es una «manera de ser del *Dasein*, una manera, para ese ente, de relacionarse consigo mismo y con su ser», como observa Claude Romano (2017, p. 336) y reviste, por ende, el carácter de un existenciarío. Debido a que la cuestión del ser-sí mismo no pueda ser abordada sino por el contraste existente con el *Man*, es decir, partiendo del contraste entre ambos modos de existir, Romano (2019, p. 139) señala que cada modo no es sino la modificación del otro: «El ser sí mismo es una modificación existencial del *Man* y el *Man* es una modificación existencial del ser sí-mismo (auténtico).» La ipseidad designa el modo en que el *Dasein* existe en modo propio (*eigentlich*) cuando se hace cargo de su existencia, asumiendo su propio ser (*ibid.*). El poder ser propio permite captar el mantenimiento de sí mismo (*Selbst-ständigkeit*), que se alcanza en la resolución precursora (GA 2, p. 427, ST, p. 350). El *Dasein* «es propiamente sí mismo [*eigentlich selbst*]» en cuanto asume a la propia muerte como la posibilidad más propia (*ibid.*), es decir, cuando asume su finitud. Este poder ser propio que nos singulariza, esta existenciaridad, «da la constitución ontológica del “estado de ser en sí mismo [*Selbst-ständigkeit*]” del “*Ser-ahí*”» (*ibid.*, cf. Breuer 2021c).

Si la esencia del *Dasein* reside en la existencia, la pregunta por el quién ha de responderse con un modo del ser del *Dasein*. Habitualmente, la constancia (*Ständigkeit*) del *Dasein* en la cotidianidad se configura con sus notas de «“Distanciación”, “término medio”, [y] “aplanamiento”» del ser. Estos modos se constituyen en tanto modos del *Man* la dimensión pública, donde cada uno es el otro y nadie es en sí mismo (GA 2, p. 170; ST p. 144). El uno carece de identidad propia, es un nadie, «que se desemboza como el “sujeto más real” de la cotidianidad» (GA 2, p. 171; ST, p. 145). En el uno, el ser-ahí está disperso, dejándose absorber por la anonimidad y la cotidianidad. Es el “uno” el que «articula el plexo de referencias de la significatividad» (GA 2, p. 172; ST, p. 146) del mundo, gracias a lo cual se constituye el mundo familiar. El mundo, en la cotidianidad, nos es (más o menos) familiar y por ende comprensible, pues tiene un sentido, es decir, una «significatividad»: «El “ser-ahí”, en cuanto es, “se ha referido” en cada caso ya “a” un mundo que hace frente; a su ser es esencialmente inherente este “estar referido a” [*Angewiesenheit*]» (GA 2, p. 117, ST, p. 102). El «fenómeno del

mundo» es «aquello “dentro de lo cual”» el *Dasein* comprende y sobre cuyo trasfondo los entes le salen al encuentro (GA 2, p. 115s., ST, p.101). Esta estructura define «la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo» (*ibid.*). Como bien señala Renaud Barbaras (2016, p. 219), el análisis de la *Befindlichkeit* nos revela la «copertenencia del sentido y de lo sensible»: La afección nos abre al mundo, al cual accedemos en una tonalidad afectiva. La afección como tal siempre tiene un sentido, que dispone y compromete al poder-ser, es decir, a la comprensión. Se trata de una «comunidad primera», gracias a la cual «la afección nombra lo sentido mismo en tanto éste tiene desde siempre un sentido y la comprensión nombra el sentido en tanto éste es siempre sensible» (*ibid.*, p. 219s.). Consecuentemente, el mundo que nos afecta tiene el sentido que le confiere el modo en que nos afecta. La comprensión no implica una objetivación del sentido llevada a cabo por la conciencia intencional como lo plantea Husserl, pues para Heidegger, ésta presupone la dimensión de apertura del mundo (cf. Held 1988), aun cuando la donación de un mundo sea por y para un *Dasein* y por mor de su decisión de asumirse como un sí mismo.

En la cotidianeidad, el uno, sin embargo, impide al *Dasein* ser sí-mismo, por lo que el *Dasein* está por lo general perdido en los otros, “es” los otros. Nuestro *Dasein* está inextricablemente unido al ser-con-otros, el entrecruzamiento del ser-ahí y el ser-con-otro conforma una trama, la trama del mundo, gracias a la cual es posible la comprensión, como lo atestiguan las palabras de Benedetti en *Comarca extraña* (1993, p. 17):

País lejos de mí / que está a mi lado / país no mío que ahora es mi contorno /.../ viejo país en préstamo /insomne / olvidadizo /tu paz no me concierne ni tu guerra / estás en las afueras de mí / en mis arrabales / y cual mis arrabales me rodeas / país que a mi lado / tan distante /como un incomprendido que no entiende / y sin embargo arrimas infancias o vislumbres / que reconozco casi como mías / y mujeres y hombres y muchachas / que me abrazan con todos sus peligros / y me miran mirándose y asumen / sin impaciencia mis andamios nuevos.

Solamente cuando el *Dasein* descubre el mundo, cuando se abre a su propio ser (GA 2, p. 172; ST p. 146) y al sentido, es que el *Dasein* descubre su individualidad y singularidad, como lo demuestra la experiencia del exiliado. Es en la experiencia del no-estar-en-casa, cuando el entorno se torna extraño y ya no es posible perderse en el “uno”, cuando se levanta el velo de los encubrimientos y apariencias, que el fenómeno del mundo se revela: Frente a él, el *Dasein* se retrotrae en sí mismo y se abre a su ipseidad. El exilio conlleva, por ende, la disrupción y la reconfiguración del sí-mismo. Ya no se trata de una identidad en el sentido de una constancia y permanencia de caracteres esenciales, sino de una ipseidad, es decir, una identidad que admite cambios. Esta identidad es fundamentalmente narrativa (cf. Breuer 2021b): nuestro ser se configura gracias a la historia que vamos tejiendo en una narración. Esta «identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutación, dentro la cohesión de una vida» como expresa Paul Ricœur (1985, p. 443, cf. Tengelyi, 2014a, p. 333-372), haciendo alusión a la «estructura del gestarse histórico» del ser, que da cuenta de la «movilidad de la existencia», opuesta a la mera constancia del ser en la cotidianeidad (Heidegger, GA 2/ST, § 72).

El descubrimiento de su ipseidad, la posibilidad de acceder a su autenticidad, como señala Heidegger en su curso de 1925//26 sobre *Lógica*, sólo es posible a partir de la «decisión» del *Dasein*, ya que es «el modo de ser del *Dasein*, que le concierna en su ser, su propio ser» (GA 21, p. 219), en otras palabras: «El *Dasein* está dirigido en su ser a su ser más propio, como al ser que le concierne» (GA 21, p. 220).

Estas expresiones «ontológico-fundamentales» (*ibid.*) subrayan el carácter individual del *Dasein*. Por esta razón, para Jean-François Marquet (1996, p. 199) el término «*Vereinzelung*» funciona en *Sein und Zeit*, terminado en 1926, como una «*no-tion-carrrefour*» donde convergen las diferentes vías de la analítica del *Dasein*. Aquí, en el § 40, la singularización aparece unida a la temática de la angustia: «Pero [sólo] en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al *Dasein* de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser» (GA 2, p. 253; ST, p. 211). En este proceso de individuación durante el cual el *Dasein* padece angustia (angustia por vivir una vida sin significado, por fracasar en desarrollar sus potencialidades, por refugiarse en del mundo social [*Mitwelt*] o mundo circundante [*Umwelt*] cotidianos) el *Dasein* reconoce que para vivir auténticamente debe asumir la responsabilidad por sus propias decisiones, determinándose a sí mismo en la resolución precursora. Se retira así de la cotidianidad del *Man* y, por ende, de la *Mitwelt* o *Umwelt* en la cual se halla perdido, en un modo de vida inauténtico.

Como bien destaca Douglas Kellner (1992, pp. 202-205), el «dualismo axiológico» que caracteriza el contraste entre un modo de vida auténtico y uno inauténtico «contiene una dimensión tanto evaluativa como descriptiva» que, al acentuar «la autodeterminación, la autonomía, la responsabilidad» del ser, modifica «la noción idealista del ser constituyente del mundo» por medio del análisis del ser auténtico «constituyente de su propia situación» a través de un «proyecto de autotransformación». Es a partir de este proyecto (*Entwurf*) ético que se constituye el sentido: «Sentido es aquello a lo que se dirige el proyecto, que está estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” previos [*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*], por lo que algo resulta comprensible» (GA 2, p. 201, ST, p. 169s., trad. mod.). Esto implica que ya no se trata del *Dasein* en tanto está arrojado en el mundo, como afirma Otto Pöggeler (1953, p. 57), sino de un *Dasein* que se aísla del mundo cotidiano para poder proyectarse hacia su transformación y, por ende, a la recreación del sentido de sí mismo, de los entes y del mundo, es decir, para proceder a su fenomenización. En realidad, el *Dasein* es coautor del sentido del mundo, de un significado por cierto inestable y contingente, que él sólo puede decodificar, como reconoce Benedetti en su poema *Los espejos y las sombras* (1993a, p. 220s.): «Las imágenes quedan como en un incunable / que sólo yo podría descifrar / puesto que soy el único especialista en mí.» La alienación y el aislamiento posibilitan el descubrimiento del ser-ahí en su ipseidad y éste a su vez, la constitución progresiva de una nueva trama de significatividad y familiaridad en un entorno nuevo, que, como veremos, mantiene un núcleo de permanente inhospitalidad.

Por ello, «aquello por que se angustia la angustia es el “ser en el mundo” mismo» (GA 2, p. 249; ST, p. 207). En la angustia desaparecen el mundo circundante y sus entes: «El “mundo” ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el “ser ahí con” de otros» (GA 2, p. 249; ST p. 208); el mundo se retira y con ello se anula la posibilidad de comprensión. «La angustia singulariza y abre así el “ser ahí” como “*solus ipse*”» (*ibid.*). Este «“solipsismo” existenciarío» (*ibid.*) no implica que el *Dasein* caiga en un vacío, en una nada: La «verdad del solipsismo», como observa Lilian Alweiss (2012, p. 147), radica en que «el sentido de mi propio ser no puede derivarse de otros, sino que precede cualquier distinción entre un “yo” y un “tu”». La cuestión que ocupa a Heidegger es «cómo la existencia humana puede mantener su distinción y su singularidad *insustituible* precisamente en el modo de ser-con» (*ibid.*, 148). La respuesta radica en entender la soledad y aislamiento metafísicos del *Dasein* como condición

de la comprensión de nuestro ser-con-otros, como bien destaca la autora (*ibid.*). Sin embargo, cabe objetar a esta interpretación, que esta singularidad es compartida por todo *Dasein*, y no lo distingue de otros. La posibilidad más propia del *Dasein* es la muerte, es el “principio de absolutización y de aislamiento o de individuación [*Vereinzelung*] del *Dasein*, como bien señala Jean-François Courtine (1990, p. 316). La muerte es “mi posibilidad, posibilidad inapropiable de lo propio y de toda propiedad, no se define ella misma sino como volver sobre mí mismo ante la muerte”, como posibilidad abierta ante la muerte “que le pertenece esencialmente” al *Dasein* (*ibid.* p. 311, 309). Podemos concluir que no sólo la muerte, sino la angustia como modo de ser diferencian a los *Dasein* entre sí. No sólo mi muerte me individualiza, sino también la angustia, ya que ellas son en cada caso, las mías. Ambas son para cada *Dasein* en su ipseidad inalienable las posibilidades más extremas, las que deshacen los lazos que lo unen con el *Man* y con el mundo e inducen una retroproyección: Tanto la muerte como la angustia llevan al *Dasein* al encuentro consigo mismo, y le revela su relación con el ser: «Al ser-ahí <propio de la existencia>, le pertenece la comprensión del ser» (Heidegger 1972, p. 67); el *Dasein* es sí-mismo en virtud de su relación con el ser. Es por ello por lo que, para abrir su ser a otros, el exiliado debe primero descubrirse a sí mismo, ya que sólo a partir del sí mismo puede recrearse no sólo a sí mismo, sino la vida con otros. Como señala Benedetti en *Cantera de Prójimos* (1993a, p. 35): «La soledad te ayuda únicamente / si la vas a colmar de ecos necesarios / de nostalgias tangibles / sólo así podrá llegar a ser tu cantera de prójimos.»

El aislamiento, la soledad del *Dasein*, hace evidente que al *Dasein* le va «inhóspitamente [...]». Pero “inhospitalidad” quiere decir al par “no estar en casa”» (GA 2, p. 250; ST, p. 208). Si «el sentido existencial de “ser en» había sido definido por Heidegger como un “habitar en”, un “estar familiarizado con”, el modo existencial abierto por la angustia es la negación de estos términos, es decir, un «no en su casa» o una imposibilidad de habitar (GA 2, p. 251; ST, p. 209), en otras palabras, el exilio. Esta inhospitalidad, este exilio, es una permanente amenaza para el *Dasein*, frente a la cual éste huye a la tranquila familiaridad del mundo cotidiano, huye de la responsabilidad de sí mismo, de la decisión de enfrentarse a sí mismo. Esta experiencia atañe fundamentalmente al exiliado, que huye tanto del mundo, como de sí mismo, sin poder evitar la nostalgia por lo que deja atrás, ni las expectativas por las posibilidades nuevas, que se le abren en tanto horizonte. En palabras de Benedetti en *Mulato* (1993b, p. 29): «Como es obvio estamos presos / de una doble y mulata nostalgia / nos movemos en un pasadizo o túnel o angustura / donde añoramos lo que espera adelante / y luego añoramos lo que quedó atrás...» Es esta apertura de horizontes desconocidos la que provoca la angustia y hace surgir el extrañamiento, la inquietud del *Dasein*.

La huida, escribe Heidegger, se enraíza siempre en un cierto temor: «toda huida se funda en un temor» (GA 20, p. 392) y «todo temor se funda en la angustia» (GA 20, p. 393), y cuando se huye de sí mismo, ese temor se denomina angustia. Pero ¿frente a qué se angustia uno?, ¿cuál es la razón del temor? Lo que nos angustia es la nada misma, el horizonte abierto e indeterminado y, por ende, una “nada”, que hace vacilar la estabilidad del ser-en-el-mundo. La angustia nos revela que «aquello por lo que [*Worum*] teme el temor es el ente mismo que se atemoriza, el “ser ahí”. Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse. El temer “abre” este ente en su “ser en peligro” [*Gefährdung*] en el “estado de abandonado” [*Überlassenheit*] a sí mismo”» (GA 2, p. 188; ST, p. 158s). El temor posee un poder de develamiento propio en tanto nos hace descubrir la precariedad, vulnerabilidad y soledad esenciales de nuestra existencia. Así lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 17):

con soledad no ofendo ni temo / y no obstante temes y te ofenden / ocurre que la soledad no es un seguro / ni menos un sagrado / soledad no es libertad / (ya es hora de aceptarlo) / sino pálida añoranza del otro / o de la otra / del borde de la infancia / de dos o tres misiones incumplidas.

Falto del tranquilizador anclaje en mi mundo cotidiano y enfrentado a este horizonte, mi ser se haya en suspenso y la angustia consecuente me revela que en el aislamiento soy insustituible, inconfundible y único. Radicalizada, reducida a lo esencial, la angustia no revela más que «el hecho, de que soy [*Das Faktum, daß ich bin*]» (GA 20, p. 402). Ella es la pura «afección del ser en tanto tal [*Affektion von Sein als solchem*]» (GA 20, p. 403) de mi ser existente, es por ello, la disposición afectiva fundamental del *Dasein* (cf. Serban 2013, p. 252).

La huida delante del *Dasein*, no es sino la caída en el refugio tranquilizante del *Man* y la respuesta frente al extrañamiento que se instala en su facticidad. Por ello, el no-estar-en-casa no es una experiencia en el modo de la deficiencia, sino por el contrario, la experiencia más auténtica, frente a la cual el *Dasein* siempre está en falta (*schuldig*), una experiencia que constituye su «verdad más original»: Cuando el «ser ahí se abre para sí mismo en su más peculiar y como su más peculiar “poder ser”», este «estado de abierto» constituye «la verdad de la existencia» (GA 2, p. 293; ST, p. 242). Su aislamiento es radical, es la angustia la que permite la individuación y el hecho que él sea un «ente que en cada caso soy yo mismo» (GA 2, p. 71; ST p. 65), en medio de la permanencia y constancia de los entes intramundanos (GA 2, p. 423; ST, p. 347). Por ello, «el “ser ahí” es propiamente él mismo en la singularización original del “estado de resuelto” silencioso y presto a la angustia» (GA 2, 427; ST, p. 350). En el «claro [*Lichtung*] del ser en cuanto ser» (GA 2, p. 427 n.), el ser «en el modo propio “sí mismo” [...] no dice “yo-yo”, sino que “es”» (GA 2, p. 427; ST, p. 350). La angustia pues, singulariza y revela la facticidad de la existencia. La angustia «penetra el llamado de la conciencia a cuyo favor la existencia singular puede en cada caso asumirse resolutamente en aquello que le es más propio al encuentro de lo que ya no es ella» (Taminiaux 1995, p. 265). Es recién a partir de esta introspección que puede darse una apertura a los otros y al mundo.

Esta experiencia implica, como se desprende de las palabras de Benedetti en *No era rocío*, una consciencia de sí mismo en cuanto ella revela los valores, creencias y demás rasgos esenciales del ser-ahí: «Pudo comprender, relativamente asombrado, que algunos *grandísimos* valores le importaban un como, y en cambio le producían una ansiedad muy sutil la ausencia de un murallón de piedra y muge» (Benedetti 1987, p. 531). Lo que el exiliado descubre es aquello que forma parte inextricable de su ser: No los ideales por los que alguna vez luchó, sino su entorno familiar, el que antaño desapercibido, se torna imprescindible en el no-estar-en-casa del exilio. Lo que el exilio anula es la posibilidad de refugiarse en la hospitalidad del *Man*. El exilio desnuda al *Dasein* y lo expone en su indefensión ante los otros en tanto multitud homogénea del *Man*.

En lugar de la permanencia del yo, es la secreta temporalización el verdadero «principium individuationis. Esta individuación es empero la condición del *commercium* original entre *Dasein* y *Dasein*» (GA 26, p. 270). Como expresa Benedetti en *Comarca extraña* (1993a, p. 17):

acaso el tiempo enseñe / que ni esos muchos ni yo mismo somos / extranjeros recíprocos extraños / y que la grave extranjería es algo /curable o por lo menos llevadero / acaso el tiempo enseñe /que somos habitantes / de una comarca extraña / donde ya nadie quiere / decir / país no mío.

El exiliado descubre que no sólo él, sino los otros también, son habitantes de mundos particulares aislados entre sí y que, en realidad, todos habitamos un mundo de la vida en el que la familiaridad se haya continuamente atravesada por lo extraño e inhospitario. La alienación, el no-estar-en-casa, es, por lo tanto, el fenómeno original, como destaca Heidegger. Y es a partir de este reconocimiento que los seres se descubren en su verdad más original, “siendo”, existiendo, en un mundo común y en comunidad.

## 5. La neutralidad y el aislamiento del ser (1928) – la apertura del ser ahí al ser ahí de otros

En su curso de Marburgo de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger acentúa la individuación del ser ahí: Aquí reconoce la «neutralidad metafísica y el aislamiento del *Dasein* [*metaphysischen Neutralität und Isolierung des Daseins*]» que constituyen la «egoicidad [*Egoität*]» y por ende la «mismidad [*Selbstheit*]» del *Dasein*. No se trata, recalca Heidegger, de un/a «ascenso/accentuación egoista-solipsista [*egoistisch-solipsistischen Aufsteigerung*] de la propia individualidad» (GA 26, p. 243, cf. p. 172), pues esta neutralidad sólo es posible sobre la base de la disposición existencial extrema del proyectarse a sí mismo, y no es, por ende, algo dado (GA 26, p. 176). No se trata tampoco del aislamiento «en sentido fáctico-existencial [*in faktisch existenziellem Sinne*]» del *Dasein*, ya que el *Dasein* sólo existe en su concreción fáctica junto a otros. «Pero el ser ahí neutral es la fuente originaria de la posibilidad interna», que mana en cada existencia y que la hace internamente posible (GA 26, p. 172). El *Dasein* neutral no es indiferentemente un «nadie o un cada uno [*Niemand und Jeder*]», sino «la positividad original y el poder de la esencia [*ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*]» (*ibid.*). Lejos de ser la nada de una abstracción, la neutralidad es el poder ser, en el sentido de poder y posibilidad, de la esencia del *Dasein* – es la potencialidad del ser, en el sentido aristotélico del término, «el poder del origen [*die Mächtigkeit des Ursprunges*]» que cada ser porta en su existencia fáctica (*ibid.*). Sobre la base de esta neutralidad se constituye el *Mitsein* con otros: «la dispersión arrojada esencial del *Dasein* entendido en tanto neutral se revela entre otras formas en el hecho de que el ser ahí es ser ahí con otros» (GA 26, p. 173). La dispersión no es absoluta, ya que, «en la medida que el ser con otros es una determinación básica esencial de la dispersión», esta dispersión se funda en la libertad del *Dasein*: «La esencia metafísica fundamental del *Dasein* metafísico aislado se centra en la libertad» (GA 26, p. 175), es decir, en su libertad de proyectarse a sí mismo en un mundo y hacia los otros (GA 26, p. 176).

El *Mitsein* ya no implica una caída o una huida en un “uno” cotidiano y anónimamente plural, sino por el contrario, dirá Heidegger más adelante en el curso de 1929/30 de Friburgo, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pertenece esencialmente a la existencia del ser humano:

En tanto el hombre existe, está en tanto existente remitido a otros [...]. El poder colocarse en el lugar de otros seres humanos como el ir-con ellos, con el ser ahí en ellos, ocurre desde siempre en razón del ser ahí del ser humano – como ser-ahí. Ya que ser-ahí quiere decir: ser ahí con otros, es decir, en el modo del ser-ahí, del existir-con [...]. El ser-con con [...] pertenece a la esencia de la existencia del ser humano, es decir, de cada uno en cada caso individual (GA 29/30, p. 301).

El poder colocarse en el lugar del otro es la base de la comprensión: «Las hablarías [*das Gerede*] abren al “ser ahí” al comprensor “ser relativamente a su mundo, a

otros y a sí mismo» (GA 2, p. 234s.; ST, p. 196). En *Ser y Tiempo* esta apertura mienta una caída y extrañamiento en el uno, en el «desarraigado “en todas partes y ninguna”» (GA 2, p. 235; ST p. 196). Cabe preguntarse como el ser con otros pueda tanto mentar una caída o «derrumbamiento [*Absturz*]» (GA 2, p. 237; ST, p. 198) en el uno, como indicar que el «“ser ahí” es esencialmente “ser con”» y tener así «un sentido ontológico existencial» (GA 2, 161; ST, p. 136). El *Dasein* requiere, como reconoce Heidegger, una «exégesis del “ahí”» (GA 2, p. 236; ST, p.197) o sea, una «verdadera “hermenéutica de sí mismo”» como señala Jean Greisch (1994, p. 159) en alusión a Ricœur. Con este objetivo, Heidegger recurre a una distinción entre el “ser con” [*Mitsein*] y el “ser ahí con” [*Mitdasein*]: El «ser con” [*Mitsein*]» es

una determinación del peculiar “ser ahí” [*Dasein*] del caso; el «“ser ahí con” [*Mitdasein*] caracteriza al “ser ahí” [*Dasein*] de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un “ser con” [*Mitsein*] por obra del mundo de éste. El peculiar “ser ahí” [*Dasein*] sólo es en tanto tiene la esencial estructural del “ser con” [*Mitsein*], como “ser ahí con” [*Mitdasein*] que hace frente para otros (GA 2, p. 161; ST, p. 137).

Esto significa, en pocas palabras, que el “ser con” (*Mitsein*) es una determinación *ontológico-existencial* o esencial del “ser ahí” (*Dasein*) en cada caso propio, mientras que el “ser ahí con” (*Mitdasein*) es una determinación *ontológica fundamental de la existencia de otros*. Sin embargo, la mismidad no está separada de la alteridad: Aún cuando el *Dasein* esté fácticamente solo, esta soledad fáctica no implica que mi *Dasein* no esté atravesado desde siempre por los otros: «En cuanto “ser con”, [...] el “ser ahí [es] esencialmente “por mor de” otros. [...] En el “ser con” en cuanto existencial “por mor de” otros es ya abierto el “ser ahí” de otros» (GA 2, p. 164; ST, p. 140). Este “por mor de” otros abre a la comprensión de otros y funda la significatividad del mundo (GA 2, p. 165; ST, p. 140). Robert Brandon (1992, p. 53) propone entender el *Mitdasein* según el modelo hegeliano de síntesis social por reconocimiento mutuo, basado en una lectura conductivista en términos de disposiciones responsivas comunales. No cualquiera es un «Otro comunal», sino sólo aquellos a quienes reconocemos y respondemos (*ibid.*). Sin embargo, Heidegger subraya que «incluso cuando el fáctico “ser ahí” del caso *no* se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, es en el modo del “ser con” [*Mitsein*]» (GA 2, p. 165; ST, p. 140). Al «ser ahí con [*Mitsein*]» le pertenece un «“estado de abierto” del “ser ahí con” de otros [*Mitdaseins Anderer*]», que implica una «comprensión de otros». Ella no surge de un conocimiento del otro proveniente de un reconocimiento (*Erkennen*) sino que es «una forma de ser originalmente existencial» que posibilita todo conocimiento (*ibid.*). Por ende, el *Mitdasein* forma parte de la esencia del *Dasein* como apertura hacia los otros que se manifiesta en una comprensión del otro anterior a todo reconocimiento activo y explícito.

Una apertura que no mienta la absorción de uno en el otro, sino que respeta la individualidad de cada ser, como expresa Benedetti en *Otherness* (1991, 20):

siempre me instaron a que fuera otro / pero mi terquedad es infinita // creo además que si algún día / me propusiera ser asiduamente otro / se notaría tanto la impostura / que podría morir de falso crup / o falsa alarma u otras falsías // es posible asimismo que esos buenos propósitos / sean sólo larvadas formas del desamor / ya que exigir a otro que sea otro / en verdad es negarle su otredad más genuina / como es la ilusión de sentirse uno mismo.

Como acertadamente agrega Marquet (1994, p. 164), no estamos frente a un «mito de la interioridad»: Es solamente en la coexistencia con otros que aprendo a conocerme

y que aprendo a conocer al otro; se trata de «dos comprensiones que se engendran recíprocamente», como concluye Marquet (*ibid.*) y lo demuestran las palabras de Benedetti en *No era rocío* (1987, p. 532):

Y en tercer término había descubierto también que el nuevo alrededor, con sus rostros tajantes como ancantilados y sus tradiciones frondosas e insobornables, le reservaba sin embargo, detrás de su tupido orgullo, una vulnerable zona de ternuras pueriles, de ayudas a buscar, de obstinaciones generosas.

En este umbral, donde el *Dasein* se abre al otro y viceversa, en esta apertura del *Dasein* hacia el otro que forma parte esencial de cada uno, se descubren regiones inexploradas no sólo del propio ser, sino del ser de los otros. El *Mitsein* ya no es un modo deficiente del ser: «El “ser relativamente a otros” no es sólo una peculiar e irreducible “relación de ser”; en cuanto “ser con”, es ya con el ser del “ser ahí”» (GA 2, p. 166; ST, p. 141). El *Mitsein* es, en conclusión, el fenómeno originario o protofenómeno del ser en tanto existente. Sólo en la medida que “el ser ahí con” (*Mitdasein*) se convierte en “ser uno con otro” (*Miteinandersein*) en el mundo cotidiano público, nuestro ser deja de ser él mismo para encontrarse bajo el dominio de los otros en el modo de la «distanciación [*Abständigkeit*], manteniéndose en el nivel de «término medio [*Durchschnittlichkeit*]» de los valores, y viendo sus posibilidades de ser sucumbir a un «aplanamiento [*Einebnung*]» al mencionado nivel medio, de manera tal que en esta caída pierde su individualidad en aras del “uno” o *Man* (GA 2, 168s.; ST, p. 143s.).

Mientras en *Ser y Tiempo* la individuación (*Vereinzelung*) implica una caracterización particular del ser en tanto único y singular, en el curso de 1929/30 Heidegger aclara que «la individuación es más bien aquella soledad o aislamiento [*Vereinsammung*], al que cada ser humano arriba recién en la cercanía a lo esencial de todas las cosas, al mundo» (GA 29/30, p. 8). El aislamiento es radical y adquiere aquí otro sentido: provoca la decisión gracias a la cual yo me descubro en tanto incondicionalmente yo mismo. En la soledad, cuando aquello que porta las posibilidades de ser del *Dasein* se encuentra en falta, conduciendo al empobrecimiento y aburrimiento del ser, se produce paralelamente a este fracaso, a esta falta, un «llamado [*Anrufen*]» de las posibilidades, que obliga al *Dasein* a «elevarse a la cumbre de aquello que originariamente lo posibilita [*ursprünglichen Ermöglichenden*]». Este aburrimiento, este temple de ánimo, lo lleva al *Dasein* a descubrirse a sí mismo: «Lo lleva al *sí mismo* [*Selbst*] primeramente en su total desnudez *a sí mismo* en tanto *sí mismo* que está ahí y que ha tomado a cargo su *Dasein*. ¿Para qué? Para serlo» (GA 29/30, p. 215) – expresiones que retoman las reflexiones de Heidegger en el curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pero no sólo el temple de ánimo del aburrimiento lleva al *Dasein* a la decisión de revelarse a sí mismo y a asumirse en su ser: Frente a la falta de posibilidades, es el temple de ánimo de la desesperación el que lo lleva a oír el llamado del mundo.

El comportamiento humano en todas sus dimensiones – con las cosas, con otros y consigo mismo – presupone un vínculo con lo existente en su totalidad, que no es otro que el mundo. La comprensión del mundo requiere, pues, de un vínculo con el mundo en tanto totalidad de lo existente. De acuerdo con este vínculo, el *Dasein* se une a su poder ser (*Seinkönnen*) en tanto poder ser con otros (*Mitseinkönnen*) al poder ser en lo existente (*ibid.*), es decir, a sus posibilidades de ser en un mundo que se define en tanto lo existente que es accesible y con lo que se tiene trato (GA 29/30, p. 290). El mundo no es sino «la totalidad original de lo que el *Dasein* en tanto libre se da a comprender», dice Heidegger en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de 1926 (GA 26, p. 247). La comprensión del ser implica un volver a vincularse con lo existente, «con el protofenómeno [*Urphänomen*]

de la existencia humana: el “ser humano” existente comprende al ser [...]; sólo hay ser, cuando el *Dasein* comprende al ser» (GA 26, p. 199). Heidegger agrega que la posibilidad de que el ser humano comprenda al ser presupone la existencia fáctica del *Dasein* y ésta a su vez, la existencia de la naturaleza (*ibid.*). Esto implica que la comprensión del ser presupone una «totalidad de seres existentes» [*Totalität vom Seiendem*]]» (*ibid.*), es decir, un mundo. Esta problemática, «lo existente en su totalidad» es objeto de la «*Metontologie*», término con el cual Heidegger designa a la disciplina que se ocupa de las «cuestiones metontológico-existenciales [*metontologisch-existenziellen Fragen*]]» y que surge de la transformación y «radicalización de la ontología fundamental [*Radikalisierung der Fundamentalontologie*]]» (GA 26, p. 199s., cf. Tengelyi 2014b, pp. 228-263).

Esta comprensión, a diferencia de lo expresado por Heidegger en *Ser y Tiempo* y en *Die Grundprobleme der Metaphysik*, no es ya concebida como irrestricta: En su *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger aclara que estas posibilidades no son sino una «limitación [*Enschränkung*]]», en tanto *dynamis*, es decir, en tanto «posible realización de aquello posible [*mögliche Verwirklichung des Möglichen*]]», ya que el mundo como totalidad de las posibilidades esenciales del *Dasein* «supera [*übertrifft*]]» lo real existente. El *Dasein* está caracterizado por una «excedencia [*Überschuss*]]», que no es sino el reverso de la «insuficiencia [*Ungenügsamkeit*]]» primaria de lo existente, «tanto metafísicamente como existencialmente en la singularización fáctica [*sowohl metaphysisch [...] als auch existencial in der faktischen Vereinzelnung*]]» (GA 26, p. 248s). El «carácter excesivo [*übertrifftiger Charakter*]]» de la libertad se muestra justamente en la «desesperación [*Verzweiflung*]]», en la que el *Dasein* descubre su propia falta de libertad. Aún esta falta de libertad fáctica es un testimonio de la trascendencia, «ya que la desesperación justamente consiste en que el que desespera ve la imposibilidad de lo posible. El *Dasein* da testimonio de lo posible, en cuanto desespera de él» (*ibid.*). Solamente en la «resistencia [*Widerstand*]]» que oponen el mundo y los seres descubre el *Dasein* aquello frente a lo cual es impotente: «la impotencia es metafísica [*Die Ohnmacht ist metaphysisch*]]» (GA 26, p. 279) ya que el *Dasein* se ve privado de posibilidades y, por ende, su libertad se encuentra limitada. En conclusión, no sólo la posibilidad de la propia muerte y la angustia, sino la desesperación, son los modos de existir del *Dasein* que componen su individualidad inalienable.

## 6. Reflexiones finales

Estas reflexiones en torno al exilio nos hacen vislumbrar una consecuencia fundamental del exilio: Cuando falla la comprensión, se rompe el lazo con el mundo cotidiano. En el exilio, no sólo no-estamos-en-casa, sino que, al no tener acceso al mundo, nos encontramos privados de mundo: somos *atopos* y *acosmos*, estamos desvinculados del *topos koinos*, del lugar común a todos, y por ende, privados de orden y regularidad; en una palabra, el exiliado está a la deriva, entre un mundo al que abandonó y un mundo al que no puede acceder, habiendo perdido no sólo el vínculo con las cosas y con los otros, sino, fundamentalmente, consigo mismo. El nuevo mundo y los otros se resisten o escapan a su comprensión, lo exceden en posibilidades, brindando de esta manera mudo testimonio de su propia insuficiencia. En su desesperación, tampoco es capaz de ver las posibilidades abiertas en tanto horizonte. El no-estar-en-casa del exiliado implica, por ende, mucho más que la pérdida de la posibilidad de habitar – conlleva fundamentalmente la *pérdida del propio ser* y la *permanencia de la alienación*. Benedetti (1993a, p. 11) brinda testimonio de esta experiencia límite en *Eso Dicen*:

Eso dicen / que al cabo de diez años / todo ha cambiado /allá / dicen / que la avenida está sin árboles / y no voy quién para ponerlo en duda / ¿acaso yo no estoy sin árboles / y sin memoria de esos árboles / que según dicen / ya no están?

Sólo la angustia frente a esta nada, a este aislamiento existencial, y la fuerza del deseo por aquello que falta, le permiten al ser humano proyectarse hacia un mundo que, quebrada su cotidianeidad, habrá que reinventar, y hacia otros, a los que habrá de abrirse, para reconocer, como expresa Benedetti en *Mulato* (1993b, p. 18), que nuestro propio ser está cruzado por otros: «mulatos / somos cruza de estocolmo y buenos aires.» Esta “reinención” implica un doble movimiento: Un movimiento de fenomenización o dación de sentido (*Sinngebung*), y un movimiento de apertura hacia un mundo cotidiano, implicando ambos una apertura del ser hacia otros.

Este cruzamiento no implica solamente una posibilidad de ser con otros, de los cuales estamos sin embargo, separados por una distancia insalvable, sino, en la existencia fáctica entre otros, un «sí mismo fisurado [*gespaltenes Selbst*]», como observa László Tengelyi (1998, p. 36). Esto se debe a que inmersos en un contexto extraño, el sentido que asignamos a nuestra vida se ve invadido por otros ajenos, que nos sobrevienen y que inicialmente resisten la elucidación. Al forzar su entrada en nuestro ser, en su historia pre-existente, estos sentidos en puja por el dominio no pueden sino provocar una inicial resistencia de nuestro ser, haciéndole evidente su propia indefensión, frente a la cual es invadido por la desesperación. El llamado de los otros y de los horizontes lleva a nuestro ser a tomar una decisión: Ser incondicionalmente nosotros mismos no en tanto igualdad, sino en tanto ipseidad, es decir, como aquellos que estamos abiertos a modificaciones cualitativas de nuestro ser. Esta *alioiosis* implica un proceso signado por tensiones: La apertura a otros y a otros sentidos – la formación de sentido como *Sinnbildung* – está signada por una lucha permanente entre los sentidos sedimentados pertenecientes a la historicidad del propio ser y aquellos sentidos nuevos, aún oscuros, ajenos. De su entramado surge una nueva base para la comprensión; en una palabra, un nuevo mundo compartido, que, sin embargo, siempre permanecerá esencialmente extraño.

Este extrañamiento evidencia la singularización y el aislamiento originarios de nuestro ser en el mundo, un mundo que se ha revelado en su inhospitalidad: El exilio es, por lo tanto, la experiencia original de la relación del ser humano con el mundo en tanto fenómeno. El ser humano está exiliado del mundo fenoménico aun cuando lo habita cotidianamente. El exiliado está definitivamente separado de su lugar en el mundo, está no sólo fuera de lugar y fuera del tiempo – *atopos* y *achronos* –, sino ontológicamente: la experiencia de la *Unheimlichkeit* así lo demuestra. Por ello, el *Un-zuhause-sein* no es ni una condición pasajera, ni está circunscripta a la experiencia particular del ser humano desterrado: es un modo de existir, un existenciario en el sentido heideggeriano del término. De esta condición ontológica del *Un-zuhause-sein* parte el movimiento hacia el mundo y los otros que nace de la angustia y del deseo de aquello que falta. El exilio, como experiencia paradigmática del *Un-zuhause-sein*, evidencia la soledad y singularidad ontológicas del *Dasein*.

## Referencias

- ACIMAN, Andre (ed.) (1990). *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language and Loss*. New York: The New York Press.
- ALWEISS, Lilian (2012). «The ‘Truth’ of Solipsism». En: R. BERNET, A. DENKER, H. YABOROWSKI (eds.). *Heidegger und Husserl, Heidegger-Jahrbuch 6*, Freiburg: Alber, pp. 131-154.
- BARBARAS, Renaud (2016). *Metaphysique du sentiment*. Paris: Cerf.
- BENEDETTI, Mario (1982). *Primavera con una esquina rota*. Mexico: Nueva Imagen.
- BENEDETTI, Mario (1987). *Cuentos Completos*. Madrid-Buenos Aires: Alianza
- BENEDETTI, Mario (1991). *Las soledades de Babel*. Buenos Aires: ed. La Cueva.
- BENEDETTI, Mario (1993a). *Inventario*. Buenos Aires: Seix Barral.
- BENEDETTI, Mario (1993b). *Inventario Dos*. Buenos Aires: ed. La Cueva.
- BIEMEL, Walter (1968). *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag: Nijhoff.
- BRANDOM, Robert (1996). «Heidegger’s Categories in Being and Time». En: H. DREYFUS, H. HALL (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 45-64.
- BREUER, Irene (2020). «Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida y sus estructuras esenciales». *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, pp. 61-96. [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen17/pdf/03\\_Breuer\\_Irene.pdf](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen17/pdf/03_Breuer_Irene.pdf).
- BREUER, Irene (2021a). «Weltbürgerlichkeit und Kosmopolitismus aus phänomenologischer Sicht». En: Chr. ASMUTH, Q. LANDENNE, S.G. NEUFFER (eds), *Kosmopolitisch Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 233-248.
- BREUER, Irene (2021b). «How the Limit-Experience of Exile disrupts and reconfigures Narrative Identity». En: J. MICHEL, C. CANULLO (eds.). *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur*. Roma: Schibboleth, pp. 179-208.
- BREUER, Irene (2021c). «Heidegger/Nietzsche. La concepción del ser como mismidad e ipseidad». En: *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp.110-137. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.132>
- CIAMARELLI, Fabio (1994). «The Loss of Origin and Heidegger’s Question of ‘Unheimlichkeit’». En: *Epoche*, Band 2, 1, pp. 13-33.
- COURTINE, Jean-François (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- EVELEIN, Johannes F. (ed.) (2009). «Traveling Exile, Exilic Travel, Conceptual Encounters». En: *Exiles Traveling: Exploring Displacement, Crossing Boundaries in German Exile Ars and Writings 1933-1945*, (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, Band 68). Amsterdam: Rodopi, pp. 11-32.
- FELL, Joseph P. (1992). «The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger». En: H. DREYFUS, H. HALL (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 65-80.
- FIGAL, Günter (2013). «Phänomenologie und Ontologie». En: G. FIGAL, H-H. GANDER (eds.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, 2a. ed., pp. 9-24.
- GASS, William H. (1996). «On Exile». En: W. GASS, *Finding a Form*. New York: Knopf, pp. 213-236.
- GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris : P.U.F.
- GREISCH, Jean (1996). «La ‘tapisserie de la vie’, le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger». En: J-F. COURTINE (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp. 131-152.

- HAAR, Michel (1996). «Le moment (καίρως), l’instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927]». En: J-F. COURTINE (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp.67-112.
- HEIDEGGER, Martin (1947). *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Trad. X. Zubiri. Buenos Aires: Siglo XX, 1947.
- HEIDEGGER, Martin (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1972). *Introducción a la metafísica*. Trad. E. Estiu. Buenos Aires: Nova.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Ser y Tiempo*. Trad. J. Gaos. México: FCE, 8a. Reimp. de la 2a. ed. rev.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a. ed. 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a. ed. rev., 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a. ed., 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed. rev., 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HELD, Klaus (1988). «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie». En: A. GETHMANN-SIEFERT, O. PÖGGELER (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 111-139.
- HENRY, Michel (1963). *L’essence de la manifestation*. Paris: Presses Univ. de France.
- KELLNER, Douglas (1992). Authenticity and Heidegger’s challenge to ethical theory». En: Chr. MACANN (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. IV: Reverberations*. London: Routledge, pp. 198-213.
- MARQUET, Jean-François (1996). «Genèse et développement d’un thème : L’isolement». En J-F. COURTINE (ed.). *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp. 193-204.
- PÖGGELER, Otto (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske.
- RENGIFO CORREA, Ángela A. (2009). «La ciudad del exilio en la cuéntística uruguaya: Mario Benedetti y Cristina Peri Rossi». En: *Cuadernos de Postgrado, Escuela de Estudios Literarios*, No. 3. Cali-Colombia: Universidad del Valle, pp. 169-198.
- RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (1986). *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique II*. Paris: Seuil.
- ROMANO, Claude (2017). «L’énigme du ‚Selbst‘ dans l’ontologie fondamentale heideggérienne». *Studia Phänomenologica XVII*, pp. 329-354.
- ROMANO, Claude (2019). «L’ipséité et non le moi». En: *Phänomenologische Forschungen 2019/1*, pp. 135-156.
- SAID, Edward W. (2001). *Reflections on Exile and other Essays*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

- SERBAN, Claudia (2013). «La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le Dasein: l'interprétation heideggerienne de Husserl á Marbourg en 1923-1924», en T. KEILING (ed.). *Heideggers Marburger Zeit*, Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 237-253.
- TAMINIAUX, Jacques (1995). *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Essais sur Heidegger. Grenoble: Million.
- TENGELYI, László (1998). *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Fink.
- TENGELYI, László (2014a). *L'Expérience de la singularité*. Paris: Hermann.
- TENGELYI, László (2014b). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.
- TRAWNY, Peter (1997). *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg: Alber.
- WALTON, Roberto J. (2001). «La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo». En: *Naturaleza Humana* 2(1), pp. 9-49.