

A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis

Pilar Gilardi

1. Del inicio del camino

En los primeros párrafos de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, a partir de su reflexión sobre la naturaleza de la filosofía, Heidegger convoca a Novalis. Cita al poeta que considera a la filosofía como nostalgia. El propio Heidegger parece sorprendido de acudir a él.

Como sucede en general con la obra heideggeriana, pero quizá en este momento de manera más apremiante por tratarse de un poeta de tal envergadura, la referencia a Novalis que hace Heidegger no puede entenderse de manera aislada. Es importante observar en qué lugar del tratado y en qué momento de la argumentación se encuentra inscrita esta afirmación de la filosofía como nostalgia. Resulta fundamental mostrar el horizonte desde el que se considera dicha noción y qué es lo que en ella se *abre*.

Tratemos de andar el camino, de trazarlo. En el texto citado, Heidegger quiere hacer manifiesto el sentido de filosofía que ahí está en juego. Desde sus primeras lecciones, la preocupación heideggeriana de devolver la filosofía al ámbito de lo más originario, expresa su interés en orientar las cuestiones de la filosofía al ámbito de la vida tal y como es vivida.¹ De tal forma la filosofía no puede comprenderse primariamente como teoría, sino como comportamiento que surge de la vida y de la que ha de dar cuenta, por ello: “Ella misma (la filosofía) es sólo cuando filosofamos. Filosofía es filosofar”.² No es, pues una ciencia entre otras, sino una *acción*, una *praxis* que en definitiva es propia del hombre.

En este sentido, la filosofía no es un saber *sobre algo*, tampoco una doctrina o un cúmulo de temas propuestos que han de ser tratados y resueltos, concebir la filosofía como una ciencia es ya la degradación más fatídica de su esencia más íntima.³ En consonancia con lo anterior, añade Heidegger: “La filosofía —así lo sabemos por encima pese a todo— no es una ocupación cualquiera con la que pasemos el tiempo si tenemos ganas, no es una mera recopilación de conocimientos que en cualquier momento nos procuremos fácilmente de los libros, sino que —sólo oscuramente lo sabemos—, en su conjunto y en lo más extremo, es algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre”.⁴

En este mismo ámbito interpretativo encontramos la noción que Novalis tiene de la filosofía. En términos del joven poeta invocado, la filosofía brota de la vida misma y debe: “Expresar su ininterrumpida corriente. La vida sólo proviene de la vida”.⁵ La filosofía, por lo tanto, ha de dar cuenta de la vida como ese “estar en curso”, como si se tratara de la corriente de un río y de su movimiento. Por ello, continúa el poeta: “el que sabe lo que es filosofar, sabe también lo que es la vida, y recíprocamente”.⁶ No es extraño que estas palabras sean de un poeta y no de un filósofo. Parece que Heidegger lo sabe y a pesar de ello intentará, con toda convicción, decir en el lenguaje de la filosofía lo que, a nuestro juicio, se dice mejor en la poesía.

Este intento heideggeriano de *pensar* el pensar desde la acción, esto es, fuera del ámbito representativo y del encorsetamiento del esquema científico, lo llevará sin duda a comprender el pensar como *meditación* (*Besinnung*).⁷ También encontramos esta idea en Novalis: “El verdadero sentido de filosofar es el de acariciar: es la manifestación de un amor más entrañable a la meditación, una manifestación del gozo absoluto que se experimenta en la sabiduría.”⁸

En efecto, meditar es una acción. Una acción particular que consiste en *estar en disposición*, en *dejar acaecer*, en donde la iniciativa está justamente en renunciar a ella. Resulta esencial pensar este modo de acción no como construcción o producción por parte de un sujeto. He aquí la paradoja: la filosofía es acción que consiste en renunciar a ella.

Pero entonces, si la filosofía y su constitutiva relación con la vida se concibe así, ¿cómo debe comprenderse su *origen*?, ¿su *surgimiento*?, aún más, ¿cómo ha de expresarse? Si no es un saber *sobre* algo, si no se trata de teoría alguna, no puede comprenderse desde el ámbito de lo objetivo, porque se trata de un fluir que no puede captarse desde fuera; dar cuenta de este fluir que es la vida sólo es posible estando inmerso en la corriente misma. Y este estado de inmersión e involucramiento total se expresa, según Heidegger a partir de un estado de ánimo. En concreto, de un estado de ánimo fundamental. Los estados de ánimo son el *lugar* desde el cual la filosofía puede ponerse en marcha. Y así es como recuerda Heidegger: “En una ocasión dice Novalis en un fragmento: ‘La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa’ ”.⁹

Nos preguntamos: ¿Por qué a Heidegger le interesa esta afirmación del poeta? La filosofía como nostalgia. La nostalgia como el impulso de estar en todas partes en casa. En efecto, es una nostalgia, pero no es una exigencia ciega y desorientada, sino que despierta en nosotros los *conceptos fundamentales de la metafísica*.¹⁰ La metafísica ha sido considerada por la tradición como la parte central y doctrinal de la filosofía, de tal forma que la pregunta por la naturaleza de la filosofía trae consigo, de manera obligada, las cuestiones de la metafísica.¹¹ Ésta constituye el preguntar filosófico por excelencia. Los conceptos filosóficos o conceptos fundamentales de la metafísica se caracterizan por ser abarcadores. A tal preguntar conceptualmente abarcador competen las preguntas por el mundo, la finitud y la soledad.¹²

Un problema hermenéutico fundamental reside en que este preguntar abarcador nos presupone a nosotros mismos, que a su vez no somos un ser clausurado, sino abierto, que está en camino: en realidad, somos en camino. Este modo de ser que nos compete a nosotros los seres humanos, Heidegger lo expresa con el término *existencia*.¹³ Con dicho término quiere poner de manifiesto que lo propio de este modo de ser es la *ejecución*, el *tener que ser*.¹⁴ A partir de esta no conclusión se entiende nuestra inquietud originaria, expresión de un desasosiego por *algo* que no se tiene, manifestación de una ausencia que busca ser colmada.¹⁵ Justamente, porque la inquietud es señal de una carencia o falta, para Heidegger es señal de la *finitud* constitutiva del hombre. A lo anterior hay que añadir que las preguntas de la filosofía sólo pueden llevarse a cabo en el retiro a la *soledad* en el que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de todas las cosas y en las que se hace manifiesta esta finitud originaria.¹⁶

2. Del sentido del término *Stimmung*

Ahora regresamos a la afirmación de Novalis sobre la filosofía y una vez más nos preguntamos ¿por qué Heidegger retoma esta definición de la filosofía? Vayamos por pasos. A las cuestiones de la metafísica, dice el filósofo, sólo podemos acceder si somos *arrebataados* por un temple de ánimo. Todo ser arrebatado (*Ergriffenheit*) proviene de y permanece en un temple de ánimo.¹⁷ En alemán el término *Stimmung*¹⁸ significa estado de ánimo, pero además, y esto resulta muy afortunado, logra reunir todo aquello que en dicho fenómeno va implícito: una atmosfera, un ambiente, un temple, una afinación. Sí, como si se tratara de un instrumento musical: tono, ritmo, sonido, silencio. Pero también de una pintura: luz, color, textura. En efecto, en el estado de ánimo, el mundo se revela desde una atmosfera determinada y de toda atmosfera es propio un sonido, un tono, una luz, un color. Estamos en un temple de ánimo determinado (*Stimmung*) a partir de una disposición (*Befindlichkeit*).¹⁹ Desde éstos el mundo es ya siempre e inevitablemente abierto. No como una elección, no como una construcción.

Los temples de ánimo juegan un papel fundamental en la filosofía heideggeriana porque representan la *condición de posibilidad* de la filosofía misma. Son el “ahí” *desde* el que la filosofía se pone en marcha y lleva a cabo la pregunta filosófica por excelencia: la pregunta por el ser. Los estados de ánimo constituyen un modo de apertura al mundo. A éstos compete la posibilidad de abrir no un aspecto del mundo, sino de hacer patente el mundo como *totalidad*. El mundo nos es siempre dado *desde* un estado de ánimo, siempre estamos anímicamente dispuestos. Los temples de ánimo no son “algo” que agreguemos en un segundo momento a nuestras vivencias, sino aquello que estructuralmente condiciona por entero nuestro estar en el mundo. Para entender estas afirmaciones es necesario abandonar definitivamente la interpretación del hombre como *animal racional* y la interpretación de los estados de ánimo como mera vivencia interna que compete únicamente a la esfera de

lo psíquico. La interpretación heideggeriana de dicho fenómeno lo sitúa en el ámbito de lo ontológico. Lo que con esto se quiere afirmar es que los estados de ánimo, en la medida en que suponen un modo de acceso privilegiado a la totalidad del mundo, dan lugar a una comprensión del ser radicalmente distinta de aquella que ha llevado a cabo la tradición.²⁰

3. De la peculiaridad de la *nostalgia*

Ahora bien, la nostalgia es un estado o temple de ánimo peculiar. En sentido estricto ¿por qué la nostalgia es un modo de apertura a eso que llamamos *mundo*?, ¿qué es lo que la caracteriza?, ¿por qué es considerada por Heidegger un temple de ánimo fundamental? “La nostalgia es un impulso de estar en todas partes en casa”. Un impulso, un empuje, una fuerza súbita hacia una acción determinada. Sin mediación alguna, esto significa, sin reflexión, explicación o argumentación. Es como una fuerza súbita porque su origen no está sujeto a ningún tipo de disertación. En la medida en que es principio de acción, también puede comprenderse como deseo. En efecto, el deseo es un principio de acción particular porque busca lo apetecible o placentero. Sin embargo, resulta interesante apuntar que lo propio del deseo es justamente no *tener* aquello que se desea. De tal forma, si la filosofía es nostalgia, un impulso de querer estar en todas partes en casa, es porque no estamos en ella. El filósofo reconoce que así es: “La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, no estamos en todas partes en casa”.²¹

En tanto que deseo, lo que él expresa es lo que no se tiene. La filosofía es manifestación de este deseo no cumplido, que no tiene como objetivo colmarlo, sino únicamente ponerlo al descubierto. No abolirlo. Ni tampoco agotarlo. La filosofía en este sentido es *deseo*. Un deseo que es imposible *lograr*, quizá por eso es nostalgia. Ésta es una mirada al pasado, al tiempo perdido.

Esta relación de la nostalgia con el pasado la hace ser un temple de ánimo íntimamente vinculado con el tiempo y la ausencia.²² Por ello no es sinónimo de *melancolía*, con la que suele confundirse. Ambas son una tristeza vaga, profunda, sosegada y duradera, pero el rasgo distintivo de la nostalgia es precisamente su vínculo con el tiempo pasado. En efecto, la nostalgia es expresión de una pérdida. Cada pérdida, en toda su singularidad e irrepetibilidad, es señal de una pérdida inmemorial. De igual forma que toda ausencia individual y concreta es recuerdo de una ausencia constitutiva. Este carácter “anunciante” de lo singular no le resta, por decirlo de alguna manera, importancia, porque más allá de él no hay nada. En realidad, de lo que se trata es de algo así como del reconocimiento de la totalidad en la singularidad, porque sólo allí se encuentra. En esto radica la grandeza de lo singular y la pequeñez de la totalidad. Ésta no existe al margen de lo individual o por encima de éste. De tal forma, en la pérdida del singular determinado, por ejemplo, de un ser querido, va la pérdida y al mismo tiempo la revelación de la totalidad misma. Por eso la nostalgia se erige para Heidegger como un temple filosófico, porque

a partir de la pérdida de lo concreto, nos coloca en la *totalidad*. Sin embargo, *encontrarse* en la totalidad no es lo mismo que captarla:

“Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta, como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre *captar* la totalidad de lo ente en sí y *encontrarse* en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein”.²³

No tenemos conocimiento teórico de la totalidad, ésta nunca nos es dada desde el ámbito de lo objetivo, sino que en ella nos *encontramos* siempre. Aunque todo estado de ánimo nos coloca en medio de lo ente en su totalidad, sólo en los estados de ánimo fundamentales ésta se revela como tal, pero al hacerlo no se muestra como “algo”. La totalidad así revelada no tiene el carácter del todo comprendido como la suma o el conjunto de los entes. La totalidad no puede presentarse como un ente o como la suma de los entes. A su mostrarse compete la ausencia, pero no como aniquilación o negación de lo ente sino *a una* con lo ente.²⁴

Precisamente, la afirmación que recoge Heidegger de Novalis sobre la naturaleza de la filosofía como nostalgia resulta profundamente aguda en el sentido de que dicho temple de ánimo es la revelación de la totalidad a partir de la ausencia. Recordemos lo dicho anteriormente, “la filosofía es nostalgia, ese impulso de querer estar en todas partes en casa”: “*en todas partes*”, no sólo aquí o allí, sino en el conjunto de lo ente, en el mundo.²⁵

4. Del mundo, la totalidad y el ente en cuanto ente

Ahora bien, a este “*en su conjunto*” y a su totalidad los llamamos el *mundo*.²⁶ Hasta aquí hemos señalado que el acceso al mundo está determinado por un estado de ánimo. El privilegio de los estados de ánimo consiste en *abrir* el mundo tal y como es, esto es, como totalidad. En la medida en que la pregunta por la totalidad es una pregunta metafísica, podemos afirmar con Heidegger, que la metafísica se lleva a cabo *desde* y en un estado de ánimo fundamental.

La metafísica, a diferencia de las ciencias particulares que tienen como propósito la captación de un aspecto o una región del ente, está orientada a la totalidad. Lo que con esta afirmación se quiere poner de manifiesto es que la metafísica no pretende dar cuenta de este o éste otro ente en particular, sino del *ente en cuanto ente*.

La nostalgia es ese anhelo de totalidad que además se revela como *querer estar en casa*. Pero, ¿qué significa hermenéuticamente esto? *En todas partes en casa* dice Novalis. En lo familiar, lo conocido, ahí donde es posible habitar y echar raíces. En la nostalgia se hace patente el arraigo a la casa que se

echa de menos y lo más próximo que se sabe lejos. Es quizá el reconocimiento de una distancia inevitable. El arraigo se hace presente como imposibilidad.

Por ello afirmamos que en la nostalgia adviene una ausencia que se hace presente como tal, esto es, como ausente. Es una *tristeza sutil* que no abreva de la fealdad o maldad, sino del reconocimiento de algo alegre que ya no está. Es un modo de evocación. No es propio de este estado querer olvidar, huir. Es el reconocimiento de una pérdida que no quiere dejarse en el olvido. La nostalgia no expulsa de sí: es una tristeza peculiar y en ocasiones suave que acoge. Añoranza que no busca saciarse. Y ¿qué es lo que se añora? Estar en casa, que significa: estar en lo próximo. El filósofo querría estar en todas partes en casa, esto es, en lo próximo, para ello le es exigida “(...) la soledad en la que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo”.²⁷

La proximidad buscada por la filosofía no puede revelarse en el ámbito de lo objetivo y de los conceptos comprendidos desde la representación. Quizá ahora entendemos mejor la cita inicial de este escrito donde Heidegger señala el peligro de comprender la filosofía desde el paradigma de las ciencias. Al buscar la objetividad, éstas exigen distancia frente aquello que constituye su objeto de estudio. De tal manera, la posibilidad de cercanía es anulada. En cambio, el conocimiento filosófico exige proximidad, sólo en ésta nos es dada la esencia más íntima de todo lo que es. Los templos de ánimo constituyen la plataforma en la que la proximidad se revela como tal, no como aquello *sobre* lo que se piensa, sino aquello en lo que ya siempre nos encontramos y que “toma” la figura de un entorno determinado por la casa, la lluvia, la tierra, el fuego, los animales, los otros. En efecto, los templos de ánimo no tienen nunca carácter abstracto, independientemente de cual sea el templo de ánimo en cuestión, siempre indica una situación y toda situación es eminentemente fáctica. Volvemos a señalar el carácter particular de la nostalgia: como recuerdo de una ausencia es ella misma presente, pero lo es en la medida en que señala algo que no está más. Representa un extraño vínculo entre presencia y ausencia. En tanto que evocación del pasado, es recuerdo que no se quiere olvidar. En este sentido, es un modo de arraigo, pero de un arraigo que no se lleva a cabo en tierra firme, porque ese *suelo* que se necesitaría para echar raíces no lo permite en la medida en que, justamente, ya no está presente, porque en sentido estricto, no *ha sido* nunca.

5. De la etimología del término *nostalgia*

Ahora bien, cuando en los *Conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger cita a Novalis, no se detiene, como suele hacerlo en múltiples ocasiones, en la etimología del término *nostalgia* sinónimo del término *Heimweh* del que se vale el poeta romántico para definir la naturaleza de la filosofía.²⁸ Es interesante que no lo haga, él que está convencido del vínculo que existe entre la raíz de una palabra y su sentido más profundo. Nos detenemos a continuación en este

sentido porque creemos que en él va anunciado ya, de manera acuciante, lo que Heidegger entiende por filosofía.

La filosofía es nostalgia, dice el joven poeta, un impulso de estar en todas partes en casa. El término nostalgia viene del griego *nostos* que significa lejanía, viaje y de *algia* que significa dolor. La definición del diccionario nos dice que nostalgia es dolor causado por la ausencia. Si la filosofía es nostalgia, entonces es necesario afirmar que *la filosofía es dolor causado por la ausencia*. La afirmación nos deja sorprendidos. ¿La filosofía es dolor?, además ¿no habíamos dicho antes, justamente a partir de las palabras de Novalis, que la *filosofía es deseo*, un anhelo? ¿Es entonces un *deseo doloroso*? Habría que responder afirmativamente. La explicación de esta afirmación ha sido ya enunciada de manera indirecta a lo largo de este trabajo, ahora es necesario regresar a ella.

La filosofía es dolor causado por la ausencia. Sí, en la medida en que aquello que busca es siempre ausente. Su “objeto” de estudio, si es que todavía podemos llamarlo así, nunca comparece como algo presente, justamente porque no es *algo*. Ella misma ha de buscar el modo de hacer comparecer, sin transformarlo en presencia, aquello que pretende pensar: *el ente en cuanto ente*, considerado por la tradición filosófica objeto de la metafísica y que para el pensador alemán no debe entenderse como un reino o un ámbito separado de lo ente. En efecto, no tenemos experiencia de eso que llamamos *ente en cuanto ente*, tenemos experiencia de la taza para tomar el té, de la mesa para trabajar y comer con los amigos, del árbol que en primavera está lleno de flores moradas, del perro que quiere jugar o ir a pasear. De lo que tenemos experiencia es de estos *para qué* que constituyen eso que llamamos *ente en cuanto ente*. El *en cuanto* expresa este carácter eminentemente referencial que hace que el ser del ente sea eminentemente significativo. Que el objeto de la filosofía sólo pueda pensarse en términos de sentido, quiere decir, que sólo puede pensarse en términos de referencia o indicación. Es sólo un anuncio, no presencia.

Al retomar la primera partícula del término nostalgia, *nostos*, sin duda se hace patente la idea heideggeriana de la filosofía como ese viaje a lo último y extremo que es la proximidad. Un viaje que únicamente puede llevarse a cabo en soledad, donde se llega por fin a la esencia más íntima de lo que es. No sólo es un viaje a solas, sino a lo más extremo y peligroso. Heidegger nos señala: “Hemos dicho que filosofar es un pronunciamiento y una conversación a solas en lo último y lo más extremo”.²⁹ En efecto, la filosofía debe comprenderse como la mayor incertidumbre sobre la continua y peligrosa proximidad.³⁰

Y esta peligrosidad, incertidumbre e inquietud nos llevan a pensar en la terminación *algia* del término en cuestión. Nos preguntamos ¿*la filosofía es dolor*? Decimos que hay dolor cuando nuestro bienestar se ve afectado. Cuando la proporción o armonía de un determinado estado se ve amenazada. El dolor rompe con el bienestar. En sentido estricto, todo estado o temple anímico representa una afectación, una modificación. Todo temple anímico es señal

de un *padecer*. No en el sentido peyorativo del término. No como valoración negativa, sino como aquello que no surge ni se origina en nosotros como fruto de una elección. Los estados de ánimo nos sorprenden.³¹ Pero en el dolor, esta afección tiene el carácter de un violentar. Es una aflicción contraria al placer que se manifiesta como pena y pesar.

La filosofía tiene lugar ahí donde el equilibrio se ha roto, ahí donde se ha abierto una fractura. La filosofía se origina en un temple de ánimo que nos *arrebata* de la cotidianidad, de la comodidad y la familiaridad. Heidegger afirma:

“Pero sobre todo, estos conceptos (de la filosofía) y su rigor conceptual no los habremos comprendido jamás si previamente no somos arrebatados por aquello que ellos han de concebir. A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Todo ser arrebatado proviene de y permanece en un temple de ánimo. En la medida en que el concebir y el filosofar no son una ocupación cualquiera entre otras sino que suceden en el fondo de la existencia humana, los temples de ánimo desde los que se alza el ser arrebatado y la conceptuabilidad filosóficos son siempre y necesariamente temples de ánimo fundamentales de la existencia, aquellos que templan continua y esencialmente al hombre sin que él tenga ya que conocerlos siempre necesariamente como tales. La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental.”³²

La filosofía nos recuerda que la familiaridad en la que estamos es frágil. En realidad, la filosofía entera tiene lugar en el reconocimiento de esta fragilidad. Se trata del reconocimiento del carácter no absoluto de lo que es. En la *disposición afectiva o encontrarse (Befindlichkeit)* se hace patente esta fragilidad. Dijimos antes que la *filosofía es deseo*, un deseo radical porque es expresión de un anhelo que no puede cumplirse.

Heidegger hace énfasis en el hecho de que todo filosofar se lleva a cabo a partir de un ser arrebatado. El término *arrebato* sugiere un movimiento súbito que saca de sí, en este sentido también alude a la noción de éxtasis. Es una acción violenta, también podríamos decir que es como un robo. Por ello: “La filosofía es el contrario de todo aquietamiento y seguridad. Es el torbellino al que el hombre está arrojado para sólo así concebir la existencia, pero sin fantasías”.³³

Y a propósito de lo dicho, Novalis señala: “Filosofar es perder la tranquilidad: vivificar. Hasta hace poco las investigaciones filosóficas consistían en matar primero la filosofía, y luego en disecarla y disolverla. Se creía que las partes del *caput mortem* eran las partes de la filosofía: mas siempre fracasaron las tentativas de reducción o reconstrucción. Sólo en tiempos más recientes ha empezado a considerarse la filosofía como un ser vivo, y bien podría suceder que, de este modo, surgiese el arte de crear filosofías”.³⁴

La *filosofía es dolor* en la medida en que representa nuestra inquietud originaria. En la medida en que es una exigencia extrema que nos coloca fuera de *equilibrio*. El análisis heideggeriano de los estados de ánimo se lleva a cabo en un ámbito distinto al de la psicología y la psiquiatría. En efecto, si la expresión *fenómenos psíquicos* cae en el ámbito de las representaciones objetivantes comunes a la psicología y psicopatología hay que decir que el título *psíquico* no expresa la naturaleza más íntima de los estados de ánimo, justamente porque éstos escapan a toda posible objetivación.³⁵ Los estados de ánimo dan señal del carácter estructural de la ausencia y del dolor que definen la existencia. La etimología del término *nostalgia* exige la comprensión de estas dos nociones, ausencia y dolor de manera simultánea. En sentido estricto hay que decir que toda nostalgia es dolorosa. La expresión “nostalgia dolorosa” es redundante.

Hacemos esta precisión con el fin de señalar el carácter ontológico de la ausencia aunado con el dolor. Podríamos decir, aunque Heidegger no lo afirme de manera explícita, que, tanto para el pensador alemán como para Novalis el dolor posee una función reveladora: el dolor mantiene “presente” la ausencia. Impide el olvido. Novalis aborda la cuestión del dolor de manera mucho más directa y aguda que Heidegger. Recordemos las palabras del poeta: “Cada uno debería sentirse orgulloso de su dolor. Todo dolor viene a recordar nuestro alto rango”.³⁶ Y en otro de sus fragmentos: “Cuando el dolor es muy grande, se llega, a veces, a una paralización de la sensibilidad. El alma se descompone. Y de esta descomposición proviene ese frío mortal, esa fuerza de pensamiento y esa incesante exhibición de ingenio propios de la desesperación. Ya no existe afección alguna: el hombre se encuentra solo, como una fuerza funesta. (...)”.³⁷

6. De los estados de ánimo fundamentales

Lo abierto en la nostalgia recuerda, aunque de modo distinto, a los también considerados por Heidegger temple de ánimo fundamentales: la angustia y el aburrimiento. En el parágrafo 40 de *Ser y tiempo* y en *¿Qué es metafísica?*, Heidegger se dedica al análisis de la angustia. Lo primero que hace es distinguirla del miedo, con la que suele confundirse. A este estado compete un objeto determinado que tiene el carácter de lo amenazante. De aquello que en la lejanía puede acercarse. El miedo nos hace *perder la cabeza*. Nos confunde y nos turba.³⁸ En la angustia esto no sucede. Lo primero que señala Heidegger a propósito de este temple de ánimo fundamental es el carácter anodino de su aparecer. No hay algo concreto con lo que se pueda vincular su surgimiento. La angustia es *rara*.³⁹ Cuando nos aborda, rompe los nexos de familiaridad en los que nos movemos.⁴⁰ Pero no los aniquila. Lo insidioso de este estado de ánimo es que justamente muestra el sinsentido de esos nexos de significado que constituyen la totalidad que llamamos mundo. Esta carencia de sentido revela la nada como constitutiva de la totalidad de lo ente. Este abismo o fractura que en ella se abre pone de manifiesto que no

hay fundamento ni sustrato alguno. Eso que llamamos *ser* está transido de *nada*. Por ello, una vez pasada la angustia, el habla cotidiana ante la pregunta ¿qué sucede? Responde: nada.⁴¹

En cuanto al aburrimiento profundo, el cual Heidegger aborda en las lecciones sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, resulta esencial distinguirlo de aquello que solemos llamar cotidianamente aburrimiento: esa especie de hastío e indiferencia hacia lo que nos rodea. En estos modos del aburrimiento todavía puede identificarse dicho fenómeno con un objeto determinado. Es este libro, esta película o esta conversación la que aburre. También puede decirse de una situación determinada. Sin embargo, lo que sucede en el aburrimiento profundo, al desvanecerse toda posible causa que justifique su aparición, es la revelación del tiempo. La esencia del aburrimiento radica en esta ausencia de determinabilidad. En el aburrimiento, el tiempo tarda en pasar, *nos da largas* y *nos deja en el vacío*.⁴² Este demorarse nos oprime. Buscamos una ocupación pero no logramos ser concernidos por aquello que nos rodea. El aburrimiento, al igual que la angustia, expulsa de la cotidianidad. Lo que nos rodea se muestra carente de sentido. Todo nos concierne igualmente poco. Esta falta de sentido nos deja en el vacío, pero no se trata de un aniquilamiento, no es un desaparecer; desde la totalidad de lo ente se muestra el vacío.

Aunque a primera vista, los tres estados de ánimo fundamentales abordados por Heidegger no parecen revelar lo mismo, nosotros creemos que en estos fenómenos se encierra una cuestión común: la “manifestación” de la ausencia. Cuestión fundamental en la comprensión heideggeriana de la metafísica. Es verdad que el tono de cada uno de ellos es distinto. De hecho, no se confunden. En la angustia y el aburrimiento, a diferencia de la nostalgia, no hay deseo. Tampoco añoranza, pues no hay alegría perdida. Sin embargo, en los tres, el mundo o totalidad se hace patente, como aquello que de ninguna manera se puede hacer presente. Por ello, en la angustia el mundo se muestra como lo inhóspito, como no estar en casa (*Un-zuhause*), en el aburrimiento, como aquello que no nos concierne más y en la nostalgia como aquello que se ha perdido definitivamente. En cada uno de estos estados de ánimo fundamentales, la ausencia se revela de distintos modos: como nada, como tiempo o como pérdida.

7. El final del camino

Volvemos a formular la pregunta ya señalada en el transcurso de lo escrito: ¿Por qué a Heidegger le interesa esta afirmación de Novalis sobre la filosofía? Si seguimos el hilo conductor que hasta este momento hemos intentado trazar, tenemos que en la afirmación de Novalis están presentes todos los sentidos que Heidegger ha ido apuntando en su intento por definir la naturaleza de la filosofía.

La metafísica no puede acceder a su objeto, *el ente en cuanto ente*, a través de una captación o intuición determinada. Estos modos de conocimiento

están dirigidos a un aspecto o a una región de lo ente, pero el conocimiento metafísico no está dirigido a contenido alguno, sino a la *totalidad* de lo ente, por ende, exige un modo de acceso distinto al del conocimiento teórico. La metafísica es comprendida por Heidegger como acción que tiene lugar en un temple de ánimo; y éstos (los modos de conocimiento), lo hemos dicho ya, revelan la *totalidad*, no como aquello frente a lo que estamos o *sobre* lo que podemos hacer un tema, sino como aquello *en* lo que estamos. La totalidad, en la medida en que no refiere a la suma de los entes, es aquello *a partir de lo cual* nos es dado cada ente. La casa, el árbol, la playa, el agua, los animales y también los otros, los hombres, nos son dados ya desde un conjunto *afectivamente templado*. Este carácter de conjunto nunca es representado en un concepto, no tiene carácter objetivo ni objetivante.

Las preguntas de la filosofía sólo pueden llevarse a cabo a partir de un ser arrebatados por un temple de ánimo fundamental que hace patente la totalidad en la que nos encontramos siempre, sin hacerla presente. Pero al hacerlo, ya que ésta no es *algo* (no es un *ente*), hace patente la totalidad como ausencia.

La nostalgia es también el anuncio de un duelo, si por *duelo* entendemos la declaración de que el objeto perdido está muerto.⁴³ La nostalgia como estado de ánimo fundamental, que pone en marcha el filosofar, se yergue como testigo de esta pérdida irrecuperable. La filosofía así concebida es la declaración de una pérdida: elaboración de un duelo constitutivo, que no queda atrás, que no termina. Con ello, al igual que sucede con la angustia y con el aburrimiento profundo, no se pretende decir que siempre estemos en el dolor. Lo que pretende poner de manifiesto el estatuto ontológico de los estados de ánimo es el carácter “estructural” de la existencia. Los estados de ánimo dan noticia del modo de ser que compete al hombre y no simplemente de un estado pasajero o más o menos permanente que se proyecta desde una interioridad.

Ahora bien, como lo señalamos anteriormente y de manera paradójica, la nostalgia es también reconocimiento de una alegría perdida, y en este sentido es también un modo de agradecimiento. Todo reconocimiento lo es. En este sentido la nostalgia puede ser comprendida como plataforma del pensamiento, como aquello que lo constituye en la medida en que, siguiendo a Heidegger, la esencia más íntima del *pensar es agradecer*.⁴⁴

La alusión de Novalis a la nostalgia como lo propio del pensamiento es en sí misma un reconocimiento a la importancia de dicho estado de ánimo. Sin embargo, nos preguntamos si el poeta romántico compartiría la comprensión heideggeriana de la metafísica. Podemos decir que Heidegger se sintió cautivado por Novalis. Seguramente esta admiración del filósofo por los poetas románticos es señal de una nostalgia. Señal de lo que en él mismo no está más. Sin embargo el horizonte de Heidegger es bien distinto al del poeta invocado. Los viajes de Heidegger no son los de Novalis: no vuelve de sus peregrinaciones con noticias mágicas ni con transparencias de luz. En su pensamiento no hay lugar para el sueño. Heidegger es un filósofo del tiempo. Novalis un poeta de la eternidad.

Notas

¹ Desde sus primeras lecciones, Heidegger muestra la importancia del concepto vida. Sin embargo, desde un inicio, este concepto, para el filósofo alemán, no refiere a la vida en el sentido en que es comprendido por la biología. Tampoco al sentido de dicho término en las llamadas filosofías de la vida, por ejemplo en Nietzsche, Jaspers o Bergson. Sino a la vida en su sentido eminentemente fáctico e histórico. Para evitar posibles confusiones dicho término será desplazado por *vida fáctica* y más tarde por *Dasein*. Cf. Heidegger, Martin: *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. J. Uscatescu, México: Fondo de Cultura Económica, 2006. En adelante *IFR*. “Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida”, p. 39. “El camino hacia la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*”, p. 41. (Cf. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, § 2, 3). Y también en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. J. Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 1999. “Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo”, p. 37. (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, editado por Käte Bröker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 18).

² Heidegger, Martin: *Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, tr. J. Ciria, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 27. En adelante *CFM*. (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, editado por, Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, “*Sie selbst ist nur, wenn wir philosophieren. Philosophie ist Philosophieren*”, p. 6). Ya en las primeras lecciones Heidegger hace explícita esta idea de la filosofía como un saber radicalmente distinto de las ciencias particulares. Veamos por ejemplo en *IFR*: “Lo que la filosofía es no puede ser jamás objeto de una evidencia científica, sino que sólo se puede aclarar en el filosofar mismo”, p. 39 (Cf. GA 60, § 7). Y “¿Cómo se llega a una comprensión propia de la filosofía? Esto sólo se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado”, p. 39 (Cf. GA 60, § 2).

³ Cf. *CFM*, p. 24 (GA 29/30, p. 2).

⁴ *CFM*, p. 27. También cf. p. 37 (GA 29/30, p. 6).

⁵ A lo largo del texto iremos mostrando el paralelismo que existe entre nociones propias de la poesía de Novalis, de las que se vale Heidegger para definir lo que entiende por metafísica. Sin embargo, esto no implica, en sentido estricto, que exista una misma comprensión de los conceptos, esto exigiría, como punto de partida, el mismo horizonte de interpretación, lo cual no es así. La relación del filósofo alemán con el Romanticismo es importante y rica, los escritos dedicados a Hölderlin son prueba de ello. Somos conscientes de la complejidad y multiplicidad

de matices que exige el análisis de dicha relación, la cual excede los límites de este trabajo. Aquí sólo nos proponemos hacer relevante esta relación paralela y fundamental para el pensamiento heideggeriano. Novalis.: “Fragmentos”, en *Granos de Polen, Himnos a la noche, Enrique de Ofterdingen*, tr. Germán Bleiberg, México, D.F.: SEP, 1967, p. 40. En adelante *Fragmentos*.

⁶ *Fragmentos*, p. 55.

⁷ El pensamiento comprendido fuera del ámbito de la representación está ya constituido y posibilitado por un estado de ánimo. Es desde este horizonte de interpretación que hay que comprender *lo que significa pensar*. En efecto, de esta manera Heidegger va accediendo a dos fenómenos que se implican y definen el modo de ser del pensamiento esencial. Estos dos son: la meditación y la serenidad. Este carácter de camino, esto es, de no tener ya todas las respuestas y conclusiones de lo pensado, este aprender silencioso, que sobre todo busca escuchar, se expresa en el término *serenidad*. La esencia del pensar, afirmará Heidegger, está inserta en la serenidad. Cf. Heidegger, M, *Serenidad*, tr. Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 19.

⁸ *Fragmentos*, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo, México: Nueva Cultura, 1942, p. 30. Y también: “Donde existe verdadera propensión a la meditación, y no solamente a pensar sobre esta o aquella idea, existe progresión. Han aprendido a deducir como un zapatero aprende a hacer zapatos, sin llegar jamás a la idea madre, sin esforzarse en llegar al fondo de las ideas. Y este no es buen camino. En muchos, esta propensión existe, pero no dura sino cierto tiempo. Crece primero y luego, frecuentemente, disminuye con los años: a veces, por el hallazgo de un sistema, que parecerían buscar tan sólo para liberarse del esfuerzo de la meditación”, p. 16.

⁹ *CFM*, p. 28 (GA 29/30, “Novalis sagt einmal in einem Fragment: “Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein”, p. 7).

¹⁰ Cf. *CFM*, p. 29 (GA 29/30, p. 9).

¹¹ Cf. *CFM*, p. 49: “(...) en ello constantemente estamos equiparando —lo que tal vez pueda haber resultado llamativo— la filosofía y la metafísica, el pensamiento filosófico y el metafísico. Pero en filosofía, después de todo, además de la ‘metafísica’, hay también ‘lógica’ y ‘ética’ y ‘estética’ y ‘filosofía de la naturaleza’ y ‘filosofía de la historia’. ¿Con qué derecho estamos tomando el filosofar por antonomasia como pensamiento metafísico? ¿Por qué le damos tal prioridad a la disciplina de la metafísica por delante de todas las demás? (...) estas disciplinas han surgido del manejo que se hace de la filosofía en las escuelas (...) la intención de la consideración preliminar es, justamente, destruir esta representación de la metafísica como una disciplina fija” (GA 29/30, p. 36).

¹² *CFM*, p. 49-50 (GA 29/30, “*Metaphysik ist inbegriffliches Fragen. Solches inbegriffliche Fragen sind die Fragen: Was ist Welt, Endlichkeit, Vereinzelung?*”, p. 36).

¹³ Heidegger, Martin.: *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 67. En adelante *ST*. “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos *existencia*”, p. 35

(*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006, “*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz*”, p. 12).

¹⁴ Cf. *ST*, p. 67. (*SuZ*, “*Das ‘Wesen’ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein*”, p.42).

¹⁵ Recordemos la lectura heideggeriana de San Agustín. Al verse a sí mismo, Agustín se descubre en el ámbito de la dificultad, la propia existencia se revela como un problema para el conocimiento, lo que somos nos resulta inaccesible. El alma está inquieta porque busca ser colmada, busca plenitud porque *tiende* naturalmente a ella. Heidegger nos dice: “Así pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que ‘sabe’ de sí mismo. También esto quiere ‘confesarlo’. (*Quaestio mihi factus sum* [Me convertí en un problema para mí mismo]. [...] *Terra difficultatis* [El ámbito de la dificultad]. ¡Obsérvese el diferente sentido del polo de referencia! *Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis* [...] *quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam*. [Hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce (...) a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no]).” pp. 45-46. Más adelante señala el filósofo: “*Deformis* es mi vida. No por disculparse, sino precisamente para arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la “vida” no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia. *Oneri mihi sum* [Soy una carga para mí]”, p. 81. Cf. Heidegger, Martin: *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid: Siruela, 1997 (GA, 60, pp. 205-ss). Justamente esta opacidad, con la que se encuentra el alma, la convierte en un problema, problema que, en *Ser y tiempo*, se denomina “carga”.

¹⁶ Cf. *CFM*, p. 28-29 (GA 29/30, p. 8).

¹⁷ *CFM*, p. 30 (GA 29/30, “*Vor allem aber, diese Begriffe und ihre begriffliche Strenge werden wir nie begriffen haben, wenn wir nicht zuvor ergriffen sind von dem, was sie begreifen sollen. Dieser Ergriffenheit, ihrer Weckung und Pflanzung, gilt das Grundbemühen des Philosophierens. Alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer Stimmung*”, p. 9).

¹⁸ El término *Stimmung* ha sido traducido al español de distintas maneras. J. E. Rivera en *Ser y tiempo* lo traduce como “estado de ánimo” y J. Gaos como “temple”. Por su parte, A. Leyte en *¿Qué es metafísica?* lo traduce como “estado de ánimo” y A. Círia en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como “temple de ánimo”. La traducción del término al español reviste algunas dificultades, ya que *Stimmung* no refiere a estado subjetivo alguno. En este sentido, estamos de acuerdo con lo dicho por M. Haar en *La fracture de l’histoire*, Grenoble: J. Millon, 1994, p. 39: “*Pour traduire Stimmung et surtout Grundstimmung, il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif. Ce qui est évidemment impossible*”. F. Dastur en “*Heidegger et le ton de retenue de la pensée*”, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épikhè*, número 2, Grenoble: J. Millon, 1991, suscribe esta interpretación y agrega: “*Stimmung et stimmen viennent de Stimme, dont le sens premier est la voix au sens juridique du terme (vote); stimmen signifie d’abord faire entendre sa voix, appeler, nommer, puis être d’accord et enfin être disposé, d’où Stimmung*,

accordage (d'un instrument de musique), disposition, humeur, tonalité, atmosphère. Il faudrait être attentif aux différences des registres allemand (qui voit dans la Stimmung un phénomène non subjectif, une 'ambiance'), grec (pour lequel le pathos renvoie à la passivité du paskhein) et français (qui en parlant d'affect et d'affectivité comprend ces phénomènes comme le résultat d'une lacere, de l'action d'un agent)", p. 312. Nosotros utilizaremos indistintamente "estado de ánimo" o "temple anímico". En ambas traducciones el término "anímico" no debe identificarse con "estado subjetivo" alguno.

¹⁹ CF. ST, "Lo que en el orden ontológico designamos como disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda psicología de los estados de ánimo —por lo demás aún sin hacer— será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura", p. 158. (SuZ, "*Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen*", p. 134). La traducción de José Gaos del término *Befindlichkeit* es "encontrarse", mientras que la de J. E. Rivera es "disposición afectiva". Es importante mencionar que el término "afectividad" que acompaña a la traducción "disposición afectiva" resulta problemático sin previa aclaración. En sentido estricto, hay que decir, como lo hace notar F. Dastur en *op. cit.*, que Heidegger no habla propiamente de *afectividad*, ya que dicho término suele ser comprendido por la tradición filosófica como lo opuesto a la razón, y en Heidegger no se trata propiamente de oposición alguna, sino de una anterioridad, que, en todo caso, la oposición supone ya de alguna manera. De tal manera Dastur afirma: "*Heidegger ne parle pas en effet d' 'affectivité', car sous ce nom traditionnel n'est compris que ce que l'on oppose de manière dérivée à une pure représentation, mais de Befindlichkeit, que l'on a si bien traduit autrefois par 'sentiment de la situation' puisque ce terme désigne aussi bien le sentiment 'subjectif' du là que sa situation 'objective'*", pp. 311-312.

²⁰ Para comprender el alcance de dichas afirmaciones y la resignificación que Heidegger lleva a cabo del término *estado de ánimo*, es necesario recordar el camino andado por el filósofo alemán hasta este momento. El horizonte entero de la filosofía heideggeriana exige ser comprendido desde el ámbito ontológico. Esta necesidad ya es puesta de manifiesto en el término *Dasein* con el cual Heidegger quiere expresar la "esencia" del hombre. Con dicho término se pone de manifiesto la vinculación irrebasable entre hombre y ser. *Dasein* no es sinónimo de hombre, en esta medida, estado de ánimo no puede ya tampoco comprenderse al modo de la psicología o la antropología. En sentido estricto, lo que está en juego en el reconocimiento del estatuto ontológico de los estados de ánimo, es la comprensión del término ser.

²¹ CFM, p. 28 (GA 29/30, "*Ein solcher Trieb kann Philosophie nur sein, wenn wir, die philosophieren, überall nicht zu Hause sind*" p. 7).

²² Sobre el recuerdo y el pasado nos dice Novalis en uno de sus fragmentos: "(...) El recuerdo del pasado nos arrastra a la muerte, lleva a nosotros la idea de desvanecimiento. La imaginación del futuro nos impulsa a la vida, a dar forma a los sueños y asimilarlos a nuestra actividad. Por eso todo recuerdo es melancólico: todo presentimiento alegre. El recuerdo templea la vivacidad excesiva: el presentimiento del futuro realza una vida demasiado pobre" *Fragmentos*, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo, p. 27.

²³ Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 23. En adelante *QM*. ("Was ist Metaphysik?", en: *Wegmarken*, GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 110).

²⁴ Cf. *QM*, "Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad", p. 29 (GA 9, "Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen", p. 113).

²⁵ Cf. *CFM*, p. 28 (GA 29/30, "Nicht nur da und dort, auch nicht nur jeden Orts, an allen nacheinander zusammen, sondern überall zu Hause sein heißt: jederzeit und zumal im Ganzen sein", pp. 7-8).

²⁶ *CFM*, p. 28 (GA 29/30 "Dieses 'im Ganzen' und seine Gänze nennen wir die Welt", p. 8).

²⁷ *CFM*, p. 29 (GA 29/30, p. 8).

²⁸ En alemán *Nostalgie* es sinónimo del término *Heimweh* más antiguo que el primero y que aparece en el texto de Novalis citado por Heidegger. El término *nostalgia* no es de raíces germanas sino greco-latinas como a continuación se señala en el cuerpo del texto. Cf.: (<http://www.dwds.de/>). *Nostalgie* f. 'sehnsuchtsvolle Rückwendung zur Vergangenheit und deren verklärt gesehenen Lebensformen', älter 'Heimweh'. Als wissenschaftliche Bezeichnung des Heimwehs, dessen krankhafte Steigerung zuerst an in der Fremde lebenden Schweizern beobachtet wird (s. Heimweh), bildet Joh. Hofer 1688 (in seiner durch den Basler Professor J. J. Harder betreuten Dissertation) griech.-lat. *nostalgia*, das auf griech. νόστος (νόστος) 'Rückkehr, Heimkehr' (s. auch genesen) und dem zu griech. άλγος (άλγος) 'Schmerz, Not, Trauer' gehörenden, an Adjektivbildungen auf -algēs (-αλγής) '-leidend', d. i. 'woran Schmerz habend', anzuschließenden Kompositionsglied -algía (-αλγία) beruht (also eigentl. 'schmerzhaftes Verlangen nach Heimkehr'); vgl. antike Zusammensetzungen wie griech. kardialgía (καρδιαλγία) 'Herz-, Magenschmerz' (s. kardial), kephalgía (κεφαλαγία) 'Kopfschmerz'. Dem nlat. medizinischen Terminus folgt frz. *nostalgie* (seit Mitte des 18. Jhs. neben gängigerem frz. *maladie du pays*, später mal du pays), und im Anschluß an dieses wird zu Beginn des 19. Jhs. *Nostalgie* als bildungssprachliches Synonym für Heimweh auch im Dt. gebräuchlich, zieht sich im 20. Jh. aber stärker auf den fachlichen Bereich zurück. Dagegen entwickeln frz. *nostalgie* und entsprechendes engl. *nostalgia*, *nostalgia* zu dieser Zeit Übertragungen wie 'Verlangen nach früheren Lebensumständen, melancholische Sehnsucht nach Vergangenem oder Unbekanntem', aus denen sich die Anfang der 70er Jahre des 20. Jhs. einsetzende moderne Verwendung von *Nostalgie* erklärt.

²⁹ CFM, p. 39 (GA 29/39, “Wir sagten: Philosophieren sei eine Aus- und Zwiesprache im Letzten und Äussersten” p. 22).

³⁰ CFM, p. 44-45 (GA 29/30, “Gerade weil diese Wahrheit solchen Begreifens ein Letztes und Äusserstes ist, hat sie die höchste Ungewißheit zur ständigen und gefährlichen Nachbarschaft”, p. 29).

³¹ Los estados de ánimo nos sorprenden por esta vulnerabilidad propia de la existencia: no son el resultado de una elección o de una reflexión; podemos hacernos cargo de ellos volitiva o reflexivamente sólo después de haber sido “tocados”. Cf. ST, “El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que, como forma del ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo”, p. 161 (SuZ, “Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von ‘Außen’ noch von ‘Innen’, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf”, p. 136).

³² CFM, pp. 29-30 (GA 29/30, p. 9-10).

³³ CFM, p. 44 (GA 29/30, pp. 28-29).

³⁴ Fragmentos, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo, p. 89.

³⁵ Cf. Heidegger, Martin: Seminarios de Zollikon, Morelia: Jitanjáfora, 2007, pp. 24, 151-164.

³⁶ Fragmentos, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo, p. 50.

³⁷ Fragmentos, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo, 19. Y también Fragmentos, tr. J. Gebser: “Las enfermedades son, probablemente, algo muy importante para la humanidad, ya que son innumerables y que todos los hombres tienen que luchar contra ellas. Conocemos aún muy imperfectamente el arte de utilizarlas. Seguramente constituyen el estímulo y la materia más interesante de nuestra reflexión y actividad. Con ellas, tal vez, se podrían cosechar frutos infinitos, sobre todo, me parece, en el terreno intelectual, moral, religioso y, ¡sabe Dios en qué otros maravillosos campos! ¿Seré yo acaso el profeta de este arte?”, p.45.

³⁸ Cf. ST, pp. 164-165 (SuZ, pp. 140-141).

³⁹ QM, p. 33 (GA 9, pp. 115-116).

⁴⁰ La angustia arrebatada al Dasein de este estado de “absorción” de tal manera que su estar ocupado con los entes se desploma revelándose como carente de toda significatividad. El estar orientado cotidianamente por lo ente se expresa en el fenómeno de la caída: “Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar en lo público del uno (...) Cf. ST, p. 198. (SuZ p. 175.) En Kant y el problema de la metafísica, tr. Gred Ibscher Roth, México: FCE, 1996, Heidegger afirma: “La “angustia” entendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la “cura” la banalidad de una existencia categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existencial fundamental y determina así la finitud en el ser-ahí no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente”, p. 200 (Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, editado por Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, p. 238).

⁴¹ ST, p. 209 (SuZ p. 187. “Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: ‘es war eigentlich nichts’. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, was es war”).

⁴² Cf. CFM, pp. 135-142 (GA 29/30, p. 152-159).

⁴³ Cf. Freud, Sigmund: *Mourning and Melancholia*: Standard Edition, vol. 14, 1917, pp. 237-258.

⁴⁴ Heidegger, Martin: *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta, 2008, pp. 128 y ss.

Bibliografía primaria

Heidegger, Martin: “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

_____ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

_____ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

_____ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer. Verlag: Tübingen, 2006.

_____ “Was ist Metaphysik?”, en: *Wegmarken*, GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

_____ *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, editado por Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

Bibliografía primaria en español

Heidegger, Martin: *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. J. Uscatescu. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____ *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. J. Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____ *Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, tr. J. Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____ *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 67.

_____ *Serenidad*, tr. Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

_____ *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela, 1997.

_____ *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____ *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth. México: FCE, 1996,

_____ *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2008.

_____ *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Jitanjáfora, 2007.

- Novalis, "Fragmentos", en *Granos de Polen, Himnos a la noche, Enrique de Ofterdingen*, tr. Germán Bleiberg. México, D.F: SEP, 1967.

_____. *Fragmentos*, tr. Ángela Selke y Antonio Sánchez Barbudo. México: Nueva Cultura, 1942.

Bibliografía secundaria

Dastur, Françoise: "Heidegger et le ton de retenue de la pensée", en *Affectivité et pensée*, Revue *Épikhè*, número 2. Grenoble: J. Millon, 1991.

Freud, Sigmund: *Mourning and Melancholia*: Standard Edition, vol. 14, 1917.

Haar, Michel: *La fracture de l'histoire*, Grenoble: J. Millon, 1994.

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. *DWDS*. En línea. Internet. 1 de mayo 2012. Accesible: <http://www.dwds.de/> (Consulta 1 de mayo de 2012).

Recepción: 13 de mayo de 2012

Aceptado: 14 de julio de 2012

Publicación: 15 de diciembre de 2012