

## Artículos

### Acción radical, movilidad y olvido de la afectividad: anotaciones acerca de la recepción marcuseana de *Sein und Zeit*

Radical Action, Mobility and Forgetfulness of Affectivity:  
Notes about the Marcusean Reception of *Sein und Zeit*

Action radicale, mobilité et oubli de l'affectivité :  
annotations sur la réception de *Sein und Zeit* par les Marcusiens

Jorge Luis Quintana Montes  
Universidad de Cartagena

[jquntanam5@unicartagena.edu.co](mailto:jquintanam5@unicartagena.edu.co)

---

#### Resumen

En el artículo se desarrolla un esbozo crítico de la recepción marcuseana más temprana de *Sein und Zeit*, realizada por el filósofo judío entre 1928 y 1929. Para ello, en primer lugar, se expone la forma en que Marcuse retoma los conceptos heideggerianos de *cuidado* y *movilidad* para pensar la acción radical revolucionaria del proletariado. Una vez hecho esto, en segundo lugar, se pone de relieve el modo en que Marcuse obvia el problema de la disposición afectiva, entendida como la condición de posibilidad del paso de la impropiedad (capitalismo) a la propiedad de la existencia (configuración societaria no capitalista).

**Palabras clave:** Marcuse, Heidegger, movilidad, afectividad, *Dasein*, acción radical.

#### Abstract

The paper develops a critical sketch of the earliest Marcusean reception of *Sein und Zeit*, made by the Jewish philosopher between 1928 and 1929. To do this, firstly, we show the way in which Marcuse returns to Heidegger's concepts of *care* and *mobility*, to think about the radical action of the proletariat. Once this is done, secondly, we expose the way in which Marcuse obviates the problem of affective disposition, understood as the condition of possibility of passing from impropriety (capitalism) to the property of existence (non-capitalist societal configuration).

**Keywords:** Marcuse, Heidegger, mobility, affectivity, *Dasein*, radical action.

## Résumé

L'article développe une ébauche critique de la première réception marcusienne de *Sein und Zeit*, faite par le philosophe juif entre 1928 et 1929. Pour ce faire, on présentera tout d'abord la manière dont Marcuse reprend les concepts heideggeriens de *soin* et de *mobilité* pour penser l'action révolutionnaire radicale du prolétariat. Une fois cela fait, en second lieu, on mettra en évidence la manière dont Marcuse néglige le problème de la disposition affective, comprise comme la condition de possibilité du passage de l'impropriété (capitalisme) à la propriété de l'existence (configuration sociétale non capitaliste).

**Mots-clés :** Marcuse, Heidegger, mobilité, affectivité, *Dasein*, action radicale.

---

## Preliminares

El trabajo de Herbert Marcuse se encuentra atravesado por la recepción y articulación de distintos elementos de la tradición filosófica occidental. Jugando con el sentido de la destrucción heideggeriana, podríamos indicar que el psicoanálisis, el marxismo, el idealismo alemán y la fenomenología, además del surrealismo, constituyen el horizonte amplio destructivo del cual se alimenta su crítica del capitalismo contemporáneo. Es por ello que Whitebook (2004) indica que el teórico crítico carece de una suerte de moderación teórica a la hora de desarrollar su proyecto filosófico.

Todos estos elementos son fundamentales para la edificación del momento de quiebre histórico buscado por Marcuse, que impulse el paso del capitalismo hacia una configuración societaria no capitalista. Este momento adquiere distintas denominaciones y matices a lo largo de su reflexión: “acción radical”, “Gran Rechazo” y “cambio cualitativo”, pero, en último término, todas ellas aluden a la posibilidad de superar la condición enajenada de existencia que tiene lugar en el marco de la sociedad capitalista. Son categorías para pensar y actualizar el concepto de revolución.

Nosotros fijaremos nuestra atención de manera específica en dos aspectos de la amplia reflexión marcuseana: en primer lugar, nos concentraremos en el modo en que retoma el *opus magnum* heideggeriano para pensar el paso del capitalismo hacia una configuración societaria no capitalista. Una vez que hagamos esto, intentaremos esbozar la forma en que su apropiación de *Sein und Zeit* destaca un olvido del ámbito de la afectividad. En este sentido, Marcuse piensa la discontinuidad histórica entre el capitalismo y una sociedad post-capitalista desde una ceguera que deja fuera de juego la disposición afectiva, entendida como rasgo fundamental de la fenomenología heideggeriana. Es, quizás, en razón de la vuelta exclusivamente pragmática sobre Heidegger en sus días de juventud (Abromeit, 2019); y ya en la madurez, en razón de su fuerte vertiente psicoanalítica, que el teórico crítico se permite pensar —antes que en clave afectiva— la derrota del capitalismo desde un prisma pulsional, a través de la disolución de *i*) el principio de actuación, *ii*) la enajenación, *iii*)

la plus-represión y iv) la desublimación represiva. Hechas estas indicaciones, demos paso al breve abordaje que hemos contemplado aquí.

## 1. La recepción de *Sein und Zeit*: cuidado y movilidad

El proyecto de juventud marcuseano, desplegado entre los últimos años de la década de los veinte y los primeros años de la década de los treinta, se encuentra caracterizado por una evidente asimilación de la obra cumbre de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. En virtud de esta vinculación, el joven Marcuse se permite desplegar el proyecto de una “fenomenología dialéctica”, la cual pone en diálogo distintos momentos metódicos y temáticos de ambos modos de acontecer el ejercicio filosófico.

En un sentido metódico, Marcuse se aleja del carácter reductivo-trascendental propio de la fenomenología husserliana, así como de la ejecución de la ἐποχή fenomenológica, para retomar en su sentido más radical el llamado a las “cosas mismas”. E indicamos aquí que en su sentido más radical, porque va mucho más allá de la pretensión heideggeriana de destacar formalmente las estructuras ontológicas del *Dasein*, y busca, en el intento de captación pleno de la historicidad, la concreción de dichas estructuras. Así, no le basta con la indicación del Maestro de la Selva Negra de que el *Dasein* es en el mundo en su trato histórico con los útiles y con los otros, sino que pretende reconducir las indicaciones heideggerianas hacia su suelo histórico más vivo: su aquí y ahora, en el marco del modo de producción capitalista.

Atender al llamado a las cosas mismas supone acceder al fenómeno a partir de sus rasgos específicos; esto es, tomarlo tal cual se da y en los límites en que se da. Por tanto, el método fenomenológico-dialéctico no debe forzarlo, sino que debe responder a su propia condición de ser. Esta condición de ser de la existencia fáctica en su historicidad es el elemento que retoma Marcuse de Heidegger para desplegar la posibilidad de la “acción radical”, entendida como el proyecto político del proletariado que busca disolver el capitalismo para transitar hacia una configuración societaria no capitalista (Romero, 2010).

A juicio de Heidegger, y como lo deja ver con claridad tanto en el *Natorp Bericht* (2005) como en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1988), el *Dasein* está caracterizado en su facticidad por su carácter móvil: “—La vida se mueve en su mundo (...) Éste [el trato] es también un modo de la κίνησις (...) un cómo del comportarse respecto de su mundo” (Becker, 2007, p. 26). El *Dasein* es *movilidad*: “El *Dasein* se mueve (fenómeno fundamental) (...)” (Heidegger, 1988, p. 31). En el *Natorp Bericht* aparece consignado del siguiente modo: “El sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica es el cuidado (...) la movilidad del cuidado tiene el carácter del *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo” (Heidegger, 1988, p. 352). El cuidado —como modo ontológico fundamental de la movilidad del *Dasein*— se expresa en la tendencia que tiene la vida fáctica hacia la caída; esto es, hacia su

extravío en el mundo, tanto con las cosas como con los otros con los que se relaciona el *Dasein*. El cuidado como movilidad que *cae* y se pierde en el mundo circundante es *Besorge*. Entre tanto, Heidegger (1967) piensa con *Fürsorge* la movilidad propia del trato *caído* en las tradiciones y costumbres sociales. El *Dasein* es, en la medianía, movilidad cadente que se derrumba, que se desmorona (p. 178).

Si la vida fáctica es en su expresión común una movilidad cadente de extravío del *Dasein* en la impropiedad, el tránsito de la impropiedad a la propiedad supone, en último término y de forma absolutamente necesaria, una nueva movilidad, un contra-movimiento (Heidegger, 2005, p. 360) que rompa la movilidad ordinaria. Como bien ha señalado Alejandro Vigo (2008), la lectura en clave ontológica realizada por el joven Heidegger de las virtudes dianoéticas del Estagirita, siendo precisos, de la *φρόνησις*, es la que ha garantizado la buscada movilidad que reconduzca al *Dasein* a su sí mismo. La prudencia aristotélica tiene su finalidad en ella, en tanto que no tiene por meta algo distinto que la acción virtuosa. Este esquema autorreferencial de la *φρόνησις* es el que destaca Heidegger, desde una clave ontológica móvil, para garantizar la modificación de la medianía de la existencia.

Herbert Marcuse retoma de forma absoluta el análisis heideggeriano de la facticidad en clave móvil, desde un enfoque —por decirlo de algún modo— economicista. Dentro del horizonte amplio de apropiación de la historicidad, Marcuse retoma el doble sentido del cuidado como movilidad en Heidegger y es, por intermedio del Maestro de la Selva Negra, heredero de la filosofía práctica de Aristóteles. Ahora bien, vale indicar que, aunque la vinculación académica formal entre Marcuse y Heidegger tiene lugar hacia 1929, el teórico crítico coincidió —mientras se doctoraba en Friburgo— con el *privatdozent* Heidegger. A pesar de que las notas transcritas por Marcuse de los cursos heideggerianos del periodo de Marburgo fueron realizadas hacia finales de los años veinte, hay evidencia epistolar que parece constatar que el teórico crítico asistió a las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo (De Lara, 2019, pp. 7-10). Asimismo, es menester tener en cuenta que los análisis sobre la movilidad de la vida fáctica realizados por Heidegger en sus lecciones previas a *Sein und Zeit*, tienen un claro eco en su *opus magnum*.

La historicidad se expresa, en su sentido concreto, como “situación fundamental”. Con esta categoría piensa el joven Marcuse la necesidad histórica de la “acción radical”; esto es, el ejercicio revolucionario que permita en su acontecer el tránsito del capitalismo a una configuración societaria no capitalista, implicando ello la superación de la condición falsa y miserable de la existencia. El proletariado, como sujeto histórico, debe ser capaz de realizar una transformación en un doble nivel, a saber: tanto objetivo como subjetivo. El *Dasein* debe dejar atrás la enajenación, a la par que debe operar una transformación de las circunstancias mismas de la existencia: “Sólo la acción radical transforma con las circunstancias también la existencia humana activa en ellas (...) Mediante su acontecer da la vuelta a la situación de apuro, modifica algo devenido sencillamente intolerable y coloca en su lugar lo necesario

mismo, lo único que puede suprimir [aufheben] lo intolerable” (Marcuse, 2010, p. 86). Desde aquí se empieza a delinear la doble perspectiva desde la cual será pensado el “cambio cualitativo” en los textos de madurez marcuseanos: *i*) un nivel subjetivo: biológico y antropológico, así como *ii*) un nivel objetivo, que supone la transformación de la base tecnológica desde la cual se erige la sociedad industrial avanzada (Marcuse, 2006).

En esta primera asimilación de la reflexión de Heidegger, aún el sujeto histórico del cambio cualitativo es el proletariado, fiel a la reflexión marxiana. En su madurez filosófica, Marcuse esbozará bajo la figura de la “Nueva Izquierda” y de los “Niños de Prometeo”, una nueva subjetividad encargada de reconducir la sociedad hacia la concreción del reino de la libertad, a través del quiebre histórico generado por el cambio cualitativo (Marcuse, 2005, p. 77). De momento, la “acción radical” es la anticipación filosófica del Gran Rechazo y de dicho cambio cualitativo (Kellner, 1984, p. 162). Para que ella tenga lugar, Marcuse retoma los conceptos heideggerianos de *Besorge* y *Fürsorge*, y los reconduce hacia su base material.

Los entes de los cuales se cuida el *Dasein* en su trato cotidiano y circunspecto pasan de ser “útiles” a ser “necesidades existenciales”. Este es el modo en que denomina Marcuse a los entes que salen al paso en el trato. El cuidado como *Besorge*, entre tanto, es asumido por el teórico crítico como “economía”. En este orden de ideas, Marcuse piensa los conceptos formales heideggerianos de *cuidado* y *útil* en su base material, como *economía* y *necesidad existencial*:

Designamos el entorno de objetos que son aprehendidos por el cuidado primario del *Dasein* como necesidades existenciales, y al conjunto de las ocupaciones que se dirigen a su cobertura como economía. Las necesidades existenciales de la sociedad se dirigen a los objetos, la ocupación con los cuales es necesaria para la conservación, modelación y continuación de la actividad de su ser. El conjunto de las necesidades existenciales y el modo de ocupación que resulta de ellas indica el sentido de la “producción y reproducción” (Marcuse, 2010, p. 121).

En Heidegger, el cuidarse de los entes es movilidad. En Marcuse, esta movilidad deviene en movimiento económico. La ocupación con los otros es, a su vez, un modo de la movilidad que es el cuidado. La *Fürsorge* es la movilidad del *Dasein* caído que se las ve con otros *Dasein* en el quién impersonal de la medianía de la existencia. Este modo de ocupación con la alteridad adquiere una doble cara: la impropiedad y la propiedad. Marcuse reconduce, en el afán de concreción, la movilidad estructural-ontológica heideggeriana hacia el aquí y ahora: el capitalismo contemporáneo, develando entonces a la *Besorge* como la relación que se establece entre el *Dasein* y los entes como mercancías. *Fürsorge* alude, por su parte, a las relaciones sociales de producción capitalistas: obrero-burgués-ejército industrial de reserva, las cuales se encuentran atravesadas por elementos ideológicos específicos.

Este modo concreto de acontecer la *Fürsorge* es el modo de existencia caído, impropio, que necesita ser superado. Lo que se precisa entonces, en contra de esta movilidad cadente, es el contra-movimiento phronético que permita el tránsito de la pasividad a la actividad del sujeto histórico (Feenberg & Leiss, 2007); esto es, de la impropiedad a la propiedad de la existencia. Este contra-movimiento phronético ejecutado por el proletariado es la acción radical en cuanto tal, entendida como la transformación en un nivel subjetivo y objetivo. El *Dasein* como ente móvil es un ente transformador. La interacción con el mundo circundante permite la reconstrucción del mundo natural y del espacio vital. Entre tanto, la interacción con los otros *Dasein* permite el despliegue de un destino colectivo que modifique las relaciones sociales de producción existentes. La movilidad ontológico-formal de la ontología fundamental heideggeriana deviene en movilidad histórica concreta, expresada en la capacidad transformadora del *Dasein*.

Mejor dicho: el *Dasein*, en tanto histórico, es, según su ser, siempre ya “moviente” y en general sólo puede existir en el movimiento histórico. La ocupación con el espacio vital consiste en la necesaria transformación de los entes que están ahí (el hacer utilizables las fuerzas naturales, el cambio de emplazamientos naturales, búsqueda de lugares de alimentación, preparación y reparto de productos, circulación, etc.). El proceso completo por el que la naturaleza se convierte en historia (véase la descripción en *La ideología alemana*) pertenece a los modos de comportamiento primarios del *Dasein* y a la estructura fundamental de la historicidad (...). De hecho, todo movimiento propiamente histórico demuestra ser una “transformación de sentido”, un movimiento que cambia el sentido de los objetos arrastrados por él. Con la fundamentación de los mundos de significado (también ideales) en el *Dasein* que se ocupa, se ha incluido también desde el principio el mundo del “sentido” en el movimiento histórico. Todo movimiento propiamente histórico es siempre un movimiento del *Dasein* que se ocupa, y como tal, según su expresión, movimiento económico. Pues sólo un movimiento tal aprehende el modo de comportamiento primario del *Dasein* histórico, remodela las sociedades según su existencia histórica y puede por ello también remodelar los mundos de significado (ideologías) fundados sobre esa existencia (Marcuse, 2010, pp. 123-124).

Es en razón del contra-movimiento del proletariado que puede tener lugar la disolución de la movilidad ruinosa de la existencia impropia o capitalista, a la que pretende hacer frente Marcuse con su fenomenología dialéctica:

En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como el movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída. Hay un *Dasein* cuya condición de arrojado es precisamente la superación de su condición de arrojado. La acción histórica es hoy posible sólo como acción del proletariado, porque es el único *Dasein* con cuya existencia está dada la acción necesaria (Marcuse, 2010, p. 127).

Ahora bien, si la acción revolucionaria del *Dasein* concreto; *i. e.*, del proletariado, no es una cosa distinta que un modo específico de la movilidad de la existencia (cuidado como *Besorge* y *Fürsorge*), la filosofía en tanto que fenomenología dialéctica debe ser entendida como la captación de la movilidad histórica del *Dasein*. Las referencias de Marcuse a Engels y Lenin (Marcuse, 2010, pp. 106-107) esbozan el modo en que el método propio del filosofar, como una vuelta sobre las cosas mismas, debe ser la aprehensión del movimiento histórico en su devenir. Por ello en “Ueber konkrete Philosophie” indica que la filosofía debe estar inmersa en la movilidad social e impulsar su acontecer propio-transformador: “Ella debe vigilar exactamente a todo movimiento de la existencia: hacer avanzar el que representa un movimiento hacia la verdad, para entorpecer [el movimiento] que lleva a un modo de existencia caído” (Marcuse, 1929, p. 121).

Hasta aquí hemos esbozado el modo en que el joven Marcuse se apropia del cuidado en tanto que movilidad del *Dasein* fáctico, para destacar la revolución proletaria como un tránsito de la impropiedad capitalista de la existencia, hacia la propiedad societaria no capitalista del existir; no obstante, y tal cual el lector atento habrá notado, estas primeras recepciones marcuseanas de la obra de Heidegger (1928-1929) se encuentran caracterizadas por un rasgo no menor, a saber: el olvido del ámbito de la afectividad. Fijemos allí nuestra mirada.

## 2. La angustia como disposición afectiva fundamental

Desde las lecciones dictadas por Heidegger en su periodo de estancia en Marburgo, previo a la publicación de *Sein und Zeit*, el problema de la afectividad ya se empieza a perfilar como uno de los núcleos temáticos esenciales de su reflexión filosófica. Siendo precisos, así como el problema de la movilidad supone una destrucción de la *Ética nicomaquea* (1994), asimismo las reflexiones fenomenológicas del Maestro de la Selva Negra en torno a la “disposición afectiva” y a los “temples” presuponen la apropiación de la *Retórica* (1999) del Estagirita. El punto crucial en que da inicio esta apropiación son las lecciones dadas por Heidegger en Marburgo en 1924, publicadas en el tomo 18 de la *Gesamtausgabe* bajo el título *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002). El §21 de esta lección presenta, a través de un análisis del φόβος, el modo específico en que empieza a erigirse la apropiación heideggeriana del ámbito de las πάθη.

Volpi (2012) destaca el sentido de la vuelta del Maestro de la Selva sobre *Rétorica* como sigue: “Heidegger deslinda la teoría de las pasiones del contexto de la técnica del discurso y se esfuerza por demostrar cómo ella representa una teoría ontológica de los estados del ‘sujeto’” (p. 36). En este orden de ideas, y tal cual indica Xolocotzi (2019), la retórica en un sentido estricto cae fuera de los límites de los intereses heideggerianos, pues el fenomenólogo pretende extraer de la reflexión del estagirita los elementos que le permitan alimentar, desde

un enfoque destructivo, su analítica del *Dasein*: “la retórica quedaría absorbida por el despliegue de la red conceptual que conforman la coexistencia (*Mitsein*), la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*)” (p. 32); sin embargo, y esto también lo indica Xolocotzi, la apropiación de *Retórica* no se agota exclusivamente en ello, pero no ahondaremos en los otros aspectos que resultan parcialmente relevantes para Heidegger.

Vale más bien interrogarse por el modo en que aparece tematizado el problema de la afectividad del *Dasein* en el marco de *Sein und Zeit*. A este respecto es preciso indicar, como comenta Xolocotzi (2015a), la doble faz con que se constituye dicho fenómeno. Como se destaca a lo largo del *opus magnum* heideggeriano, la afectividad debe ser pensada desde la articulación originaria de los ámbitos óptico y ontológico. El carácter óptico de la afectividad remite a los “temples”, a los estados de ánimo específicos o sentimientos concretos que tiene el existente en su medianía. Entre tanto, el rasgo propiamente ontológico está constituido por la “disposición afectiva”; esto es, por el elemento estructural del Ahí que funda la posibilidad de que el *Dasein* mantenga una relación templada con el mundo (Heidegger, 1967, p. 134). En palabras de Brencio (2018): “Heidegger distingue dos niveles de *Befindlichkeit*: la disposición como estructura ontológica, y la forma óptica en la que se manifiesta esta estructura ontológica es el estado de ánimo” (p. 4). El carácter situacional del *Dasein*, su estar Ahí abierto comprensivamente en el mundo, precisa siempre un modo del *encontrarse* a sí mismo (Brencio, 2018, p. 3). La disposición afectiva destaca el carácter de arrojamiento del *Dasein* y su apertura: su estar ahí en su simple condición de ser, “que es” siempre templada, y que en razón del temple anímico el mundo le aparece de tal o cual modo: como aquello que estorba o que agrada.

En este punto introduce Heidegger un elemento crucial de su análisis: en el marco general de la “disposición afectiva”, entendida como rasgo ontológico de la afectividad del *Dasein*, se destaca la “disposición afectiva fundamental” en que se empieza a cristalizar el contra-movimiento phronético de la existencia al que aludimos en el acápite anterior, a saber: la *angustia*. Téngase en cuenta aquí que el acontecer afectivo de la angustia debe ser pensado —en su relación con la recepción ontológica de la φρόνησις— como uno de los elementos estructurales de la totalidad de la constelación que constituye el indicado contra-movimiento phronético, pues, la φρόνησις aristotélica es puesta en relación por el Maestro de la Selva Negra, de forma expresa, con el problema de la “conciencia moral” y su llamado, que impulsa el tránsito de la impropiedad a la propiedad de la existencia (Orejarena, 2019).

Esta idea heideggeriana de una “disposición afectiva fundamental” adquirirá en el marco de “Was ist Metaphysik?” (1976) una categorización un tanto distinta, que destaca el modo en que empieza a reconstruirse, en las fronteras de la “metontología” o “Metafísica del *Dasein*” heideggeriana (Jaran, 2010) previa al proyecto ontológico—, el análisis de la afectividad. La angustia dejará de ser la “disposición afectiva fundamental” para tornarse en el “temple

fundamental” (Gilardi, 2015). Introducirnos en los detalles de esta evolución terminológica supera los límites de nuestro interés. Baste con destacar que de la ontología fundamental a la metontología pervive el problema de la afectividad en la obra de Heidegger, así como lo hará en el proyecto ontológico que tiene lugar en el marco de la *Kehre*.

Dejando de lado esta breve digresión, es pertinente poner de relieve la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la angustia, entendida como disposición afectiva fundamental, tal cual es desarrollada en *Sein und Zeit*? Ésta (la angustia) es pensada —en primer lugar— desde un sentido negativo que la distingue del fenómeno del miedo (φόβος), tematizado ya por Heidegger en 1924. El miedo se caracteriza, en su sentido más general, por la relación de amenaza que se establece entre el *Dasein* y un ente cualesquiera que pueda ser tomado como perjudicial en circunstancias concretas. Un cuchillo, por ejemplo, no genera temor cuando es usado por mí para rebanar una verdura; sin embargo, cuando lo empuña un sujeto que me agrede, en ese caso el cuchillo —al devenir arma— se tornan en objeto del miedo.

La angustia, en su contraste con el miedo, no remite a un ente intramundano concreto en las circunstancias dadas que alimenten el temor, sino que —en tanto que disposición afectiva fundamental— debe ser asumida desde un enfoque ontológico radical. El §40 de *Sein und Zeit* es crucial: el miedo tiene siempre un carácter mundano, pues aquello de lo cual se huye es un ente que comparece. La caída, por su parte, se encuentra atravesada por un ejercicio de escape y huida, pero en ella de lo que se huye no es de un ente cualquiera, sino del *Dasein* mismo. El temor es lo propio de la caída. Ella, como extravío en el mundo y en la publicidad, supone un encubrimiento del “sí mismo” propio del *Dasein* (Heidegger, 1967, p.185). Esta idea de la vida fáctica que se oculta y encubre late de fondo a lo largo de los primeros años de trabajo docente de Heidegger. Si lo que se quiere es el acceso a la propiedad, lo primero que debe conseguirse es romper el extravío en el mundo y en lo público, anular la huida que hace que el *Dasein* escape de sí. La angustia es posibilitadora de este hecho.

¿Ante qué se angustia la angustia? La angustia es, en primer lugar, angustia por el mundo en cuanto tal. El *Dasein* angustiado no fija su atención en el ente intramundano. De éste se encarga el miedo. El *Dasein* dispuesto afectivamente por la angustia rompe su vínculo con los entes a la mano. Deja de ocuparse de ellos y se mueve más allá de los límites de su inmediatez. Se desplaza desde esta silla o esta mesa, hacia el mundo como la totalidad horizontal en que *se es*. Si el mundo es un momento estructural del *Dasein*, necesariamente la angustia es un angustiarse por el estar-en-el-mundo (Heidegger, 1967, p.187). Se quiebra con la angustia un primer elemento de la caída, a saber: el extravío del *Dasein* en el ente intramundano, al abrir al mundo en cuanto tal. Asimismo, la angustia quiebra el segundo momento componente de la caída: el extravío en la publicidad, pues, así como se disuelve el ente intramundano, del mismo modo el *Uno* es dejado de lado. Se rompe de forma parcial el cordón umbilical que ata al *Dasein* con el quién de la medianía. El estado público de interpretado queda, por decirlo de algún modo, fuera de juego.

La angustia por el estar-en-el-mundo del *Dasein* quiebra la familiaridad en que se mueve el existente. Lo que es dado por supuesto deja de ser ya comprensible de suyo. El carácter de arrojo del *Dasein* es puesto de relieve: no hay fundamento o sentido último en que se afirme la existencia; *i. e.*, no hay lugar a una piedra angular. Se destaca aquí, en este orden de ideas, un rasgo ontológicamente definitorio del *Dasein*: el *Dasein* como un ente que tiene una relación de ser con su propio ser, es siempre *posibilidad*. Para el caso, posibilidad de ser un *Dasein* impropio (caído, extraviado en el mundo y en la publicidad) o un *Dasein* propio. La angustia libera al *Dasein* para la libertad de escogerse y ganarse (Heidegger, 1967, p.188).

Desde este ámbito del *Dasein* y sus posibilidades se revela el segundo “ante qué” o “por qué” de la angustia, a saber: la muerte, entendida como la posibilidad última y límite que le adviene al *Dasein*. Ella pone en juego el carácter finito del estar-en-el-mundo (Heidegger, 1967, p. 250). El arrojo del *Dasein* es aquí un concepto clave, pues, al tener el carácter de proyecto, la condición de arrojo en el mundo implica de modo necesario la muerte. Ella es el momento ontológico estructural del *Dasein* que limita toda proyección futura al ser la posibilidad última, y está en relación con la angustia porque, como indicamos líneas atrás, la angustia es ante el estar-en-el-mundo, y la muerte hace parte originaria del estar arrojado del *Dasein* en su mundo (Heidegger, 1967, p. 251).

### 3. Marcuse y el olvido del ámbito afectivo

Nuestra vuelta rápida sobre el problema de la angustia en la obra de Heidegger pone de manifiesto el modo en que la recepción marcuseana de *Sein und Zeit* deja fuera de juego un aspecto originario y crucial del Ahí de la existencia. En Heidegger, la movilidad ontológicamente definitoria del *Dasein*; esto es, el cuidado, debe ser asumido desde su impropiedad en el marco de la movilidad cadente. Entre tanto, el contra-movimiento que pone en obra el tránsito de la impropiedad a la propiedad de la existencia, por vía de la comprensión radical de la muerte y de la vocación de la conciencia, supone una disposición afectiva fundamental: la ya tematizada angustia. Esto implica, en último término, que la reconstrucción del modo en que se establece la relación entre los distintos *Dasein* en tanto que co-estar, así como entre el *Dasein* y el mundo, requiere necesariamente de disponerse anímicamente de un modo angustiado.

Si no hay angustia por la muerte, por el arrojo y por el estar-en-el-mundo, no puede ganarse el sí mismo propio de la existencia. La resolución del *Dasein* no tiene lugar, sino en el horizonte de un contra-movimiento afectivamente dispuesto. Sin afectividad no hay lugar a la propiedad. El *Dasein* pervive, más bien, en la movilidad que se expresa en la huida de sí.

En Marcuse, al menos en su temprana recepción de *Sein und Zeit*, este ámbito de la afectividad no tiene lugar:

Estas correcciones que Marcuse propone al planteamiento heideggeriano en *Ser y tiempo* dan cuenta de la peculiar manera como leyó dicha obra. En sus comentarios se aprecia que Marcuse pasa de puntillas por capítulos fundamentales, no menciona siquiera la disposición afectiva —a pesar de que considera central la *Geworfenheit* (Marcuse, 1928, p. 360)— ni tampoco la angustia; deja de lado la conciencia (*Gewissen*) y solo una vez señala totalmente de paso las consideraciones sobre la muerte (Marcuse, 1928, p. 361) (Marcuse citado por De Lara, 2019, p. 14).

Piensa el movimiento económico que reconstruye el sentido de *Besorge* y *Fürsorge* como paso de la impropiedad a la propiedad, sin destacar una disposición afectiva fundamental. Valga aclarar aquí lo siguiente: reconstruye en tanto que cambia el modo específico, concreto, en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los entes a la mano y con los otros, al generarse una mutación en el modo de producción; *i. e.*, la transformación en el paso de lo impropio a lo propio en Marcuse implica una mutación tanto subjetiva como objetiva. El contra-movimiento que impulsa el paso del capitalismo a una configuración societaria no capitalista desconoce uno de los rasgos ontológicos esenciales del análisis heideggeriano: la angustia.

A juicio de De Lara (2019, p. 15) —y tal como expone en su texto recién citado— la apropiación marcuseana de *Sein und Zeit* se ejecuta, en el marco de la no tematización de la afectividad, desde una órbita triple: *i*) problema de la historicidad, *ii*) vínculo impropiedad-propiedad/alienación-revolución, y *iii*) primado del ámbito pre-teorético respecto de la teoría. A esta triple coordenada de la destrucción a que somete Marcuse a Heidegger añadimos nosotros el problema de la movilidad de la vida, pensada —por un lado— desde su extravío en el trato con los otros y con el mundo (alienación-impropiedad), así como —por otro lado— desde el contra-movimiento (revolución-propiedad) que hace frente al primer modo de movilidad. Sólo desde una comprensión de la vida como movilidad es pensable la transformación tanto subjetiva como objetiva de la sociedad capitalista, gracias al papel revolucionario obrero. El *Dasein* móvil en clave ontológica es el trabajador transformador desde el prisma de la base material.

Podría objetarse que, aunque no haya una referencia directa a la angustia, quizás sea posible ubicar en el joven Marcuse una alusión a alguna otra disposición afectiva fundamental; no obstante, y al menos en lo que hemos hallado en nuestra revisión, esto no ocurre. Encontramos una alusión expresa al sentido existencial de la angustia hasta la publicación de *Eros and Civilization*. En dicha obra, Marcuse indica que esta época es la época de total ausencia de angustia, si por ella entendemos —y a nuestro juicio hay aquí una clara alusión silente a Heidegger— una “condición existencial” del hombre: “Si la ansiedad es más que un malestar general, si es una condición existencial, entonces esta llamada ‘época de la angustia

[anxiety]’ está distinguida por el grado en que ha desaparecido la angustia de la expresión” (Marcuse, 1974, p. 104). Vertimos aquí “anxiety” en *angustia* antes que en *ansiedad*, porque en la edición alemana el concepto utilizado por el teórico crítico es “Angst”, el mismo ocupado por Heidegger para nombrar la disposición afectiva fundamental: “Ist Angst mehr als eine allgemeine Malaise, ist sie ein existentieller Zustand...” (Marcuse, 1979, p. 93).

En estos mismos años Marcuse vuelve sobre el tema de la angustia y la muerte. En su texto “The Ideology of Death” (1959), el teórico crítico desarrolla un análisis filosófico del carácter político que adquiere la administración de la muerte y la vida en la sociedad occidental. En un juicio que consideramos apresurado, señala que las indicaciones desarrolladas por Heidegger en *Sein und Zeit* en torno a la finitud humana deben ser leídas en el marco histórico y político vinculado con los campos de concentración nazis. Así como en Platón, Sócrates valida las instituciones que critica al aceptar la condena, del mismo modo la tematización heideggeriana de la muerte debe ser comprendida en el marco de la emergente política nacionalsocialista, reduciéndose con esto su filosofía a una exaltación de la administración nazi de la muerte. En la medida en que angustia y muerte constituyen una unidad ontológica, Marcuse —desde su enfoque psicoanalítico— señala que ellas tienen un carácter predominantemente represivo. Si la muerte responde a la administración del poder y al principio de realidad imperante, la angustia —que para él deviene en temor— como su correlato debe ser leída a su vez y por transitividad desde una perspectiva represiva.

A este respecto vale indicar dos cosas: en primer lugar, y sin pretender negar la vinculación de Heidegger con el nacionalismo —y de hecho con la vida política en general, la cual inicia una década antes de la publicación de su *opus magnum* (Xolocotzi, 2015b)—, es preciso cuestionarse por los motivos filosóficos que llevan a Heidegger a pensar, en un más que evidente diálogo con la tradición, los problemas de la angustia y la muerte. La tematización del ámbito de la afectividad en el Maestro de la Selva Negra no puede desligarse de *i*) la crítica de la subjetividad moderna, ni de *ii*) la asimilación que ejecuta en clave destructiva del proyecto de una subjetividad radical, heredado de Dilthey, Rickert y Husserl (Xolocotzi, 2007). Dicho de otro modo: el problema de la comprensión afectiva no responde de forma exclusiva, como con facilidad indica Marcuse, a una cuestión nacionalsocialista y, mucho menos, antisemita. Allí laten de fondo impulsos filosóficos.

En segundo lugar, y como indicamos unas líneas atrás, la perspectiva marcuseana de la muerte y la angustia se desarrolla en clave psicoanalítica. La superación del principio de realidad que sublima represivamente Eros y Tánatos es clave aquí. Así, aunque pudiese ser válida su indicación de que muerte y angustia en Heidegger deben ser leídas en clave de la política de exterminio, ello no suprime el hecho de que no hay lugar en sus consideraciones para el problema de la afectividad. La afectividad no se agota en temor y angustia. Años más tarde Heidegger destacará el *θαυμάζειν* como el temple fundamental del primer inicio del pensar. El espanto (*das Erschrecken*), la reserva (*die Verhaltenheit*) y el recato (*die Scheu*),

a su vez y en íntima su unidad, como los temples del segundo inicio. La angustia, así las cosas, es simplemente una expresión afectiva fundamental entre otras posibles. En virtud de ello nos preguntaríamos entonces si no hay cabida para una disposición afectiva o un temple de ánimo *otro* que —sin vincularse con la lógica de exterminio antisemita— pueda impulsar la acción radical, el Gran Rechazo o el cambio cualitativo. La herencia freudiana de Marcuse cierra, a nuestro juicio, esta vía.

Se pone en evidencia con lo indicado la forma en que la apropiación marcuseana del *opus magnum* heideggeriano es parcial y, diríamos, miope, respecto de uno de sus aspectos esenciales: el de la afectividad. El joven Marcuse intenta pensar la transformación del carácter pasivo del proletariado; sin embargo, la pregunta que hay que poner de relieve aquí es la siguiente: ¿qué motiva el tránsito de la pasividad a la actividad? o, dicho de otro modo ¿qué impulsa el paso de la impropiedad capitalista de la existencia a la propiedad societaria no capitalista del existir? El paso de la impropiedad a la propiedad del *Dasein* tiene lugar en virtud de la disposición afectiva de la angustia. En Marcuse, en contraste, parece haber un vacío —en lo que al ámbito afectivo se refiere—, pues no indica qué es eso que auspicia el movimiento económico que transforma la existencia.

Para el joven teórico crítico el desplazamiento de la impropiedad a la propiedad, entendido a su vez como una transformación en doble sentido, a saber: tanto objetiva como subjetiva, supone *i*) un cambio en la existencia del individuo, así como *ii*) una mutación en la estructura socio-económica propia del modo de producción capitalista. Ahora bien, esta doble transformación encontraría su piedra angular en la crisis del capitalismo y en la condición falsa e indeseable que adquiere la existencia en dicho marco. A nuestro juicio, y aunque Marcuse crea que esto debe motivar la acción radical, la historia deviene en negación de su indicación y en una paulatina anulación del sujeto histórico del cambio. Como bien indica Ocaj (2009; 2010), uno de los elementos exclusivamente filosóficos que parece impulsar el paso —en Marcuse— de Heidegger a Freud, es el hecho de que el movimiento obrero acabó por aliarse al nacionalsocialismo alemán, deviniendo por ello en un actor que auspició la negación de la emancipación humana: “Marcuse afirmó que quería producir una teoría que explicara por qué la conciencia revolucionaria no se había desarrollado y que pudiese identificar las condiciones subjetivas que llevaron a los individuos a conformarse con el fascismo, el estalinismo y el capitalismo de consumo” (Kellner, 1984, p. 154). La apropiación del binomio impropiedad-propiedad resultó insuficiente para el análisis del teórico crítico.

Si bien la falsedad de la existencia, así como la miseria generada por el modo de producción capitalista, pueden ser asumidas como la “condición necesaria” de la acción radical, no por ello devienen en “condición necesaria y suficiente” de la transformación. Tal vez aquello que debe motivar la acción radical es la conjunción entre *i*) la falsedad de la existencia capitalista y *ii*) una disposición afectiva fundamental que apalanque el cambio. El aletargamiento de la

revolución requiere, quizás, traer a la luz un componente afectivo que haga las veces de combustible del contra-movimiento.

Los herederos ortodoxos de Marx solapan el papel del sujeto en la disolución del capitalismo, al fijar la atención en las leyes del desarrollo económico y en las crisis inherentes a dicho modo de producción. El joven Marcuse retoma, por un lado, la crítica de Korsch y Lukács al enfoque cientificista del marxismo y, por el otro lado, va a la fenomenología ontológica de Heidegger. Con la vinculación de estas distintas posiciones —y teniendo una gran influencia a este respecto los ya mencionados Korsch y Lukács. De hecho, este último es, junto a Heidegger, el referente intelectual más importante en el proyecto de juventud marcuseano (Romero, 2010, p. 59)— pretende revitalizar el papel nuclear del sujeto en el cambio histórico; sin embargo, su fenomenología dialéctica de los años veinte adolece de la piedra afectiva angular que permita acaecer el movimiento histórico que busca. En Heidegger, sin angustia, no hay lugar a la propiedad de la existencia que Marcuse piensa desde su concreción político-económica. Nuestra alusión a la *Retórica* de Aristóteles y a la recepción heideggeriana de ella tampoco es, en este sentido, gratuita. El Estagirita es transparente a este respecto en dicha obra: la investigación realizada tiene un carácter originariamente político, pues el *telos* último de uno de los modos en que se ejecuta el ejercicio retórico es la deliberación respecto de lo justo y bueno para la *polis*: “La palabra con la que se evalúa si una acción es conveniente, justa o digna, es la retórica, que es una técnica, semejante a la de construir las colmenas o hacer las casas o las ciudades; pero del discurso y la que, según Aristóteles, está subordinada a la política, ciencia arquitectónica por excelencia” (Cárdenas, 2015, p. 140). El horizonte de la comunidad política es el marco general de reflexión aristotélica sobre las *πάθη*.

La afectividad tiene, de acuerdo con lo esbozado ya por Aristóteles, un lugar en la vida política. Ahondar de momento en esa vía de análisis supera los límites del objetivo que aquí nos propusimos. Poner la mirada sobre el Estagirita únicamente tenía como meta destacar que la fuente de la cual bebe Heidegger para pensar el problema de la afectividad no desconoce la posible conexión entre lo emotivo y lo político. Heidegger se concentra en el rendimiento ontológico que le brindan los análisis aristotélicos de las *πάθη*. El joven Marcuse, entre tanto, y aunque tenga sus ojos puestos en la reflexión política, no alcanza a divisar su posible vínculo con la afectividad. Quizás, por ello, con los años crece el espíritu psicoanalítico en su obra, que acabará por destacar —como contracara del olvido de la afectividad— el sentido político de la vida pulsional.

## Referencias

- Abromeit, J. (2019). The vicissitudes of the politics of 'life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany. *Enrahonar* (62), 39-58.
- Aristóteles (1994). *Ética a Nicómaco*. (Griego-Español). Madrid. Centro de estudios políticos.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid. Gredos.
- Becker, O. (2007). Heidegger Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschriften). En Denker, A., Figal, G., Volpi, F. & Zaborowski, H. (eds.). *Heidegger-Jarbuch* 3 (pp. 9-48). Freiburg/München. Karl Alber.
- Brencio, F. (2018). Befindlichkeit: Disposition. En Stanghellini, G.; Raballo, A.; Broome, M.; Vincent, A.; Fusar-Poli, P. & Rosfort, R. (eds.). *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (The Oxford Handbooks Online). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198803157.013.39
- Cárdenas, L. (2015). *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia humana del lugar*. Bogotá. Aula de Humanidades.
- De Lara, F. (2019). El diálogo de Heidegger con el primer proyecto filosófico de Marcuse. *Enrahonar* (62), 5-18.
- Feenberg, A. & Leiss, W. (2007). Introduction. The Critical Theory of Herbert Marcuse. En H. Marcuse. *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse* (pp. vii- xliii). Boston. Beacon Press.
- Gilardi, P. (2015). Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger. En Xolocotzi, Á. (ed.). *Studia Heideggeriana IV*, (pp. 95-113). Bs. As. Teseo.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). Was ist Methaphysik? En *Wegmarken* (GA 9), (pp. 103-122). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Jaran, F. (2010). Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. *International Journal of Philosophical Studies* XVIII (2), 205-227.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres. McMillan.
- Marcuse, H. (1929). Ueber konkrete Philosophie. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 62, 111-128.
- Marcuse, H. (1959). The Ideology of Death. En Feifel, H. (ed.). *The Meaning of Death*. New York. McGraw-Hill.

- Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization*. Boston. Beacon.
- Marcuse, H. (1979). *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Marcuse, H. (2005). Liberation from the Affluent Society. En *New Left and the 1960s* (III), (pp. 76-86). New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2006). *One-Dimensional Man*. London/New York. Routledge.
- Marcuse, H. (2010). Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico. En *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, (pp. 81-130). Madrid. Plaza y Valdés.
- Ocay, J. (2009). Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse's Psychoanalytic Turn. *Kritike* 3 (1), 10-23.
- Ocay, J. (2010). "Technology, Technological Domination, and the Great Refusal: Marcuse's Critique of the Advanced Industrial Society", en: *Kritike* 4 (1), 54-78.
- Orejarena, J. (2019). La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo* y la fenomenología de la conciencia moral. En Xolocotzi, A. & Gibu, R. (coords.). *Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva*, (pp. 121-148). Bs. As. Biblos.
- Romero, J. (2010). Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación. En Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, (pp. 7-80). Madrid. Plaza y Valdés.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Bs. As.: Biblos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Bs. As. Fondo de Cultura Económica.
- Whitebook, J. (2004). The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. En Rush, F. (ed.). *Cambridge Companion to Critical Theory*, (pp. 74-102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. CDMX. Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2015a). Introducción: comprensión afectiva y templos fundamentales. *Studia Heideggeriana* IV, (pp. 9-20). Bs. As. Teseo.
- Xolocotzi, Á. (2015b). Heidegger y el nacionalsocialismo. Crónica, panorama y problemas. En Xolocotzi, Á.; Gibu, R. & Santander, J. (coords.). *La fragilidad de lo político. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, (pp. 11-30) CDMX. ALDVS.
- Xolocotzi, Á. (2019). Heidegger y el olvido de la retórica. *Dianoia* 64 (83), 27-47.

## Acerca del autor

Jorge Luis Quintana Montes es profesor de la Universidad de Cartagena, en Colombia. Sus principales líneas de investigación son: Fenomenología, Hermenéutica, Teoría crítica y Filosofía de la educación. De sus principales publicaciones, podemos destacar: "La repetición fenomenológica del *De anima*: alma, vida fáctica y movimiento". En Á. Xolocotzi, J. Orejarena, y R. Gibu, (eds.). *Aristóteles en la fenomenología del Siglo XX*. Buenos Aires: Biblos. 2022; "La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*). Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte", *Daimon*, Número 76 (enero-abril 2019

[Q2]); “Ciencia, técnica y algoritmos: notas en torno a su *a priori* ideológico-capitalista”, *Argumentos de razón técnica*. Número 24 (enero-diciembre 2021).

Texto recibido: 25/06/2020; Revisado: 30/10/2020; Aprobado: 14/12/2020

---

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla**  
Seminario de Estudios de la Significación  
3 oriente 212, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.  
Tel. +52 222 2295502, [semioticabuap@gmail.com](mailto:semioticabuap@gmail.com)

<https://tematicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>