

## De la pobreza como riqueza en San Agustín, Martin Heidegger y Giorgio Agamben

Juan Cruz Aponiuk<sup>1</sup>

Recibido: 8 de septiembre de 2023 / Aceptado: 23 de enero de 2024

**Resumen.** La filosofía ha tratado a la pobreza como riqueza desde diversas aproximaciones. Sin embargo, en cada una de ellas es esencial la llamada a vivir una vida justa y feliz, inseparable de su forma y que, a la vez, abierta radicalmente a la expropiación por lo inapropiable. Confesión y don del Espíritu Santo en San Agustín, vínculo esencial de los pueblos de Occidente con lo Libre-liberante y, así, abiertos a su destino histórico y ontológico en Martin Heidegger, lo neutro ni animal ni humano en un vínculo con lo inapropiable en Giorgio Agamben. En cada uno de estos casos se pone en jaque a la tradición de la metafísica que culminó en el nihilismo, la voluntad de poder y la lógica del valor. Resulta relevante volver a la cuestión de la pobreza tanto para pensar una vía de salida a la metafísica y a la biopolítica, como también para indagar en qué medida el cristianismo excede a la historia de la metafísica.

**Palabras clave:** metafísica; secularización; don; inapropiable; valor; acontecimiento; nihilismo; confesión; serenidad; pueblo.

### [en] On poverty as richness in Saint Augustine, Martin Heidegger and Giorgio Agamben

**Abstract.** There are various approaches regarding poverty in which a key index of philosophy repeatedly shines: the call to live a just and happy life, inseparable from its form, and at the same time, radically open to being expropriated by the inappropriable. The confession and gift of the Holy Spirit in Saint Augustine, the essential link of Western peoples with the Free-liberating, thus being open to their historical and ontological destiny in Martin Heidegger, the neutral, neither animal nor human, in a connection with the inappropriable in Giorgio Agamben. In each of these cases, the tradition of metaphysics that culminated in nihilism, the will to power, and the logic of value is called into question. Revisiting the issue of poverty is relevant not only to contemplate an avenue for moving beyond metaphysics and biopolitics but also to explore the extent to which Christianity transcends the history of metaphysics.

**Keywords:** metaphysics, secularization, gift, inappropriable, value, event, nihilism, confession, serenity, people.

**Sumario:** 1. La pobreza como historia del paso atrás hacia el inicio del pensar; 2. El llamado heideggeriano a la pobreza. Contexto histórico e influencia de Hölderlin; 3. La frase de Hölderlin «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»; 4. San Agustín y la pobreza que salva; 5. La lectura heideggeriana del uso agustiniano como metodología atea; 6. Agamben y la pobreza ni animal ni humana; 7. De la miseria del cálculo de la voluntad de poder a la pobreza como riqueza del pensar; 8. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
jcaconiuk@gmail.com

**Cómo citar:** Cruz Aponiuk, J. (2024) “De la pobreza como riqueza en San Agustín, Martin Heidegger y Giorgio Agamben”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (1), 121-147.

## 1. La pobreza como historia del paso atrás hacia el inicio del pensar

La filosofía se ha planteado incesantemente a lo largo de su historia la cuestión de la pobreza como riqueza como forma-de-vida. A partir de tal hábito logra dar el paso atrás a la metafísica, sea en tanto que conciencia cartesiana moderna, así como en tanto nihilismo y voluntad de poder. La superación de la metafísica llama a una radical *metanoia*, ya que convoca a convertir a la pobreza en el máximo don.

Para indagar en tal tradición crítica de la metafísica, la pobreza será expuesta a partir de tres pensadores: San Agustín, Martin Heidegger, y Giorgio Agamben. El obispo de Hipona ha interpretado la pobreza en tanto presente y porvenir de la vida beata que se delimita en torno al goce del bien inmutable, común e inapropiable que es Dios. En el pensamiento tardío de Heidegger cobrará una creciente importancia, pues llegará a ser considerada el máximo regalo del ser. Su pensamiento de la pobreza no dejará de dialogar de maneras sumamente sutiles con la tradición cristiana, especialmente con Agustín. Finalmente, Agamben continuará e intensificará la crítica a la metafísica de Heidegger, así como evidenciará sus compromisos tácitos con el cristianismo y la metafísica. De esta manera presenta la radical novedad vital de la pobreza en tanto vida por fuera del derecho y de la metafísica, gracias al legado franciscano en articulación con las ideas de su maestro.

## 2. El llamado heideggeriano a la pobreza. Contexto histórico e influencia de Hölderlin

Heidegger desarrolló con mayor sistematicidad su perspectiva en torno a la pobreza en la conferencia *Die Armut*, dictada en la inmediata posguerra, el 27 de junio de 1945 en el castillo de Wildenstein y publicada en 1994 en *Heidegger Studies*. Philippe Lacoue-Labarthe la presenta a partir de su contexto histórico:

Desde marzo, y ante la amenaza de las tropas francesas que avanzan sobre Alsacia (cruzarán el Rin el 25 de ese mes), se encuentra refugiada aquí la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo: unos diez profesores y unos treinta estudiantes de ambos sexos. [...] las autoridades francesas que ocupan ahora Friburgo y la región de Bade han ordenado, incluso antes de iniciar los procedimientos de «desnazificación» y la suspensión de toda actividad universitaria. El 24 a la noche se organiza un pequeño festejo en el patio del castillo. Tres días después se celebra, a escasa distancia, la ceremonia de clausura, o de despedida: se anuncia un breve recital de piano y, a continuación de ese preludeo, una conferencia de Heidegger cuyo escueto título es «La pobreza».<sup>2</sup>

Heidegger elige, a modo de ceremonia de clausura forzada del semestre, comentar la siguiente «sentencia» de Hölderlin: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo

<sup>2</sup> Heidegger, M.: *La pobreza (die Armut)*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008, pp. 7-11.

espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos». Toma la sentencia del texto *Disposición*, recuperado entre un fajo de hojas por Christophe Schwab –poeta y amigo de los años de reclusión, primer editor de las *Obras completas* de Hölderlin en 1846. A su vez, Lacoue-Labarthe destaca un fragmento entre las hojas de Schwab:

¡Lotario! ¿No te sientes oprimido también tú por un dolor secreto cuando se le quita así a la naturaleza el ojo del cielo, quedando entonces la vasta tierra como un enigma cuya palabra falta? [...] Un sentimiento nos atormenta al recordar la grandeza perdida, y se encuentra uno como un criminal ante la Historia. [...] Mira esa capilla: ¡cuán formidablemente poderoso fue el espíritu que la creó, con cuánta fuerza domó el vasto mundo! [...] Millares de hombres le estaban sometidos y, apóstoles de ese espíritu, iban por un sitio y otro cubiertos de cilicios, pobres, privados de lo más delicado que la tierra produce [...] Mi pregunta no atañe al material muerto, sino más bien, si quieres, a la forma en la que eso se produjo, esa energía y ese espíritu de coherencia que parecían perderse en lo infinito y que sin embargo sabían hacer acordar con el centro lo que parecía incluso más alejado, y mantenían firmemente en cada variación el tono de la melodía originaria [...] la forma es el elemento del espíritu humano, es la libertad operando en este como ley, y en él la razón se actualiza. Así que, compara aquel tiempo con el nuestro: ¿dónde hallarás una comunidad? [...] ¿Qué ha sido de ese espíritu piadoso y potente [...] de ese espíritu que se elevó desde un punto central por encima del mundo de la época y lo sometió todo a su inteligencia y a la fuerza de su fe?<sup>3</sup>

La aproximación heideggeriana es deudora de este fragmento, en el que se suceden uno tras otro motivos que resuenan en el pensamiento tardío del maestro de Friburgo: la libertad como ley, la prioridad del espíritu y su vínculo con el habitar, pensar y construir, el diagnóstico de la ausencia de comunidad en nuestro tiempo, la afirmación de una tonalidad originaria. Decisivo, en cada uno de estos motivos, es que hay una estrecha intimidad entre existir esencialmente y ser-pobre que, sin embargo, no es ningún disvalor sino un ya ser-rico que centellea en el espíritu de una parroquia, pero que ha quedado oculto, junto al existir mismo, en la época de la imagen del mundo.

### **3. La frase de Hölderlin «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»**

3.1. Heidegger subraya que existe una larga tradición espiritual de la cual Hölderlin se diferencia. El espíritu ha sido definido como lo contrario de la materia, determinándolo así como simple negación. Heidegger encuentra algo más en la palabra griega *pneuma*, el latín *spiritus* y el francés *l'esprit*: el espíritu es la fuerza eficiente [*wirkende Kraft*] de la iluminación y la sabiduría, la *sophia*. Tal esencia sustancial del espíritu fue meditada a fondo en la especulación teológica-filosófica de la Iglesia cristiana acerca de la divina Trinidad; obra de autoridad es el *De Trinitate* agustiniano. En Rusia se desarrolló en una dirección diversa la doctrina de la santa Sofía bajo la influencia de Jakob Böhme. Tal comprensión del espíritu ruso es imprescindible para entender al comunismo y superarlo en su esencia –el materialismo dialéctico ruso habla en

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp.17-18, 29-30.

el espíritu de la santa Sofía. No habría así traducción que no implique, por cuanto materialista se presente, una comprensión del espíritu arraigado en cada pueblo. Heidegger rechaza decididamente la caracterización del espíritu como voluntad eficiente en tanto sustancia, continuando en Descartes como conciencia de sí, sujeto, razón en oposición al alma como principio de la vida, de lo simplemente vital y corporal, también presente en la lectura de Friedrich Nietzsche por Ludwig Klages. Tal espíritu sustancial reducido a voluntad eficaz continúa en la ética formal y vacía de Kant y culmina en la voluntad de poder nietzscheana. La consideración metafísica de la pobreza la ha reducido a mera falta y carencia de lo necesario apremiante. También ha reducido al alma a mero principio eficaz material.

Sin embargo, en la nueva idea de espíritu de Hölderlin nada de esto sucede. Heidegger explica el singular vínculo entre la esencial pobreza de lo humano y del ser a partir del espíritu, resaltando la primer parte de la frase de Hölderlin:

En lo Abierto de esta relación del Ser con la esencia del hombre hacemos la experiencia del «espíritu» –él es lo que gobierna a partir del Ser y, probablemente para el Ser. La sentencia de Hölderlin dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual». Ahora esto quiere decir: una concentración adviene propiamente, acontece, es decir, una congregación sobre la relación del Ser con nuestra esencia, relación que es el «centro», el medio, que está en todas partes como el centro de un círculo cuya periferia no está en ninguna.<sup>4</sup>

Ni el espíritu ni el ser aquí son pensados a partir de una voluntad eficaz, productiva o útil. El vínculo entre la pobreza y el Ser no indica una relación entre sujeto y objeto que emerge de la lógica de la necesidad apremiante, de la privación infinita e ilimitada propia de la maquinación. Más bien, indica una relación sublime. Por ello escribe Heidegger que: «Nosotros no lo tenemos, pero es lo que nos tiene. [...] Ser-pobre es carecer únicamente de lo no-necesario [*einzig das Unnötige entbehren*], es decir, pertenecer alguna vez a lo Libre-liberante, es decir, mantenerse en relación con lo Liberante»<sup>5</sup>. Lo sublime aquí no es nada más lo que está por encima, sino un perseguir una altura en la que el hombre puede, eventualmente, caer, a saber, una altura que es una profundidad que sostiene al hombre y a los objetos. ¿Pero qué es?

A lo que de ordinario nos rodea, los objetos particulares (los «objetos»), lo llamamos también ente, lo que es. Pero este «es» en el nivel del ente no es a su vez algo de ente, sino lo que deja primero a todo ente ser un Ente y por esto lo rodea de cuidados y lo protege [*sondern das, was alles Seiende erst ein Seyendes sein läßt und es darum umhegt und umgibt*]. Lo llamamos Ser.<sup>6</sup>

Ello cuida, protege, da, rodea, sostiene, da rodeando y custodiando [*es darum umhegt und umgibt*]. Aquel *es*, la relación acotencial se da especialmente al pobre, a quien carece de lo Libre del ser antes que de lo ente, especialmente en su reducción a material disponible. Por ello, la pobreza no es una mera negatividad, pues «la esencia de la pobreza [Armut] reposa en un Ser».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Heidegger, M.: *La pobreza (die Armut)*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008, p. 105.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

3.2. La idea de pobreza es motivo de incesante reelaboración en la obra heideggeriana. Si la comparamos con la presentada en el seminario de 1929-30 titulado *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit.* y editado en 1983, donde la pobreza de mundo definía a la condición ontológica del animal en contraste con el hombre en tanto configurador de mundo, pero que también permitía establecer una continuidad que no ha sido suficientemente notada. Por ello señala Heidegger en el seminario *Grundbegriffe*:

Ha resultado una relación de diferencia de grado en la accesibilidad de lo ente: más, menos, más escaso, superior, una relación de grados de perfección. Pero ya una reflexión a grandes rasgos hace cuestionable si la pobreza es necesariamente en sí misma lo más escaso frente a la riqueza [...] Lo pobre no es en modo alguno el mero «menos», el mero «más escaso» frente al «más» y el «mayor». Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro sino que ser pobre significa *carecer* [*entbehren*]. A su vez, este carecer es posible de diversos modos, según *cómo* carece el pobre, [...] de *qué* carece y, sobre todo, *cómo*, a saber, *cómo* se encuentra en ello: *pobreza* [*«wie ihm dabei zu Mute ist – Ar-mut»*] [...] Este *auténtico ser pobre* en el sentido del *existir* del hombre es también un carecer, y tiene que serlo, pero de modo que del carecer se extrae una fuerza peculiar de transparencia y libertad interior para la existencia. Ser pobre en el sentido del *encontrarse pobre* [*Armmütigkeit*], no es una mera indiferencia frente a la posesión, sino precisamente aquel excepcional tener como si no se tuviese.<sup>8</sup>

Aquí la lógica nihilista del valor, propia de la biopolítica y la voluntad de poder es puesta en jaque. El paso atrás a la metafísica sólo puede ser dado a través del don de la pobreza, que va más allá de la lógica economizante del valor y el disvalor. Si bien no lo explicita, es más que patente la cita al Apóstol quien llamó a vivir en el como no:

Esto digo yo, hermanos, el tiempo se ha contraído: lo que resta es para que los que tengan mujer sean como no [*hos me*] tenientes y los que lloran como quienes no lloran; los que tengan alegría como no teniendo alegría; los compradores como no poseyentes y los que usan del mundo como no abusantes. Pasa la figura de este mundo. Quiero que sean sin cuidado (I *Cor.* 7, 29-32).

Heidegger se ocupó de ella en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, dando lugar a la comprensión de la existencia fáctica, eventualmente en *Sein und Zeit* siendo reelaborado a través de la dialéctica entre lo propio y lo impropio, siendo lo propio un modo de lo impropio, pues lo decisivo tanto en la analítica heideggeriana como en Pablo no es tanto el contenido del mundo, sino *cómo* es vividas. Agamben en *Il tempo che resta* lo ha retomado y convertido en un pasaje decisivo no sólo de su obra, sino también de la filosofía contemporánea. Frente a la estetización del mesianismo bajo la figura kantiana del *als ob* o como si, en la que, según Jacob Taubes, la cuestión de la realidad o irrealidad de la redención deviene casi indiferente, Agamben sostiene que se trata de «una glorificación del fariseísmo»<sup>9</sup>. Frente a la

<sup>8</sup> GA XXIX-XXX, pp. 245-246.

<sup>9</sup> Agamben, G.: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 39.

ficcionalización generalizada del pensamiento a través del como si –que Agamben encuentra incluso en la clasificación psiquiátrica del *borderline*– Agamben propone volver a pensar a partir de Pablo la donación real de un inapropiable redimido, puesto que no se trata de una impotencia o de un punto de vista, sino más bien de afirmar que la «potencia se cumple en la debilidad» (2 *Cor.* 12, 9) a partir de la cual se da la vocación cristiana que se mantiene fiel a la revocación de toda profesión y propiedad mundana a través del uso sin apropiación. Esto es: El *como no* es la revocación real y modal de toda condición mundana a partir de la pobreza en Cristo. También es relevante recordar que Agamben comentó de manera brillante y detallada el seminario *Grundbegriffe* en *L'aperto*, aunque curiosamente no destacó en ningún momento dicha cita tácita al Apóstol. La pobreza es la formulación más rigurosa de la llamada paulina a ser libres en Cristo, de la llamada a vivir la indiferencia del mundo a través del como no.

3.3. El pobre necesita liberarse afirmando lo no-necesario. Por ello, en la conferencia de 1945, la libertad es la necesidad de lo Abierto, que desactiva así el reino de la necesidad biológica propia de la metafísica y la voluntad de poder. Al coincidir libertad y necesidad coinciden pobreza y riqueza:

Así como la libertad, en su esencia liberante de todas las cosas que por anticipado trastoca la necesidad [apremiante; *Not*], es la Necesidad [*Notwendigkeit*], así el ser-pobre, en tanto no-carecer-de-nada salvo de lo no-necesario, es en sí también ya el ser-rico. [...] La pobreza es la alegría ensombrecida de no ser nunca demasiado pobre. En esta calma inquietud reposa la serenidad [*Gelassenheit*], habituada [*gewohnt*] a poner fin [*zu verwinden*] a todo cuanto atañe a la necesidad [apremiante; *Not*].<sup>10</sup>

En la conversión propuesta por Heidegger «lo liberado es lo dejado en su esencia y guardado de cualquier coacción de la necesidad [apremiante]. Lo liberante de la libertad invierte o vuelca de antemano la necesidad [apremiante]»<sup>11</sup>. Ser pobre es poder liberarse de las necesidades apremiantes, inmediatas o biológicas, del orden de la supervivencia y la constricción –del deber formal y jurídico kantiano– para que empobrecidos y en vínculo con lo Abierto, recibir la riqueza sobreabundante del Ser. Inversión de la metafísica: la pobreza es la riqueza; lo necesario es lo no-necesario en tanto que sacro, libre e indemne que ha de ser custodiado.

La pobreza, como Tono fundamental, es una alegría oscura que nada tiene que ver con un sujeto que logró apropiarse de un objeto. Es la experiencia existencial de una potencia pasiva que nos sos-tiene. Es un hábito y forma-de-vida, hábito de atención al Signo que pone fin a la necesidad apremiante, a la necesidad propia del inmediatez animalizante de la metafísica, hoy representada en la supervivencia biológica, en la cibernética calculadora y en el formalismo jurídico. Es una alegría ensombrecida: sabe que todavía no ha llegado el fin de la carencia del tener apremiante, sino que ella inicia pobremente su preludio, y corre grave riesgo de extraviarse en el vacío si en vez de congregarse en torno al ser, se dispersa en la maquinación. Por lo tanto, el ser-pobre es un Tono fundamental que afina un habitar en torno a la alegría de la sobreabundancia del don. Tal Tono está afinado a partir de cierto coraje, que pocos

<sup>10</sup> Ibid., p. 115.

<sup>11</sup> Ibid., p. 109.

años antes de la conferencia caracterizó como: «el coraje [*Mut*] que ha elegido lo simple y originario».<sup>12</sup>

### 3.4. Heidegger indica el peligro del extravío en el vacío del destino occidental a partir de la lógica de la supervivencia:

El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, si se considera en su totalidad lo propio del destino occidental, no reside de ningún modo en que muchos hombres pueden perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir. La «vida» gira sobre ella misma en su propio vacío, que la asedia bajo la figura, apenas notada y a menudo inconfesada, del aburrimiento. En este vacío, el hombre se extravía. Se equivoca de camino sobre el cual aprender la esencia de la pobreza.<sup>13</sup>

Una vez más habría que añadir una sentencia de Hölderlin: «En el peligro está lo que salva». Aquí el peligro es la pobreza. Es la pobreza económica la que reduce la vida a mera subsistencia; es la pobreza también la existencia que está a la altura del Signo que pone fin a la lógica de la subsistencia, a saber, en la pobreza está lo que salva. La conexión con lo advertido en el seminario del 29-30 es evidente:

El aburrimiento profundo, su dejarnos vacíos, es el estar entregado a lo ente que se deniega en su conjunto. Por tanto, un vacío en conjunto. Preguntamos: ¿determina por completo *nuestra* existencia tal *vacío en su conjunto*? Vacío: con ello, según todo lo dicho hasta ahora, no se quiere señalar la nada completa, sino vacío en el sentido del denegarse, del sustraerse, es decir, vacío como carencia, privación, *necesidad* [*Not*]. [...] De modo correspondiente a éstas, en todas partes están operando no sólo hombres aislados, sino grupos, asociaciones, círculos, clases, partidos [...]. Esta agitada defensa de emergencia contra las necesidades *precisamente no permite que aparezca una necesidad en conjunto*.<sup>14</sup>

El aburrimiento puede llevar tanto hacia un vacío que extravía, pero también hacia las necesidades existenciales de conjunto, es decir, hacia nuestra pobreza esencial. Si bien hasta ahora ha ocultado la *necesidad general*, resulta imprescindible profundizar en el aburrimiento hasta que una serena sustracción meditativa discerna una vida que carezca de lo Libre-liberante. Una filosofía de la pobreza no puede no ser una filosofía del pueblo<sup>15</sup>. Antes que la atomización y la soledad del sujeto moderno, estos sí característicos de la Escuela de Chicago, se trata de pensar qué es lo que se nos da, nos sos-tiene y excede. Y un pueblo es lo que se da, antes que lo que se domina y conoce como un objeto calculable. Por ello, la pobreza:

<sup>12</sup> GA LXXXIII, p. 176.

<sup>13</sup> Heidegger, M.: *La pobreza (die Armut)*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008, p. 117.

<sup>14</sup> GA XXIX-XXX, pp. 208-209.

<sup>15</sup> Heidegger no hubiera podido llegar a pensar en «pueblos de Occidente» o un diálogo entre distintos pueblos sin la secularización del antecedente paulino y agustiniano del *populum dei*. Si bien este último no se limita a Occidente, ciertamente, como indicó el santo padre Benedicto XVI: «se trata del principal precedente de una Iglesia de los pueblos y no de un pueblo específico. Por primera vez se aplican estas ideas con plena conciencia a la unidad concreta de todas las iglesias por toda la tierra, mientras que hasta ahora la mirada, expresa o tácitamente, se limitaba siempre, en mayor o menor grado, a las iglesias de los países en singular». Ratzinger, J.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Traducción de Antonio Murcia Santos, Madrid, Ediciones Encuentro, 2012, p. 197.

es el Tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales y de su destino [...] Sólo si se afinan según el Tono fundamental de la pobreza se volverán las naciones europeas los pueblos ricos de Occidente, que no entra en su ocaso ni puede hacerlo porque aún no ha amanecido en absoluto. [...] las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos porque reposan ya sobre decisiones espirituales y se atiesan justamente sobre estas. Ni siquiera las guerras mundiales son capaces de ello. Pero ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación. Esta meditación misma, sin embargo, brota de otras fuentes. Estas deben comenzar a abrirse desde la esencia propia de los pueblos. Por eso hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros.<sup>16</sup>

#### 4. San Agustín y la pobreza que salva

4.1. El siguiente pasaje de *Confessiones* expone el descanso aquí y ahora en el porvenir gracias al don del Espíritu Santo:

Sólo de Él se dijo que es don tuyo. En tu don descansamos; en él gozamos [*In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur*]. Nuestro reposo es nuestro lugar. El amor nos lleva a él, tu Espíritu bueno eleva nuestra humildad en los umbrales de la muerte. En la voluntad buena está nuestra paz. Por su peso el cuerpo tiende a su lugar. El peso no lleva solamente hacia abajo, sino al lugar propio. El fuego tiende hacia arriba; la piedra, hacia abajo: obran según sus pesos, piden sus lugares. El aceite que se vierte bajo el agua tiende a ir sobre ella; el agua que se vierte sobre el aceite se sumerge debajo de él: obran según sus pesos, piden sus lugares. Las cosas menos ordenadas son inestables; se las ordena y descansan. Mi peso es mi amor, por él soy llevado adonde quiera yo me dirija. Nos enciende tu don y nos dirigimos hacia lo alto; ardemos y vamos; ascendemos en ascensiones del corazón y cantamos un cántico de grados. Con tu fuego, con tu fuego bueno ardemos y vamos, porque nos dirigimos hacia arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque exulté con las palabras de los que me dijeron: «Vamos a ir a la casa del Señor». En ella nos pondrá la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer allí eternamente (*Conf. XIII. IX. 10.*).

Clave para San Agustín es que el peso (*pondus*) indica la inclinación de todas las cosas hacia un centro de reposo. Los hombres persiguen la felicidad, pero desconocen que para lograrla han de reconocer primero a quién los creó, vivir según el término final de nuestros movimientos gravitatorios, vivir a partir del amor por las cosas últimas –últimas porque decisivas, únicas e irrepetibles como la muerte, aunque las conozcamos parcialmente, como por espejos, a través de lo penúltimo–, vivir a partir del fin último, que consiste en la vida eterna, beata y paradisíaca en Dios. Llegamos a él a través del Espíritu Santo, que infunde el amor haciendo arder nuestros corazones, une a las múltiples almas en una, así como también antagoniza y discierne, pues si bien en tanto paloma vivifica y une, también «echa fuego a los cuervos que sin temor de Dios viven de cadáveres».<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Heidegger, M.: *La pobreza (die Armut)*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008, pp. 118-119.

<sup>17</sup> In. Ioh. Evang. Tract. VI, In eumdem Evangelii locum. Quare Deus per columbae speciem ostendere voluerit



Luego de indicar la centralidad del amor, una vez recordados los dones del Espíritu Santo y habiendo sido ellos comparados con las luces en el firmamento, Agustín establece el carácter imprescindible y prioritario de la pobreza para la felicidad, así como para la exegética de las sagradas escrituras. El siguiente pasaje, con frecuencia, ha sido interpretado como planteando a la pobreza como grado de perfección mayor –articulación en grados que Heidegger desde la hermenéutica ha rechazado–:

Preguntaba aquel rico al Maestro bueno qué debía hacer para alcanzar la vida eterna. Que el Maestro bueno –a quien él creía un hombre y nada más, pero que es bueno porque es Dios– le diga a aquel rico que, si quiere alcanzar la vida, guarde los mandamientos, que arranque de sí la amargura de la malicia y la iniquidad, que no mate, no cometa adulterio, no robe, no dé testimonio falso, para que aparezca la tierra seca y germine el honrar al padre y a la madre, y el amar al prójimo. «Todo esto lo he practicado», dijo. ¿De dónde, pues, tantas espinas, si es tierra fructífera? Ve, extirpa los zarzales salvajes de la avaricia, «vende lo que posees», llénate de cosechas dando a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo<sup>18</sup>

Punto culminante de la conversión que va de la soberbia *distentio* distraída y vacía entre las riquezas del poder temporal, pasando por el despertar y la concentración interior de la *intentio* en la intimidad más íntima, hasta cumplirse en la pobreza de la *extensio* que se abre radicalmente al don de Dios. La vía del corazón es la despauverización celeste, por ello, *sursum corda*: pobre es quien tiene el corazón elevado hacia el cielo. Sin embargo, a partir de la sugerencia de Heidegger es decisivo pensar que no se trata tanto de grados prefijados *a priori*, sino, más bien, de categorías abiertas a la hermenéutica e historia de la experiencia fáctica.

«Nos has hecho, Señor, para vos, y nuestro corazón no reposa hasta descansar en vos»<sup>19</sup>. Quien se confiesa espera el descanso de su corazón en la riqueza de Dios. Quien se confiesa es débil y pobre: «Búrlense ya los fuertes y poderosos, que nosotros, débiles y pobres, te confesaremos a ti»<sup>20</sup>. San Agustín piensa la pobreza en tanto que disposición acorde al orden del amor sobreabundante de Dios y, consecuentemente, la considera el mayor grado de perfección espiritual. En *De Trinitate* presenta la distinción, decisiva para la cuestión de la vida pobre y beata, entre caridad (*caritas*) y deseo (*cupiditas*<sup>21</sup>):

Este verbo es engendrado o por el amor de la criatura o del Creador; esto es, de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o de la concupiscencia o por la caridad. Y no es que no haya de amarse la criatura por la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es concupiscencia [*cupiditas*] sino caridad [*caritas*]. Cuando se ama a la criatura por la criatura es concupiscencia. En este caso es útil al que no usa de ella; pero corrompe

---

Spiritum sanctum

<sup>18</sup> Conf. XIII. XIX. 24.

<sup>19</sup> Conf. I 1.

<sup>20</sup> Conf. IV. I. 1

<sup>21</sup> Se sigue aquí la lectura de Jean-Luc Marion. Sin embargo, es cierto que *cupiditas* es un término muy genérico que le sirve a Agustín para nombrar el deseo general, no aún determinado por la *intentio*. Cuando éste es determinado, *cupiditas* (o *appetitus*) se transforma, o bien en *caritas* (o *dilectio*) o bien en *concupiscentia* (o *libido*). De modo que el nombre para el deseo del poder que está abierto al don, sería más bien *caritas* o *dilectio*. Lo decisivo del argumento pasa por la modalización del amor de Dios, antes que por artificiosas escisiones.

al que en ella se goza [*Tunc non utentem adjuvat, sed corrumpit fruentem*]. La criatura es igual a nosotros o inferior. De la inferior se ha de usar en nombre de Dios; *la igual debe ser disfrutada pero en Dios [pari autem fruendum, sed in Deo]*. No te complazcas en ti mismo [*non in te ipso frui debes*] sino en el que te hizo; y lo mismo has de practicar con aquel a quien amas como te amas a ti. Gocemos, pues, de nosotros mismos y de los hermanos, pero en el Señor [*Et nobis ergo et fratribus in Domino fruamur*]<sup>2223</sup>

Jean-Luc Marion indica que el amor de Dios está tanto en la *dilectio* o *cupiditas* como en la *caritas*, pero modalizado de manera diversa. A su vez, Marion diferencia la metafísica agustiniana de la razón instrumental:

pretender gozar de otra cosa, una que no puede ofrecer el bien absoluto, sea yo mismo, otros, u otro cuerpo, lleva al desastre de la *cupiditas*: desilusión, luego odio de sí mismo, de otros, y de este mismo cuerpo. Pero recíprocamente, gozar de Dios –de hecho, el único goce posible– hace posible al mismo tiempo, por extensión y con referencia a él («*propter deum*»), gozar del resto, ya que el resto constituye un regalo de Dios [...] ya no a través de *cupiditas*, sino verdaderamente y bien a través de *caritas*.<sup>24</sup>

*Cupiditas* es el nombre para el deseo del pobre siempre abierto a recibir el resto que regala Dios. Si bien la distinción entre deseo y caridad va de la mano junto a la distinción entre el amor a partir del uso o del goce (*uti-frui*), desarrollada en *De doctrina christiana* y que hasta aquí ha sido presupuesta. Decisivo es que se trata de índices existenciales que disciernen cómo vivir de modo pobre y feliz en un vínculo incesante con el don.

4.2. *De doctrina Christiana* inicia con una confesión, no tematizada: la potencia misma de la contemplación que le ha permitido desarrollar su doctrina es un don, y por ello, no teme ningún fracaso, sino que se sostiene en la esperanza –espera contra toda esperanza. Aquí encontramos imprescindibles reflexiones en torno al don y la distinción entre uso y goce, así como reflexiones en torno al espíritu. Del espíritu que vivifica desde el don escribe que:

Toda cosa que no se disminuye cuando se la da, si se la posee sin darla, no se la posee como debe ser poseída. Él, sin embargo, decía: al que tiene, se le dará. Dará, por lo tanto, a quien tiene, quiere decir: a quien usa con amplitud de corazón las cosas que ha recibido, él le dará en plenitud y multiplicará lo que le había dado. Cinco y siete eran los panes antes de empezar a repartir entre los hambrientos, pero cuando comenzó su distribución se llenaron cestos y bolsas y saciados fueron los miles de hombres. Como aquel pan crecía mientras era partido, así, por inspiración divina, el material que el Señor nos ha suministrado para que la obra fuese iniciada se multiplicará al mismo tiempo que sea compartido. En este servicio nuestro, por lo tanto, no solamente no padeceremos escasez,

<sup>22</sup> De Trin. IX. VIII. 13.

<sup>23</sup> Aquí la distinción *uti-frui* es inescindible de una articulación jerárquica y decisiva en el edificio teológico-metafísico agustiniano entre el animal y el hombre. La pobreza en Agustín, entonces, no parece ofrecer una perspectiva entre lo animal y lo humano como sucedía en Heidegger.

<sup>24</sup> Marion, J. L.: *Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 374.

sino que nos regocijaremos con una abundancia admirable<sup>25</sup>.

Aquí lo que se divide y comparte, antes que perderse, regocija con una abundante riqueza. Bajo la locura de la Cruz y la entrega en el servicio, la pobreza es riqueza. Radical inversión de la metafísica que se profundiza a partir de la distinción entre uso y goce del exiliado:

Gozar de una cosa es adherir a ella con amor, movidos por la cosa misma. Usar es servirse de una cosa para conseguir lo que se ama, supuesto que se deba amar. El uso ilícito ha de ser llamado abuso o uso abusivo. Supongamos que somos exiliados, y por lo tanto que no podemos ser felices si no es en la patria. Miserables por tal exilio y deseosos de salir de tal miseria, quisiéramos volver a la patria y para lograr ese retorno a la patria, que constituye nuestro goce, tendremos la necesidad de servirnos de medios de transportes, sean marítimos o terrestres. Que si lo que nos generaba placer eran las bellezas del viaje o quizás el ser llevados en una carroza, he aquí que, concentrados en tener goce de lo que en vez debería haber usado solamente, no queremos que el viaje termine rápidamente y, atrapados en una falsa dulzura, continuaremos alejados de la patria cuya dulzura nos haría plenamente felices. Se sigue que, si en esta vida mortal, donde somos peregrinos lejos del Señor, queremos volver a la patria donde podemos ser beatos, deberemos servirnos del mundo presente, no querer su fruición. A través de las cosas creadas comprendidas con el intelecto buscaremos descubrir los atributos invisibles de Dios, en otras palabras, por medio de cosas corpóreas y temporales alcanzaremos las cosas eternas y espirituales.<sup>2627</sup>

Quien goza es ahora el exiliado que persigue la patria de la vida beata e invisible entre y por medio de las corpóreas y pasajeras. Evita la falsa dulzura del viaje y, al hacerlo vive pobremente, desapegado de todo lo que al dividirse no se multiplica. Los pobres peregrinos quieren volver a gozar de Dios y, al hacerlo, se sirven del mundo para llegar a la patria celeste perdida. Al desear el retorno, ya prefiguran aquella vida mejor que vendrá.

4.3. Al ocuparse del Espíritu Santo en *De Trinitate* se detiene en *Hechos de los Apóstoles*. No sólo a causa de Pentecostés, sino también por el carácter inapropiable de los dones. San Agustín, en *De Trinitate XV. XIX.35.*, indica que Simón el mago quiso comprar los dones del Espíritu Santo. Esto fue inmediatamente rechazado por el apóstol Pedro. Por ello, quien vive en la pobreza puede decir con San Pablo:

«Aprendí a contentarme con lo que tengo; he aprendido a vivir en la abundancia, como a soportar la penuria. Todo lo puedo en Aquel que me conforta». Éste sí es un soldado de la milicia celeste, no el polvo que nosotros somos. Con el polvo creaste al hombre, que «se había perdido y fue reencontrado»; y ni siquiera el Apóstol encontró en sí mismo su

<sup>25</sup> De doct. Chr., I.

<sup>26</sup> De doct. Chr., I. IV. 4.

<sup>27</sup> Heidegger caracteriza a la filosofía también como una actividad propia de los exiliados. No casualmente indicó: «Nos quedamos en esto y preguntamos: ¿qué es eso de que la filosofía es una nostalgia? El propio Novalis lo aclara: 'un impulso por estar en todas partes en casa'. La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, no estamos en todas partes en casa». GA XXIX-XXX, p. 28. En *Andenken*, poco antes de detenerse en la cuestión de la pobreza como clave para retorno a la patria de manera tácita, señala que el poeta es el que sabe que «el verdadero saber de la ley consiste simplemente en mantenerse dentro de la ley, más que emprender el viaje al extranjero: pues el espíritu no está en su casa al comienzo, no está en la fuente». GA LXXXIII, p. 176.

poder, porque también fue polvo aquel cuyas palabras amé por inspiración tuya. «Todo lo puedo –asegura– en Aquel que me conforta».<sup>28</sup>

Los cristianos son una pobre milicia celeste. Luchan por retornar a la fuente, a la patria celeste, pero lo hacen sobre todo porque se confiesan, a saber, porque son pobres. Sería equívoco leer en Agustín nada más que a un contemplativo que propone la fuga del mundo: al contrario, la contemplación de la verdad, a partir de la negación y el ordenamiento en el amor, si bien pertenece al ejercicio de una potencia pasiva, no se opone a una vida política. Por el contrario, es radicalmente verdadera en tanto participa de Jerusalén, la Ciudad de Dios, la comunidad de los convocados a la pobreza.<sup>29</sup>

## 5. La lectura heideggeriana del uso agustiniano como metodología atea

5.1. Jean-Luc Marion señala que los filósofos han intentado mejorar a San Agustín a partir de una «metodología atea». Ella opera eliminando el elemento teológico y, así, contradice y traiciona la intención de Agustín. Tal metodología de lectura –ciega a lo teológico y así también incapaz de plantear los problemas últimos de la metafísica– es propiamente contemporánea. Heidegger lo aplica al tratar la pobreza, así como en *Der Spruch des Anaximander* (1946) traduce *chreón* por *Brauch*, a saber, sitúa al uso en una dimensión ontológica anulando cualquier contraposición con el goce de lo divino. Heidegger expone la experiencia fáctica del uso en contraste con el goce agustiniano:

Nosotros nos atenemos, por el contrario, al significado etimológico: *brauchen* es *bruchen*, el latín *frui*, correspondiente a nuestro término alemán *fruchten* (fruir), *Frucht* (frucción). Nosotros traducimos libremente como «gustar» (*geniessen*); pero *niessen* significa: estar a gusto con una cosa y por lo tanto tenerla en uso. Gustar en el significado derivado designa el mero comer y beber. El significado fundamental de *brauchen* en el sentido de *frui* se encuentra cuando Agustín dice: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?* En *frui* está contenido: *praesto habere*; *praesto*, *praestitum* significan en griego *hypokeimenon*, esto que está delante en la ilatencia, la *ousía*, esto que es cada vez presente. «Usar» significa por lo tanto: dejar ser presente algo presente como presente; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significan: consignar algo a su propio ser y mantenerlo en la mano que lo custodia como presente. En la traducción de *tò chreón*, el uso es pensado como entificante en el ser mismo. El *bruchen-frui* no se dice ahora del

<sup>28</sup> Conf. X. XXI. 45.

<sup>29</sup> Resulta valiosa la lectura oscilante y analógica de Agustín por el jesuita Erich Przywara al respecto: «Del hecho de que lo agustiniano y lo ignaciano caracterizados por subrayar respectivamente la ‘gran semejanza’ y la ‘siempre mayor desemejanza’, se complementan mutuamente en el seno de la teoría fundamental de la ‘analogía’, se deduce que lo más profundo de su contraposición mutua es el poder que tiene de revelarnos la *unidad dialéctica que existe entre ellos*. En esta ‘unidad contrastada’ se manifiesta de un modo singular el ritmo oscilante que es propio de lo cristiano, a diferencia tanto de una muerta ‘identidad’, como de una explosiva ‘contradicción’. [...] También en el aparente ‘reglamento militar’ *ignaciano* resaltan los rasgos de un verdadero ‘relampaguear de Dios’ en el alma, tal como lo describe San Agustín en sus *Confesiones*, pero siempre subrayando su ‘trascendencia’ incomprensible e inefable». Przywara, E.: *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos*, Traducción del Padre Alfonso Lopez Quintas. Madrid, Ediciones Castilla, 1962, pp. 133-134.

comportamiento del hombre que goza de algo, en relación a un ente cualquiera, incluso también del ente supremo (*fruitio dei* como *beatitudo hominis*); sobre todo uso nombra ahora el modo en el cual el ser mismo indica la relación con el ente presente, que concierne y mantiene al ente presente en tanto que presente: *tò chreôn*<sup>30</sup>

Agamben subraya que «la relación de uso sucede ahora entre el ser y el ente, entre la presencia y lo que viene a la presencia»<sup>31</sup>. Si aquí el uso es un fenómeno ontológico que no opera como deseo que reconoce el carácter inferior de lo temporal de lo que se presenta frente a un goce en lo eterno y divino. Es evidente que está operando la metodología atea con respecto a la tradición cristiana, dejando de lado la dimensión del goce, y cayendo la distinción entre *frui* y *uti* entra en una zona de indistinción, en la que no es ya posible discernir entre medios y fines de salvación con claridad. Sin embargo, esto no implica la renuncia a la renuncia; el don máximo del ser seguirá siendo la pobreza, así como la esperanza de un nuevo inicio se allanará entre los pobres. Por ello, si no aparece tematizada una dimensión explícita del goce, esto no implica que toda forma de vida sea una forma-de-vida, que toda existencia se mida con lo Libre-liberante, por el contrario, sigue siendo urgente tematizarlas para poner en jaque a la época de la imagen del mundo.

5.2. En un texto mucho más temprano de Heidegger la distinción agustiniana entre uso y goce son considerados fenómenos del sí mismo que enmarca dentro del *curare*, el preocuparse o inquietarse por, a su vez, delimitado en la dirección fundamental de la vida hacia la *delectatio*. Si bien Heidegger, a partir de la consideración del *summum bonum*, traza su distancia con la influencia plotiniana en *Augustinus und der Neuplatonismus* (1920/21), al indagar en el cristianismo y particularmente en *Confessiones*, patentiza que lo que está en juego no es ningún dogmatismo, sino un intenso afán por la existencia fáctica:

Ni estratos ni grados; sobre todo, no articulable de cara a una ordenación. En lo otro de la genuina articulación y del desvelar fenomenológico radical de los nexos problemáticos radica la dificultad, pero también el sentido decisivo, sólo interpretable en cada caso histórica y ejecutivamente. En la medida en que la problemática tiene el origen del sentido en la existencia –ella misma fáctica, histórica y ejecutivamente–, todos los *explicata* de sentido llamados a ser desvelados en esta problemática son existenciales, es decir, ‘categorías’, formalmente hablando y, desde luego, histórica y ejecutivamente hermenéuticas, no categorías ordenadoras y reguladoras<sup>32</sup>.

¿Acaso no es la tradición cristiana la que ha legado las categorías hermenéuticas e históricas de lo que Heidegger llama pobreza? ¿Y no es la cruz el símbolo de la libertad que no se define a partir de la necesidad de supervivencia sino como congregación con lo Libre-liberante? Como recuerda Agamben, San Pablo escribió: «Ya conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, quien por ustedes se hizo pobre siendo rico, para que ustedes, por su pobreza, se hicieran ricos» (2 *Cor*: 8, 9).

A pesar de que Heidegger se distancie de la tradición cristiana, que identifica

<sup>30</sup> GA 5, pp. 338-339.

<sup>31</sup> Agamben, G.: *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2022, p. 1062.

<sup>32</sup> GA LX, p. 88.

sobre todo con *De Trinitate*, en su conferencia resuena secularizada no sólo la tesis paulina, sino también el siguiente inolvidable salmo: «El Señor es mi pastor, no carezco de nada» (*Sal.* 23, 1), así como la bienaventuranza «Felices los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos» (*Lc.* 6,20). A partir de los mismos se nutren las intuiciones más profundas de San Agustín y, en conjunto, allanan la vía de salida a la época de la imagen del mundo. Heidegger tampoco ignoraba la relevancia de la experiencia lingüística de la confesión en el tratado *El acontecimiento* en el que escribió:

Confesión corresponde al comienzo, que ya es acontecimiento-apropiador, pero ante todo y por tiempo negado y denegado en la apariencia del reconocimiento del ser, que se da en la figura de la afirmación del ente como lo real.

La denegación del ser [*Seyn*] en la figura del olvido del ser.

*Confesión* como co-rrespondencia, que resulta de la pertenencia al ser [*Seyn*] y da lugar a la primacía del ente. La confesión como giro hacia el fundamento esencial de la esencia humana; el abandono del *animal rationale*.

La confesión – el inicio del pensar.<sup>33</sup>

Y si cada nuevo inicio es también un inicio pobre puesto que nuevo; y si el inicio del pensar es la confesión, estamos en una zona liminar en la que la forma del pensamiento resulta común a ambos. Quien confiesa, es pobre y no ha olvidado la pregunta por el ser: comienza a dejar atrás la fundamentación ontoteológica de la metafísica y la reducción de lo humano al *animal rationale*, y se abre a la existencia admitiendo su co-rrespondencia con el acontecimiento de manera radical.

## 6. Agamben y la pobreza ni animal ni humana

6.1. Giorgio Agamben vuelve sobre la conferencia heideggeriana en un artículo llamado «Inapropiable», presente en *Creazione e anarchia*. Se trata de un texto decisivo en la obra agambeniana, ya que expone el hilo de Ariadna que va, por lo menos desde *Il tempo che resta* (2000) pasando por *L'aperto* (2001), y los últimos dos volúmenes de la serie *Homo sacer: Altissima povertà* (2011), y *L'uso dei corpi* (2014).

El interés de Agamben está puesto en pensar una forma-de-vida que no guarde complicidad alguna con la estructura sacrificial del derecho y la metafísica. Por ello, el franciscanismo ocupa un lugar clave en la obra agambeniana, así como en la historia de la Iglesia. Agamben recuerda la formulación aporética del franciscano Hugues de Digne: los franciscanos reivindican «un sólo derecho, el de no tener derecho alguno». En un momento histórico en el que ser humano implica de inmediato ser sujeto de derecho, esto resulta sumamente difícil de asir. Se trata de vivir sin lo propio [*vivere sine proprio*], de vivir según la forma del santo evangelio [*vivere secundum formam sancti evangelii*]. Tal vida parte de un uso que no se convierte en propiedad, y así de una existencia humana que resta por fuera de la lógica del derecho. La *abdicatione iuris* franciscana es un punto ciego que la contemporaneidad no puede pensar. La apuesta es por la separación del uso –el *usus facti*– de la propiedad, tal

<sup>33</sup> GA LXXI, p. 311, p. 370.

como el caballo come la avena sin tener ningún derecho a ello. Sentir el carecer, subraya Agamben, es también lo decisivo en la modalidad interior del uso pobre [*usus pauper*] franciscano, en el cual se trata de usar un bien como si no fuese propio [*uti re ut non sua*]. Agamben resalta que Buenaventura de Bagnoregio formuló la tesis franciscana en términos teológicos y jurídicos, y que el Papa Nicolás III acogió esta tesis en la bula *Exiit qui seminat* de 1279, la cual fue recibida como una victoria, pero a la vez, al definir la pobreza con respecto al derecho resultó un arma de doble filo. Ella abrió el camino al ataque de Juan XXII en nombre del derecho a partir de la bula *Ad conditorem canonum* de 1322.

6.2. Una vez expuesta de manera sintética su aproximación al franciscanismo, Agamben se detiene en la cuestión de la pobreza en Heidegger. Destaca la genealogía cristiana de los conceptos heideggerianos, especialmente el de la pobreza, sea referida al hombre existencialmente o al animal en cuanto pobre de mundo –en cuanto carece, *entbehren*. Por ello, Agamben subraya la influencia paulina en Heidegger al recordar el siguiente pasaje: «Ya conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, quien por ustedes se hizo pobre siendo rico, para que ustedes, por su pobreza, se hicieran ricos» (2 Cor. 8, 9). A su vez, recuerda la única cita explícita del Apóstol (Rom. 8, 19) en el seminario *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*<sup>34</sup>, en la que se resalta la pobreza del animal a partir de la *aporadokía tês ktiséos* [la ansiosa expectativa de la criatura]. Se trata de la sufriente espera de la naturaleza por la redención, del que hablan cristianos, poetas y metafísicos y que ignora la biología.

También muestra la insuficiencia de los textos heideggerianos desde el propio Heidegger. Supuesto clave de Agamben es la crítica a la metafísica de Heidegger en la *Briefe über den Humanismus*. Allí indicó que la metafísica «piensa al hombre a partir de su *animalitas* y no en la dirección de su humanidad»<sup>35</sup>; esto es patente tanto en la definición del ser humano como animal racional –en el que no es claro ni qué es lo animal ni lo racional–, así como también en el biologicismo. Sin embargo, Heidegger no lograría liberarse de él debido a cómo ha planteado la pobreza. Por ello, tanto Heidegger como el franciscanismo:

buscan la asimilación a la condición animal y la determinación subjetiva e interior de la pobreza. Heidegger, así como los franciscanos, no sólo no llega a una determinación positiva de la pobreza, que de todos modos, en la conferencia, sigue dependiendo de la riqueza, sino que esa determinación negativa es invertida arbitrariamente en algo positivo, de lo que los franciscanos se habían cuidado muy bien de no hacer.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Una vez más, nostalgia, pobreza, poesía, carecer: «tenemos que *dejar abierta la posibilidad* de que la comprensión propia y expresamente metafísica de la esencia del mundo nos fuerce *pese a todo* a entender el no tener mundo del animal como un *carecer*, y a encontrar un *ser pobre* en el modo de ser del animal en cuanto tal. Que la biología no sepa nada de eso no es una contraprueba frente a la metafísica. Que quizás únicamente los poetas hablen ocasionalmente de ello es un argumento que la metafísica no ha de desatender. Al cabo, no se requiere ya de la fe cristiana para comprender algo de aquellas palabras que Pablo (Rom. 8, 19) escribe sobre la *aporadokía tês ktiséos*, el nostálgico acechar de las criaturas y de la creación, cuyos caminos, como también dice el libro de *Esdras* IV. 7, 12, en este eón se han hecho estrechos, tristes y penosos». GA XXIX-XXX, pp. 327-328.

<sup>35</sup> GA 9, p. 323.

<sup>36</sup> Agamben, G.: *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri Pozza, 2017, p. 65.

Agamben redefinirá, entonces, a través de un *Deus ex machina* -perdón, un *Benjamin ex machina*- la pobreza a partir de la idea de justicia de Walter Benjamin presente en un fragmento de 1916 llamado *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*:

la condición de un bien que no puede devenir posesión [...] es el bien a través del cual los bienes se vuelven sin posesión [*besitzlos*, también quiere decir pobre] [...] la justicia designa la categoría ética de lo existente [...] puede exigirse la virtud, pero la justicia en última instancia únicamente puede ser [*nur sein*], como estado del mundo o como estado de Dios.<sup>37</sup>

La justicia, el bien a través del cual los bienes son inapropiables, designa a lo existente tal como es, sin intervención humana, en tanto estado del mundo o de Dios. Agamben, a partir de allí, busca redefinir afirmativamente qué es ser-pobre:

*la pobreza es la relación con un inapropiable; ser pobre significa mantenerse en relación con un bien inapropiable.* La pobreza es, como decían los franciscanos, *expropiativa*, no porque implique una renuncia sino porque se arriesga a tener una relación con lo inapropiable y permanece en ella. Esto significa el *vivere sine proprio* de Francisco: no tanto o no sólo un acto de renuncia a la propiedad jurídica, sino una forma de vida que, en cuanto mantiene relación con un inapropiable, está desde siempre consecutivamente fuera del derecho y jamás puede apropiarse de nada [...] si se entienden pobreza y justicia en referencia a la condición de un bien inapropiable.<sup>38</sup>

Si bien las críticas explícitas que le indica son acertadas y abren nuevas posibilidades para el pensamiento, logrando mostrar la intimidad entre metafísica y derecho, así como la herencia cristiana en Heidegger, el principal problema de la crítica que dirige Agamben a Heidegger es que incluso en el caso de un neutro ni animal ni humano que se vincula con un bien inapropiable, tal instancia neutra no deja de ser una instancia sustractiva antes que afirmativa, en la misma medida que se define como negativa y expropiativa a partir de tal bien.

A su vez, Heidegger al definir al ser como don de pobreza que acaece expropiando y haciendo posible la instancia del ser en el ser-ahí, propone un gesto sumamente cercano a lo neutro agambeniano:

El ser como acontecimiento-apropiador acaece-apropiadoramente al ser-ahí con respecto a la esencia (tan sólo instituye frente a la nada). En este acaecimiento-apropiador el acontecimiento se obsequia en el modo del rehúso (no emerge nunca representativamente en una posible objetivación. El obsequio es el em-pobrecimiento (el esencial dejar volverse pobre) en la riqueza del único, como lo cual el ser [*Seyn*] se esencia frente a todo ente. El empobrecimiento en la esencial pobreza regala el fundamento de la posible instancia en el ser-ahí, del cual sólo es el cuidado, pero el cuidado es de la verdad del ser [*Seyn*] [...] Que el empobrecimiento corresponde al máximo regalo, saber esto es exigencia fundamental del pensar según la historia del ser [*Seyn*].<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Benjamin, W.: "Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit" en *Frankfurter Adorno Blätter*. Vol. IV. Munich, edition text+kritik, 1995, p. 41.

<sup>38</sup> Agamben, G.: *Creazione e anarchia... op. cit.*, p. 68.

<sup>39</sup> GA XXIX-XXX, p. 151.



Resulta innegable, entonces, la extrema intimidad entre Agamben y Heidegger, especialmente en torno a la expropiación, el ser y la pobreza que patentizó Heidegger, incluso llamándola «máximo regalo», el empobrecimiento como modo en el cual «el ser se esencia frente a todo ente», el cual es un cuidado y «el cuidado es la verdad del ser» –¿Acaso no sucedía lo mismo en Agustín cuando se afirmaba que todo lo que existe es bueno en la medida que fue creado por Dios?¿Y Heidegger no propuso que el ser acaee custodiando lo que es en lo sacro, a saber, indicando así de manera afirmativa que lo que existe es inapropiable?

6.3. De todas maneras, la ontología neutra, ni animal ni humana, continúa siendo una radicalización del planteo crítico hacia el humanismo de Heidegger, a partir de una intensificación del elemento afirmativo de lo inapropiable y común antes que sustractivo o expropiativo. A su vez, cabe destacar que la ontología neutra encuentra su justificación en la medida que aspira a un relación libre de dominio con lo existente, pero resulta apresurada si se absolutiza y se renuncia a toda caracterización específica de la antropología, dejando así el rumbo de la antropogénesis exclusivamente en manos del destino vacío de la biopolítica y la tecnociencia. Más bien, como indicó Heidegger:

No podemos constatar aquel aburrimiento profundo en la existencia del hombre actual, sólo podemos preguntar si el hombre actual no refrena justamente en y con todos sus afanes humanos actuales aquel aburrimiento profundo, es decir, si no se oculta su existencia en cuanto tal [...] Pero preguntar por este temple de ánimo fundamental no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la esencia del hombre, dejar que la existencia en él se haga esencial.<sup>40</sup>

Efectivamente la esencial pobreza y su necesidad comunitaria ha sido radicalmente ocultada. Liberar la esencial pobreza existencial de la humanidad es la tarea de la filosofía que viene.

## 7. De la miseria del cálculo de la voluntad de poder a la pobreza como riqueza del pensar

7.1. Para concluir es necesario volver al principio: ¿qué es metafísica? ¿por qué Heidegger cuestiona al inicio de su conferencia *Die Armut* al espíritu trinitario agustiniano? Heidegger indica que la metafísica:

es, según la historia del ser, el *incidente* [*Zwischenfall*] del dominio del ente ante el ser, el hecho de que el ser se suelte en la entidad del ente y se envíe hacia el abandono del ser del ente. [...] El incidente es la historia del esenciarse del ser como *idea*, *energeia*, *actus*, *perceptio*, realidad, representar, cuyas formas esenciales se reúnen en la voluntad de voluntad.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> GA LXXXIII, p. 212.

<sup>41</sup> GA XXIX-XXX, p. 103.

El incidente llamado metafísica, a partir de la conferencia *Die Armut*, no sólo llevó al olvido de la sublime sobreabundancia del ser, sino también a la reducción del espíritu a mera voluntad sustancial eficiente, dependiente de la escisión entre el sujeto y el objeto, a saber, dependiente de la división entre el propietario y los entes de los que carece en orden a lo que es necesario para lo vital. La libertad se ve, junto al espíritu, reducida a mera necesidad, a mera supervivencia y satisfacción de necesidades corporales.

Heidegger considera que en el *De Trinitate* de Agustín se encuentra la obra de autoridad romana en la que se indagó en el espíritu en tanto que neumático o espiritual, a saber, como «fuerza eficiente de la iluminación y de la sabiduría»<sup>42</sup>. Se trata allí de la esencia «sustancial» del espíritu, es decir, en tanto que sustancia no-menesterosa y voluntad eficiente. Eventualmente, en la modernidad el espíritu sería redefinido como «entendimiento», «sujeto», «intelecto», «adversario del alma» e implicaría el olvido de lo neumático y espiritual. La esencia metafísica de la libertad alcanza su cumplimiento en «el hecho de que la libertad deviene la “expresión” de la Necesidad, a partir de la cual la voluntad de poder se quiere ella misma como *la única* efectividad»<sup>43</sup>. A saber, el problema del espíritu fue pensado en tanto que sustancia, sujeto o la unidad de ambos. El espíritu hölderliniano sería radicalmente distinto a cada una de estas concepciones.

En la reconstrucción heideggeriana de la historia del ser el cristianismo, especialmente a través de la adopción de la metafísica griega mediante San Agustín, constituye un eslabón fundamental. A lo largo de esta serie de redefiniciones se encuentra una voluntad eficaz, que produce, conserva y aumenta, en términos cristianos, un Dios personal y creador que sostiene a lo creado. La brevedad de la exposición heideggeriana exige reconstruir aquí sucintamente sus principales críticas al cristianismo –en las que si bien la escolástica tiene un lugar preponderante, San Agustín es el nombre de quien fundamentalmente obstruyó la verdad originaria del cristianismo mediante la metafísica griega– para dar cuenta del nuevo concepto de espíritu hölderliniano propuesto en la conferencia.

7.2. En el curso *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-35) trata la temática de la pobreza a partir de la carencia de dioses del pueblo. Hölderlin se ocupó de despertar un temple fundamental, «en el que un pueblo histórico como un todo resiste el desgarramiento y la penuria de su falta de dioses»<sup>44</sup>, penuria de lo sacro e in-necesario característica de la libertad del pueblo pobre en *Die Armut*. Insiste allí en que es irrelevante para despertar la falta de dioses la intervención del Estado y de la Iglesia, así como también es irrelevante desde una perspectiva histórica que todavía existan confesiones cristianas para afirmar la falta de dioses. No sorprenderá, entonces, que al glosar *Der Einzige* de Hölderlin en la sección «La falta de los semidioses proviene de la riqueza» [*Der Fehl der Halbgötter aus Reichtum*] subraye la distancia del poeta con el cristianismo:

El poeta habla aquí del Dios de los cristianos y dice de él que es «El Único» (título del poema). Pero no lo es, y el poeta debe, conforme a su determinación, «cantar aun a

<sup>42</sup> Heidegger, M.: *La pobreza (die Armut)*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008, p. 98.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>44</sup> GA XXXIX, p. 80.

otros», y reparar así su falta. Se ha puesto nuevamente de moda el interpretar la aparente desviación de Hölderlin desde lo griego, en el sentido de una vuelta hacia la patria, como una vuelta al cristianismo. Tal interpretación está completamente descarriada [...] En efecto, el verdadero y cada vez único conductor señala, en su Ser, hacia el ámbito de los semidioses.<sup>45</sup>

Eventualmente, al vincular estos pasajes con el tratado *Beiträge zur Philosophie* (1936/38), una vez que el pueblo haya atravesado el duelo y tomado la decisión que eleva hasta su punto más alto la unicidad del ser-dios, advendría el último dios que ha de ser: «lo totalmente otro opuesto a todos los que han sido [*gegen die Gewesenen*], en particular opuesto al Dios cristiano»<sup>46</sup>. Lo radical de la oposición heideggeriana al cristianismo se aclara de inmediato cuando recordamos el carácter antropológico, jurídico-político, personal y analógico –*non-aliud* diría Nicolás de Cusa– del Dios cristiano. De alguna manera, el pensamiento de Heidegger en su radical oposición al cristianismo queda íntimamente imbricado al punto de que cada proposición heideggeriana aparece, para el lector que ha dejado atrás el dogmatismo ateológico, como una reelaboración de las principales tesis del cristianismo en una dirección tanto más trascendente como anárquica e inalcanzable. En el caso de la *kenosis*, frente al Dios que se ha empobrecido hasta ser visible carnalmente, bautizado y crucificado, el último dios heideggeriano aparece demasiado trascendente, distante y rico como para permitir empobrecimiento desde arriba alguno – lo mismo en la sobreabundancia del ser, que nunca ha de ser humanizado, a saber, empobrecido.

7.3. Heidegger en su magnum opus *Sein und Zeit* (1927) se detiene, al desarrollar la destrucción de la prescripción óptica de René Descartes al fenómeno del mundo en tanto que *Vorhandenheit*, brevemente sobre la creación y la analogía. Sugestivo resulta que dirige el mismo cuestionamiento tanto a Descartes como a la comprensión escolástica de la creación, quedando así, insinuado y no desarrollado, que el desmontaje del sujeto moderno va de la mano de la destrucción del cristianismo. Para resaltar la relevancia de este desmontaje es importante recordar, como indicó el padre Philippe Capelle-Dumont<sup>47</sup>, que es a través de una radicalización de la diferencia teológica entre Dios y creación que Heidegger pensó la diferencia ontológica. En otras palabras, la pregunta por el ser es ya una aplicación del método ateológico a la analogía tomista. En *Sein und Zeit* esto se da a leer entre líneas. Heidegger se detiene en la ambigüedad de las tres sustancias cartesianas, a saber, la sustancia infinita de Dios y las sustancias finitas de la *res extensa* y *res cogitans*:

El ser de una «sustancia» está caracterizado por una no-menesterosidad. Lo que para ser es absolutamente no menesteroso de otro ente, es lo que satisface a la idea de sustancia en sentido propio –mas tal ente es el *ens perfectissimum*. [...] «Dios» es aquí un término puramente ontológico, al entendersele como *ens perfectissimum*. [...] Todo ente distinto de Dios ha menester de ser producido, en el sentido más amplio de este término, y de ser conservado. Producción de lo «ante los ojos» [*Herstellung zu Vorhandenem*] o, por lo

<sup>45</sup> GA XXXIX, p. 210.

<sup>46</sup> GA LXV, p. 403.

<sup>47</sup> Capelle-Dumont, P.: *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Traducción de Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012, p. 251.

contrario, no-menesterosidad de ser producido constituyen el horizonte dentro del cual se comprende el «ser». Todo ente distinto de Dios es *ens creatum*. Entre ambas clases de entes hay una «infinita» diferencia en punto al ser, y sin embargo consideramos tanto lo creado y al Creador *como entes*.<sup>48</sup>

Tanto la creación como Descartes coincidirían, entonces, en prescribir al ser los límites del ente en tanto que «constante “ante los ojos”»<sup>49</sup>, en tanto que menesterosos de ser producidos y conservados permanentemente por un ente primero que obra como causa eficiente, produciéndose así una confusión entre lo ontológico y lo óntico. Éste mismo cuestionamiento en la conferencia *Die Armut* se encuentra en tanto que reducción del espíritu a voluntad sustancial.

Decisiva resulta la influencia de Lutero sobre Heidegger. Es a través de Lutero que Heidegger identifica a la metafísica griega como una ascensión de lo visible hacia lo invisible, mientras que la teología cristiana habría de tratar con lo invisible en tanto que invisible:

El problema de la axiología general guarda relación con el neoplatonismo y con la doctrina del *summum bonum*, sobre todo en la concepción acerca de la vía por la que el *summum bonum* viene a resultar accesible. De cara a la entera «filosofía» patristica y a la orientación de la formación de la doctrina cristiana a partir de la filosofía griega, le corresponde una importancia determinante al pasaje paulino de la Epístola a los Romanos, cap. 1, 20. [...] De ahí la imposibilidad de eliminar sin más de Agustín lo platónico; y creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano volviendo a Agustín es un malentendido [...] Lo invisible de Dios es visto por el pensamiento en sus obras desde la apreciación del mundo. Esta frase vuelve una y otra vez en los escritos patristicos, da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es (o es concebido como) la confirmación del platonismo tomada de Pablo. Pero en ello radica una mala intelección de este pasaje de Pablo. Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente.<sup>50</sup>

Heidegger subraya las tesis luteranas 19, 21 y 22 de las *Disputatio* (1518) de Heidelberg. Impugnan el acceso a lo invisible a través de las obras, escindiendo a la teología de la metafísica y, sobre todo, ocultando y haciendo inaccesible la donación aquí y ahora del Bien inapropiable y común. Es posible que tuviera en mente dicha temática protestante a la hora de plantear que la creación prescribe y reduce al ser a mera *Vorhandenheit* en *Sein und Zeit* que no permite la manifestación del ser mismo. Aquí se abre un abismo decisivo entre San Agustín y Heidegger que deriva en una apuesta cuasi-gnóstica heideggeriana por un Dios extraño y oculto.

Esta serie de escisiones entre lo cristiano y lo griego, la teología y ontología, la religión y política, lo sensible y suprasensible, las criaturas y el Creador, resultan artificiales y problemáticas al radicalizarse hasta alcanzar el abismo y el vacío, especialmente al olvidar el rol mediador del empobrecimiento de Cristo. Como ha escrito Hans Urs von Balthasar invirtiendo de manera brillante el planteo protestante heideggeriano:

<sup>48</sup> GA II, p. 123.

<sup>49</sup> GA II, p. 127.

<sup>50</sup> GA LX, p. 282.

El protestantismo no se cansa de desacreditar el *eros* de la Antigüedad, que aspira a penetrar en el misterio del ser, oponiéndole el *ágape* divino descendente. El protestantismo puede hacer eso tan sólo en la medida en que a él no le agobia la preguntar por el ser de todo ente, y el ser le parece un mero concepto. Pero, en este punto, el protestantismo es únicamente la negación irracional de una posición igualmente irracional, que, entre todas las cuestiones de escuela planteadas, ha olvidado una sola, en la cual se decide de antemano todo. La única cuestión que ningún hombre puede dejar de plantear, bien expresamente, o bien por inclusión. Pues todo hombre que piensa es, de manera rudimentaria, un filósofo, alguien que ama la verdad y la sabiduría, ya que no puede vivir sin verdad y no puede querer la verdad sin afirmar la realidad que sustenta todas las cosas.<sup>51</sup>

Por lo tanto, que la creación entera confiese a Dios no es tanto un precedente de la voluntad de poder que reduce todo a recurso disponible, sino una tesis tan metafísica y política sobre lo real y el bien común, así como también testimonio de la sobreabundancia del ser y de Dios. Se trata de una consideración del mundo en tanto que don, así como también como indicó Marion, como comunidad de creyentes<sup>52</sup>. Tal respuesta implica –y esto lo deja de lado Marion, no sólo al ignorar la cuestión de la pobreza, sino también al reducir la *confessio* a un castillo en el aire, a saber, a una cuestión hermenéutica propia de una comunidad de intérpretes, y no una tesis ontológica<sup>53</sup>– un empobrecimiento radical que exige el desapego y

<sup>51</sup> von Batlhasar, H. U.: «Filosofía, cristianismo, monacato» en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, traducción de Andrés Pedro Sanchez Pascual, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964, p. 416.

<sup>52</sup> «La pluralité des choses créées s’accomplit dans une confession elle-même plurielle. En fait, la confession commune des croyants permet de prendre en charge les choses créées comme autant d’occasions pour louer leur créateur». Marion, J. L.: *Au Lieu de Soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 322

<sup>53</sup> Está claro que aquí no se pone en cuestión que Marion es uno de los mayores exponentes de un esfuerzo dirigido hacia la vinculación entre filosofía y teología; más bien, de lo que se trata, es de sostener el carácter afirmativo, mesiánico y político de la ontología agustiniana como estrategia de disputa frente al desierto médico-cibernético. Por ello, no se trataría nada más de una posibilidad virtual o de una saturación excesiva, sino de una ontología que no reduzca a mera posibilidad al Reino, sino que de cuenta de su presencia efectiva entre nosotros a partir de la inmanencia de una vida pobre e inescindible de su forma –sí es que realmente se quiere disputar algo a la tecnociencia. Lo problemático de esta perspectiva se evidencia con las palabras de Lucio Gera, en una exposición seguida por un debate con Juan Carlos Scannone, en torno a la teología pero que coinciden con la situación de la filosofía en curso: «sí no hay ciencia, no hay razón; si no hay objetividad científica, no hay objetividad de ninguna forma. Es una reducción del campo de lo objetivo. ¿Quién da la norma de lo objetivo? La ciencia, sólo la ciencia. Pero ¿qué hace la ciencia? La ciencia investiga, la ciencia descubre conocimientos (relación técnica) ¿Quién es la ciencia? O sea ¿para qué esos descubrimientos? [...] La ciencia sola, no me dice cuáles son los fines y las normas de obrar: eso me lo dice e impone el imperio, el poder del estado imperial burgués. Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad secular, que se sacraliza porque es última norma y fuente de verdad. No es secular en el fondo. Pero hay algo más detrás ¿Qué es lo que se niega cuando se niega que la autoridad de la Iglesia, Magisterio, etc., sea también norma de verdad, sea racional, sea norma de racionalidad? Lo que se niega detrás de esto es que la fe sea norma de racionalidad [...] ¿Por qué, preguntaba, más bien esperar que la liberación sea posible que no esperar? No tiene resolución puramente racional. [...] La teología empieza diciendo no al rito, porque el rito no expresa la fe. Pero concluye diciendo: solamente la palabra Y luego: tampoco la palabra, porque tampoco la palabra expresa, contiene a Dios. Entonces no hay lenguaje, o sea, no hay mediación hacia Dios [...] No hay mediación, no hay perspectivas de Dios, significa: no es legítima la autoridad religiosa. [...] ¿Cómo puedo yo hablar de Dios? No puedo hablar positivamente. No tengo concepto para delimitarlo precisamente, para agarrarlo. Solamente puedo decir: no es eso, no es así. Y así apuntar a la realidad de Dios. Entonces yo diría: de Dios se puede hablar aunque sea por negaciones, negativamente. ¿Y con eso lo atrapamos? No. Apuntamos hacia esa realidad, descartando lo que no es. Y es lenguaje pobre, humilde, de hombre, pero es un lenguaje que al menos orienta hacia el horizonte y no nos deja sin horizonte». Es así que pobreza, teología y metafísica no necesariamente se oponen, sino que

desprendimiento de lo ente para cuidar así la verdadera riqueza de lo sagrado que da y cobija a lo ente. Quizás se trate, entonces, del fin de la metafísica en tanto que fin del olvido del ser, quizás se trata de un nuevo pensar en la misma medida que vuelve a ser audibles los elementos más radicales, comunitarios e inapropiables del enraizamiento en la tradición. Lo que resultaría, sin embargo, errado, sería considerar el fin de la metafísica con el fin del pensar a partir de una *arkhé* en tanto que principio rector de una comunidad organizada –esto, repetiría el olvido del ser y sería, más bien, solidario con la lógica economicista de la voluntad de poder; no hay nada más anárquico que un banquero. Si bien Heidegger a partir de la pregunta por el ser ha puesto en cuestión los teologúmenos gnósticos de la modernidad, al extender el cuestionamiento de la subjetividad moderna hacia el cristianismo ha sido reduccionista, así como también ha descartado la posibilidad real de organizar un pueblo a partir del voto de pobreza, así como lo ha opuesto arbitrariamente a una pobreza despertada en el pueblo por un temple anímico de duelo –ya no es posible el ascenso erótico a través de la renuncia– cantado por un poeta-conductor y donada por un Ser distante, demasiado rico como para empobrecerse. En palabras de Ferdinand Ulrich, la diferencia ontológica escindida radicalmente de la diferencia teológica:

conlleva una nueva sustancialización del ser. El mito del ser termina siendo así lo único que queda; puesto que, lo que el mito narra, nunca llega a ser fácticamente concreto en ningún lugar, ya que acontece en tanto que lo «pasado» [das “Gewesene”]. De allí que cuando la historicidad es absolutizada, en el sentido de una incesante destinación del ad-venir del ser, poco hay que nos impida caer en una total disolución de la auténtica historicidad.<sup>54</sup>

7.4. No resulta sencillo sistematizar la posición de Giorgio Agamben con respecto a la sacramentalidad de la Iglesia. Ciertamente se ha expresado favorablemente en distintas intervenciones sobre la necesidad de intervención de la Iglesia en la historia a partir de su vocación escatológica. Es así que la Iglesia tiene la tarea de interrumpir la deriva gnóstica de la cultura moderna, así como también poner en jaque la consolidación de la post-historia a partir del establecimiento de un acción política que una la cotidianeidad con el juicio final, operando así como un incesante *katechon*<sup>55</sup> que frena la espectralización del mal y la economización. También ha disputado entre Agustín y Pelagio, a favor del último, especialmente apuntando en dirección a una teología de la cruz, antes que de la catolicidad sacramental<sup>56</sup>.

---

abren la posibilidad de un nueva política que parta del bien común. Gera, L.: «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape Libros, Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología, 2006, pp. 638-639; p. 658.

<sup>54</sup> Ulrich, F.: *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. Einsiedeln, Johannes Verlag Einsiedeln, 1961, p. 12.

<sup>55</sup> «Renunciando a toda experiencia escatológica de la propia acción histórica, la Iglesia [...] ha creado ella misma el espectro del *mysterium iniquitatis*. Si quiere desembarazarse de este espectro, es necesario que ella reencuentre la experiencia escatológica de su acción histórica –de toda acción histórica– como un drama en el cual el conflicto decisivo está siempre en curso [...] Cuando el elemento escatológico fue apartado, el desarrollo de la *oikonomia* secularizada si ha pervertido y ha devenido literalmente sin fin, esto es, sin sentido. A partir de este momento, el misterio del mal, desviado de su lugar propio y erigido en estructura ontológica, impide a la Iglesia toda verdadera elección y presenta un *alibi* a su ambigüedad». Agamben, G.: *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 38. Véase también Agamben, G.: *La Chiesa e il Regno*, Roma, nottetempo, 2010.

<sup>56</sup> Véanse sobre todo los capítulos «Il peccato della natura» e «Il paradiso e la natura umana» en *Il Regno e il*

Disputa, sin embargo, piadosa que concluye subrayando la necesidad de distinguir entre el Reino y la Iglesia para reafirmar así la vocación escatológica de la misma. Así también a la negatividad del ser heideggeriano le opone la inmanencia sacramental *non-aliud* de la eucaristía y la experiencia de la justicia inapropiable, perfectamente análoga a los dones y al bien perfecto agustinianos, en *L'uso dei corpi*<sup>57</sup>. De todas maneras, no parece casual que Agamben se haya detenido en los franciscanos, en la medida que han tenido la apuesta más decidida por habitar el extraño umbral entre la potencia destituyente y la potencia constituida de la Iglesia, entre la Iglesia invisible –en tanto que anárquica– y la Iglesia visible –en tanto que jurídica.

7.5. Bajo el hilo de Ariadna del olvido de la pobreza como riqueza la indagación ha buscado destacar distintas diferencias y distintos: la diferencia ontológica o trascendental, la diferencia teológica o trascendente<sup>58</sup>, así como el olvido de la diferencia del cuidado entre uso y goce, la diferencia entre bien relativo y bien perfecto, la diferencia entre propiedad y don –a partir de los cuales Agamben distingue entre una vida sometida al derecho, a saber, la vida desnuda, y una vida beata, pobre y anárquica, a saber, la forma-de-vida cuyo exponente más próximo ha sido el franciscanismo– y, finalmente, se ha nombrado también a la diferencia entre naturaleza y gracia.

Es posible sugerir una ulterior diferencia, a saber, la diferencia ontológica cuya interrogación es plenamente abierta desde la pobreza, también da lugar a la diferencia polemológica, esto es, la diferencia entre la paz y la guerra. Heidegger en *Koinon* (1939/40) escribió al respecto que:

La guerra ya no obtiene un estado de paz, sino que establece nuevamente la esencia de la paz. La paz es ahora el prepotente dominio de todas las posibilidades de guerra y el aseguramiento de los medios para su realización. [...] La diferenciación entre guerra y paz caduca, porque ambas se delatan con creciente importunidad como fenómenos indiferentes. [...] La desaparición de la diferencia entre guerra y paz atestigua el abrirse paso del poder en el papel determinante del juego mundial, es decir del modo en que el ente se ordena y determina la manera de su descanso. Poder es entonces el nombre para el ser del ente. [...] El poder reemplaza toda posibilidad de derecho a través de la incondicional autorización de sí mismo [...] Pues «derecho» es ahora el título para exigencias otorgadas y «libertades» necesitadas para una distribución de poder.<sup>59</sup>

Si acaso desde los días de Heidegger hasta hoy la paz y la guerra han caído en una zona de indistinción es, en buena medida, por la imposibilidad de una auténtica

---

*Giardino*, Vicenza, Neri Pozza, 2019.

<sup>57</sup> Véase sobre todo «Per un'ontologia modale» en la segunda parte dedicada a la arqueología de la ontología en *Homo sacer IV*, 2. *L'uso dei corpi*. en *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 1155-1182.

<sup>58</sup> «Lo que usted indica acerca de la diferencia ontológica es correcto. Por este motivo hablo lo menos posible de ello. El peligro de pensar erróneamente aquí es especialmente grande. En la primera versión de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, en donde se lleva a cabo el giro a “Tiempo y ser”, le llamé a lo nombrado la “diferencia con carácter de trascendencia” en relación con la diferencia trascendental (ontológica en sentido estrecho) y a la diferencia trascendente (teológica)». Carta de Heidegger a Max Müller 04/12/47. Heidegger, M.: *Martin Heidegger. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Traducción de Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez. México D.F., Universidad Iberoamericana, 2006, p. 18.

<sup>59</sup> GA XXIX-XXX, pp. 180-181.

frucción amorosa a partir de la pobreza. Sea también a partir de la imposibilidad de aburrirnos hasta que todo ente nos rechace debido al estímulo animalizante constante, que Guy Debord, una decisiva influencia en Giorgio Agamben, llamó guerra del opio permanente:

Tesis 44. El espectáculo es una guerra del opio permanente para hacer aceptar la identificación de los bienes con las mercancías; y de la satisfacción con la supervivencia aumentada según sus propias leyes. Pero si la subsistencia consumible es algo que debe aumentar constantemente es porque no deja de contener la privación [*c'est parce qu'elle en cesse de contenir la privation*]. Si no hay ningún más allá de la subsistencia aumentada, ningún punto en el que pueda dejar de crecer, es porque ella misma no está más allá de la privación, sino que es la privación que ha llegado a ser más rica<sup>60</sup>.

Con el fin de la legitimidad justa y divina del derecho, la distinción entre guerra y paz viene a menos, puesto que no hay otro derecho que el del poder otorgado por vencer en la guerra. Agustín propone una idea de paz que no se funda en una mera tregua para luego volver a la guerra:

Es el momento para exhortar a Vuestra Caridad, según las fuerzas que el Señor me dé, a amar la paz y a suplicarla al Señor. Sea la paz nuestra amada y amiga; sea nuestro corazón el lecho casto para estar con ella; sea su compañía un descanso confiado y una comunión sin amarguras; sea dulce su abrazo e inseparable la amistad. [...] Lo que amas es cosa tal que no sientes envidia de que otro lo posea contigo. Posee contigo la paz y no reduce tu posesión. [...] Ama la paz, ten la paz, posee la paz, conquista a cuantos puedas para que posean la paz; será tanto más espaciosa cuantos más sean los poseedores. Una casa terrena no admite muchos moradores: la posesión de la paz crece con el multiplicarse de los mismos.<sup>61</sup>

Si lo que amamos es tal cosa que no despierta envidia al ser compartido, y que al ser compartido, no se disminuye, sino que se acrecienta, lo que amamos y gozamos es la sobreabundante riqueza que otorga la paz de Dios. Tal gracia y don presupone una y otra vez no sólo al amor, sino también a la pobreza como riqueza. La paz deja así de ser una tregua y logra dar su propia esencia. La guerra bajo el ser como poder, por el contrario, exige acrecentar la región de lo propio en desmedro del enemigo que ha de ser aniquilado —en otras palabras, en la guerra de la voluntad de poder, no hay tiempo para la pregunta por el ser. Por ello, Agustín no considera al ser ni como un ente ni como un valor, sino que a partir de la pobreza como riqueza se abre a él en su misterio y sobreabundancia. ¿No será aquí, entonces, que el incidente llamado metafísica, comprendiendo a la metafísica en tanto que abandono del ser que culminó en la voluntad de poder, es finalmente dejado atrás? ¿No hay aquí un pensamiento, si bien milenario, radicalmente rupturista, inédito e in-audito?

7.6. No es fruto del azar que la crisis de la filosofía coincida con el olvido de la pobreza. No hay centinela del ser que no sea pobre; la pobreza es esencial a la filosofía. Ella custodia lo sacro, el tesoro inapropiable de una vida que ha ido más allá del ordenamiento nihilista en vidas que valen y no valen.

<sup>60</sup> Debord G., *La Société du spectacle*, Paris, Éditions Champ Libre, 1971, p. 37.

<sup>61</sup> *Sermo CCCLVII, De laude pacis*, p. 271.



La continuidad y la relevancia otorgada por la filosofía en la aproximación hacia esta forma-de-vida a lo largo de milenios es patente. La pobreza en San Agustín es inescindible de la confesión de Dios, así como del miliciano celeste que lucha por el Reino mediante el uso de este mundo en dirección al goce de Dios. Prepara la venida del Reino, pero ya vive en él, pues su riqueza es lo que ya le ha sido dado por Dios. Martin Heidegger, en cambio, avanza mediante el método ateológico a través del cual, nutriéndose de la tradición agustiniana, plantea un uso sin un ordenamiento jerárquico en grados de perfección objetivos, por lo que parece tratarse de un uso sin goce. Sin embargo, sería necio leer allí una homogeneización inmanentista total de las formas de vida, tendiente a igualar al derecho con la justicia, y a la esclavitud con la libertad; también implicaría ignorar que la proximidad, no tanto con una ateología, sino con una paganización que reivindica tanto al politeísmo como al Dios extraño gnóstico a través del último Dios. Por ello, el uso heideggeriano no deja de ser sumamente cercano a lo que Agustín indicó como goce, en la medida que ambos se definen a partir de una pobreza que es una congregación o comunión espiritual que los abre al máximo don, que no es un ente, sino la riqueza sea del Ser, del Acontecimiento o de Dios. Al igual que Agustín, Heidegger otorga un lugar preeminente al vínculo entre pobreza y confesión: quien se confiesa, es lo suficientemente pobre como para dejar que el ser se esencialice en el ente; quien se confiesa, es pobre y recibe los dones del Espíritu Santo. Por otro lado, Agamben radicaliza el planteo del uso heideggeriano. Considera a la pobreza como forma-de-vida, esto es, como vía de salida a la máquina jurídico-biopolítica, y, por ello, ejemplo de una vida beata aquí y ahora en tanto que vínculo ni animal ni humano con lo inapropiable –y en esta radicalización de la vía antihumanista heideggeriana es donde naufraga, y sería un naufragio más radical que el de su maestro si no fuera mediado por la necesidad de un campo polar entre derecho natural y derecho positivo, entre el cumplimiento en el amor y la ley. Sin embargo, en el planteo heideggeriano y en su radicalización a través de lo neutro agambeniano, el afán por el abandono de la metafísica termina siendo solidario con el abandono de la política en favor del economismo, a saber, de la deslegitimación de la racionalidad jurídica, ontológica y política del evangelio. Verdaderamente transformadora no es tanto la maraña de escisiones entre ser y Dios, la creación y Dios, o entre lo humano y Dios, sino más bien, el misterio de un Dios que siendo infinitamente rico se empobrece hasta ser un hombre depuesto de la cruz, permitiendo al hombre con su *kenosis* el ascenso erótico y su salvación a través del *ágape* divino.

En suma, si la metafísica ha sido el incidente del abandono del ser que culminó en el vacío de la voluntad de poder, entonces no ha de sorprendernos que la metafísica en vez de vincularnos con lo sacro y liberante, ha multiplicado las necesidades esclavizantes, a saber, los bienes relativos. Ante tal situación histórica, la pobreza, por el contrario, invierte la metafísica y da el paso atrás hacia el pensar inicial. Sin embargo, el paso atrás heideggeriano necesita ser matizado para ser relevante políticamente, a saber, ha de admitir la relevancia de la analogía y del bien perfecto o lo que Agamben llama lo inapropiable para poder postular efectivamente una forma-de-vida –tampoco podemos forzar al ser a restar entre nosotros, sino empobrecernos para recibir el don de su retirada. Más bien se trata de dar el paso atrás a la voluntad de poder antes que dar el paso atrás a la intimidad entre la metafísica y la teología. La pobreza es la disposición necesaria de un pueblo que ya no admite ídolos, disposición imprescindible para el discernimiento entre las necesidades apremiantes propias de

la idolatría del becerro de oro y la iconicidad (in)necesaria del bien inapropiable. Ante el antirreino del príncipe de las moscas y de los soberbios, la pobreza es la forma-de-vida que custodia lo Libre-liberante para, eventualmente, exponer el vacío en el trono.

## 8. Referencias bibliográficas

- Agamben, G.: *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata, Quodlibet, 2022.
- Agamben, G.: *Il Regno e il Giardino*, Vicenza, Neri Pozza, 2019.
- Agamben, G.: *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza, Neri Pozza, 2017.
- Agamben, G.: *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Agamben, G.: *La Chiesa e il Regno*, Roma, notttempo, 2010.
- Agamben, G.: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino, Bollati Boringhieri editore, 2001.
- Agamben, G.: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Agustín de Hipona, S.: *Confessiones. Confessionum Libri XIII*. Patrologiae cursus completus. Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia. XXXII, Paris, 1841. *Confesiones.*, Traducción de Silvia Magnavacca. Buenos Aires, Losada. 2005.
- Agustín de Hipona, S.: *Sermones (6)*. 339-396. en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo XXVI, Trad.; Pio de Luis. O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, 1985.
- Agustín de Hipona, S.: *Tractatus in Iohannis Evangelium*, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo XIII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, 1968.
- Agustín de Hipona, S.: *De doctrina Christiana*, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo XV, Traducción de Balbino Martín Pérez, O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica. 1957.
- Agustín de Hipona, S.: *De Trinitate*, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo V. Traducción del Fr. Luis Arias, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica. 1956.
- Benjamin, W.: *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, en *Frankfurter Adorno Blätter*. Vol. IV. Munich, edition text+kritik, 1995.
- Gera, L.: «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. (Eds.) Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González. Buenos Aires, Ágape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología, 2006.
- Heidegger, M.: *Martin Heidegger. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Trads.: Ángel Xolocotzi, Carlos Gutiérrez. México D.F., Universidad Iberoamericana, 2006.
- Heidegger, M.: "Briefe über den Humanismus" en GA 9. *Wegmarken*. (ed.) F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, [1946], 1976. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza editorial, 2000.
- Heidegger, M.: GA V, *Holzwege*, (ed.) F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann. [1935-1946], 1950.
- Heidegger, M.: *Die Armut*, Heidegger Studies 10, pp. 5-11.[1945], 1994. *La pauvreté (die Armut)*. Presentación por Philippe Lacoue-Labarthe. Traducción de Philippe Lacoue-

- Labarthe y Ana Samardzija. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004. *La pobreza (die Armut)*. Presentación por Philippe Lacoue-Labarthe. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Editores, 2008.
- Heidegger, M.: GA LXXI. *Das Ereignis*. (ed.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., Klostermann. [1941-1942], 2009. *El evento*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2016.
- Heidegger, M.: GA LXXXIII, *Hölderlins Hymne »Andenken«*. (ed.) C. Ochwadt, Frankfurt a. M., Klostermann, [1941-1942], 1992.
- Heidegger, M.: GA XXIX-XXX, *Die Geschichte des Seyns*. (ed.) P. Trawny. Frankfurt a. M., Klostermann. [1938-1940], 1998. *La historia del ser*. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2013.
- Heidegger, M.: GALXV. *Beiträge zur philosophie. (Vom Ereignis)*. (ed.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., Klostermann. [1936-1938], 1989.
- Heidegger, M.: GA XXXIX. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (ed.) Susanne Ziegler. Frankfurt a. M., Klostermann. [1934-1935], 1999.
- Heidegger, M.: GA XXIX-XXX, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. (ed.) F.-W. Von Hermann. Frankfurt a. M., Klostermann. [1929-1930], 1983. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2007.
- Heidegger, M.: GA II. *Sein und Zeit*. (ed.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., Klostermann. [1927], 1977.
- Heidegger, M.: "2. Augustinus und der Neuplatonismus" en: GA LX. *Phänomenologie des religiösen Lebens* [1918-1921], (ed.) Claudius Strube, Frankfurt a. M., Klostermann. [1921], 1991. *Estudios sobre mística medieval*, Traducción de Jacobo Muñoz. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Marion, J-L.: *Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- Przywara, E., S.J.: *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos*. Traducción del Padre Alfonso Lopez Quintas, Madrid, Ediciones Castilla, 1962.
- Ratzinger, J.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Traducción de Antonio Murcia Santos. Madrid, Ediciones Encuentro, 2012.
- Matos González, A.: *Biblia de la Iglesia en América*. Madrid, PPC Editorial, 2019.
- Ulrich, F.: *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. Einsiedeln, Johannes Verlag Einsiedeln, 1961.