

# Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 1: JULIO DE 2015. ISSN 2174-6796

[pp. 57-73]

---

## De una pobreza esencial<sup>1</sup> From an essential poverty

**Guillermo Gómez Tirado**  
**Universidad Complutense de Madrid.**

### Resumen

El propósito del texto es cuestionar, a luz de la sentencia de Hölderlin «*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*», “si hemos llegado a ser-pobres”. De cara a responder esta pregunta, distinguiremos el uso esencial y habitual de la palabra “pobreza”. Para llevar a cabo este propósito, nos centraremos en la conferencia de Martin Heidegger *Die Armut* de junio de 1945, donde comenta la sentencia de Hölderlin. Finalmente, trataremos de dar una breve respuesta a la lectura política de Laocue-Labarthe sobre la conferencia, apoyándonos en la clarificación del significado esencial de “pobreza”.

**Palabras clave:** Heidegger, Hölderlin, pobreza, esencial, ser.

### Abstract

The aim of this paper is to question, starting from the Hölderlin's sentence: «*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*», “if we have become to be essential poverty”. To answer this question, we will tell the differences between the essential and regular using of the word “poverty”. In order to do this, we will focus on the conference of June 1945 *Die Armut* by Martin Heidegger, where he discusses the Hölderlin's sentence. Finally, we try to give a short answer to the politics lecture that Laocue-Labarthe does for the conference, based on the clarification of the essential meaning of “poverty”.

---

1. Este artículo ha sido posible gracias a la financiación del Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid - Santander Universidades.

**Key words:** Heidegger, Hölderlin, poverty, essential, being.

## 1. *Sapere aude*

«Hace mucho tiempo que el pensar se encuentra en dique seco.»<sup>2</sup>

Asumamos que si *hay*, efectivamente, esta “sequía” del pensar, se debe a una falta de atrevimiento, es decir, a no atrevernos, en absoluto, a un *pensar*<sup>3</sup> que se arriesgue; lo cual quiere decir que se debe a la indecibilidad de quienes, dedicándose al pensar, o si se prefiere a “la filosofía” –al menos como coartada de su actividad–, no se entregan a cierto modo de “estar-en-riesgo” que se nos presenta como una exigencia intrínseca al pensamiento. Este estar-en-riesgo es aquello a lo que Rilke se refería en sus versos improvisados<sup>4</sup> cuando escribía que «nos arriesgamos más que la propia vida, al menos un soplo más», pues en tanto que humanos «marchamos *con* ese riesgo». Que al pensar le falte la audacia significa que renunciamos (si acaso podemos renunciar a aquello que somos en cuanto tal, y de ello hablaba el poema de Rilke) a su propia esencia en la medida en que relegamos de la nuestra. De este relegar (que no ya religar) resulta el vaciamiento de lo pensado, o como lo expresa Heidegger, su «encontrarse en dique seco». Sin el atrevimiento exigido por esta actividad, arrancamos al pensar su fuerza, le robamos su seriedad y lo privamos de cualquier ápice de solemnidad.

Ahora bien, el asunto del que se trata aquí no se deja vaciar sin más. La pobreza, empero, recoge una seriedad de la cual no podemos zafarnos; es un asunto quizás demasiado serio como para que sea vaciado sin un alto coste. Coste *humanitario*, diríamos, o quizás *moral* –sobre todo por dejar de hablar *seriamente* de ella, por no considerar el drama que se vive en pobreza–, pero ante todo, un coste en el *pensar* mismo. La pobreza se resiste, incluso, a participar como tema en un congreso, y ello porque *corre el riesgo de no arriesgarse*. Precisamente, esa resistencia constituye el hecho de una irreductibilidad de la pobreza, haciendo que sea un asunto que no se deja vaciar; y si se resiste es porque el coste en el pensar es demasiado alto para ser asumido por cualquier *economía*. Su precio es no comprender nada de lo que significa *ser-pobre*, tanto en su sentido habitual como en su sentido ontológico.

---

2. Heidegger, M. (1976): *Gesamtausgabe 9, Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (en adelante, los textos de Heidegger pertenecientes a la *Gesamtausgabe* se citarán como “GA” seguido del tomo correspondiente, especificando el año de edición la primera vez que aparezcan), p. 315; en la edición castellana: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2014 (en adelante solo se especificarán las traducciones la primera vez, indicando en las subsiguientes la página de la traducción), p. 260.

3. Cf. *Ibidem*, p. 314-315, trad. p. 259-260.

4. Los versos son citados por Heidegger en *Wozu Dichter?*, cf. GA 5, 1977, p. 274-275; ed. cast. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997, pp. 248-249.

Y sin embargo, pese a todas sus resistencias, hela aquí como título, convirtiendo al acto mismo de mi intitular en un gesto temerario, gesto que me lanzase a la palestra como queriendo ser injuriado (o juzgado, como Juan Valjean, de *Los miserables*, al entrar en el tribunal de Arras). ¿Acaso tendría algo que decir de la pobreza, cuando no soy ni mucho menos pobre?

Con todo, seamos, pues, conscientes de la temeridad que implica titular a una ponencia “de una pobreza esencial”, dando a entender con ello que hay algo así como una *pobreza* que *es* esencial, esto es, que pertenece al ser, a la esencia del humano, y por consiguiente, que el *humano es pobre en cuanto tal*. Temeridad desmedida, sobre todo hoy, que aumentan las situaciones de precariedad. Sin embargo, si ha sido una temeridad titular la comunicación de este modo es porque con ello se pretende, de suyo, una distinción del uso de esta palabra, es decir, que, en primer lugar, habrá que diferenciar la *pobreza esencial* del uso corriente de “pobreza” –ese uso que guarda una correspondencia o concordancia con cierta representación, con cierta imagen de lo que es un pobre–. Esta distinción tampoco responde a una necesidad de disculparse por la temeridad, pues lo temerario es, precisamente, distinguir dos horizontes de sentido fundamentalmente distintos (y tan distintos, como que en esta distinción opera la diferencia ontológica) en una palabra tan seria como “pobreza”. Pero además, la temeridad constituye la *conditio sine qua non* para hablar de la pobreza. Su resistencia nos exige ser-temerarios, esto es, estar-en-riesgo.

Confiemos, al menos, en aquello que decía Victor Hugo:

El grito de *Audacia* es un *fiat lux*. Es necesario para que progrese el género humano, que encuentre en las cumbres de la sociedad lecciones permanentes y altivas de valor. La temeridad deslumbra a la historia, y es una gran luz para el hombre. La aurora es audaz cuando aparece. Intentar, desafiar, persistir, preservar, ser fiel a sí mismo, luchar cuerpo a cuerpo con el destino, asombrar a la catástrofe con el poco miedo que nos cause, ora haciendo frente a los poderes injustos, ora insultando la victoria llena de embriaguez, resistir y persistir, éstos son los ejemplos que necesitan los pueblos; ésta es la luz que los electriza. El mismo formidable relámpago enciende la antorcha de Prometeo que el botafuego de Cambronne.<sup>5</sup>

La misma audacia nos dirige a una conferencia de Martin Heidegger de junio de 1945 –fecha significativa para cierta lectura política de la misma– titulada *Die Armut*, que fue pronunciada a un pequeño grupo de estudiantes en la casa forestal del castillo Wildenstein de Hause, y que fue publicada en el volumen 10 de los *Heidegger*

---

5. Hugo, V. (2012): *Los miserables*. Trad. Nemesio Fernández-Cuesta. Madrid: Debolsillo, p. 741.

*Studien* de 1994<sup>6</sup>. Desde esta conferencia nos haremos cargo de la distinción antes mencionada. Friedrich-Wilhelm von Herrmann nos remite, además, en la nota editorial que la acompaña<sup>7</sup>, al *Band 73* de la *Gesamtausgabe* que fue publicado en 2013, concretamente a la serie de manuscritos de 1943 y 1945 que llevan como título *Zu Ereignis V. Abschied. Eine Reihe von Manuskripten zum Ereignis (1943-1945)*, allí encontramos las notas principales de la conferencia en el manuscrito *Hört die Sprache des Gesprächs*<sup>8</sup> y *Die Armut*<sup>9</sup> (aunque los temas de la conferencia aparecen en toda esta quinta serie de manuscritos sobre el *Ereignis*).

La conferencia comenta una sentencia de Hölderlin que, según el propio Heidegger, habría sido escrita para «un proyecto de ensayo sobre los periodos de la historia occidental»<sup>10</sup>, la cual dice: «Todo se concentra en nosotros sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos» («*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*»).

Dada la sentencia, lo que permanece todavía hoy en *cuestión* –esto es, que no se nos da como un “algo”, “de esto a aquello”, sino como previo a ser “algo”, previo a concretarse de cualquier modo–, y precisamente porque podemos decir que el pensar se encuentra en dique seco, es si acaso hemos llegado siquiera a ser pobres; y en la medida en que “no nos atrevemos a pensar”, la pobreza sigue in-pensada. Asimismo, aunque demos por supuesto que Heidegger sí piensa la pobreza, no forma parte de nuestra tesis o de la dirección de este trabajo, averiguar si el hombre Martin Heidegger llegó o no a *ser efectivamente pobre*, aunque sí se asuma que *pensó* lo in-pensado de la pobreza, aquello que permanece siempre oculto –y debido a la falta de atrevimiento del pensar, no cuestionado– de manera que atendiendo a su texto, podamos nosotros atrevernos a pensar. Lo que pertenece a la cuestión que nos ocupará aquí es, más bien, si, cuanto menos, estamos vueltos hacia dicho “llegar a ser-pobres”, y si, efectivamente, hemos llegado a serlo.

---

6. Heidegger, M. (1994): „Die Armut“, en *Heidegger Studien*, vol. 10, pp. 5-11. Manejamos también la edición francesa del texto editada por Philippe Lacoue-Labarthe con la traducción de Ana Samardzija: *La pauvreté (Die Armut)*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2004. Existe, también, traducción castellana de esta edición francesa: Heidegger, M.: *La pobreza (Die Armut)*. *Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe*, trad. Irene Agof. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Sin embargo, dado que la traducción castellana no es directa del alemán, aquí se citará el artículo desde el original, traduciéndolo directamente al castellano.

7. *Ibidem*, p. 11.

8. Heidegger, M. (2013): *GA 73. 1*, pp. 703-712.

9. *Ibidem*, pp. 870-884.

10. Heidegger, M.: „Die Armut“, *op. cit.*, p. 5.

## 2. ¿Qué es *ser-pobre*?

Heidegger, se pregunta:

¿Qué quiere decir “pobreza”? ¿En qué consiste la esencia de la pobreza?  
¿Qué quiere decir “rico”, si solo llegamos a ser ricos en y por la pobreza?  
“pobre” y “rico” conciernen, en sentido habitual, a la posesión, al tener.  
La pobreza es un no-tener, o sea, un carecer de lo necesario [*Nötigen*].  
La riqueza es un no-carecer de lo necesario [*Nötigen*], un tener más allá de lo necesario [*Nötige*]. La esencia de la pobreza, sin embargo, reposa en un Ser [*Seyn*]. Ser [*seyn*] verdaderamente pobre significa: ser [*seyn*] tal, que no carecemos de nada, salvo de [*es sey denn*] lo no-necesario [*Unnötige*].<sup>11</sup>

¿Qué es, pues, *ser-pobre*? Parece que Heidegger haya jugado a ser trilerero en un asunto tan serio como la pobreza. Primero dice: “la pobreza es un no-tener, un carecer de lo necesario”, y más adelante, “ser pobre significa ser tal que no carecemos de nada, salvo de lo no-necesario”. ¿De qué carecemos si somos pobres? ¿Qué significa “carecer”? A este respecto, leemos en la conferencia: «Eso de lo que carecemos [el término alemán es *entbehren*], nosotros no lo tenemos, sino que lo carente nos tiene a nosotros.» Carecer tiene aquí el sentido de “echar de menos”, “echar en falta” en tanto que nos ha sido privado. Privar no significa aquí, por su parte, substracción –todavía representable–, sino ausencia o *falta* estructural. Carecer significa: no poder ser de otro modo que “sin eso” de lo que se carece. Lo que quiere decir es que, “eso de lo que se carece” nos tiene de tal modo que nuestro ser (nuestra existencia) depende de ello, es decir, que pertenecemos a aquello de lo que carecemos. Si “no-tengo” lo “no-necesario”, quiere decir que no me “pertenece”, o sea, que lo “no-necesario” no es una posibilidad de mi existencia, sino que por el contrario, yo soy *perteneciente* a eso mismo, es decir, soy de lo *propio* de lo “no-necesario” y no al revés. No se trataría, entonces, de que el *pobre* “adquiriese” lo no-necesario, sino de que *ser-pobre* es *ser-de* lo “no-necesario”. Por consiguiente, carecer de lo no-necesario es no poder ser sin lo no-necesario, y por lo tanto, pertenecer a lo no-necesario.

En este sentido, empero, podríamos hablar de que “eso de lo que carecemos” es “la posibilidad de” cierto modo de existencia, esto es, el *modo propio de ser* de ese modo de existencia al que se denomina *ser-pobre*. Pero entonces, hay que asumir que decir “*modo propio de*” no significa que eso sea de *mi propiedad* (de la propiedad de aquel que es de ese modo concreto), sino que “yo soy” (aquel que *existe* de ese modo concreto) *de* ello. Entonces, “*modo propio de*”, significa “*perteneciente a*”, esto

---

11. *Ibíd.*, p. 8.

es, “*carente de*”, o sea, *privado estructuralmente de eso* y en tal sentido *dependiente* (en cuanto al existir) de ser “*sin eso*”. En este caso, y en la medida en que el peso ha basculado en el prefijo alemán “*un-*”, decimos: si “*eso*” está, no soy. De ahí que antes haya dicho que el pobre no adquiere en ningún caso lo no-necesario, sino que él es en la medida en que *carece*, y que *carece de ello*.

Según vemos, la distinción radica en que *ser-pobre* no es una cuestión que se pueda medir, sino que el fenómeno originario de la pobreza pertenece a la existencia misma del ser que somos cada vez nosotros mismos, en otras palabras, el humano *es* pobre, o al menos *puede llegar a serlo* –y esto tendrá que verse aclarado a lo largo de la exposición aunque no se trate explícitamente– en la medida en que está-vuelto-hacia ese modo de ser. Este uso, digamos, esencial de la palabra “pobreza” ha abandonado el ámbito de la representación, de modo que está tanto o más lejos del “rico”, del “pudiente”, aquel que posé muchos bienes, etc., como del “pobre”, del “indigente”, del “precario”. Este “haber abandonado” el modo de la representación es perceptible en la lectura de la cita anterior cuando Heidegger dice: «La esencia de la pobreza, sin embargo, reposa en su Ser»<sup>12</sup>. Que *reposa*, quiere decir, que para comprender aquello que la pobreza es en cuanto tal, debemos cuestionar su *sentido* de ser y no alguna de las formas como la pobreza se ha venido dando, ni tampoco el modo como habitualmente se entiende la pobreza, esto es, se usa el término. Ahora bien, el uso habitual, obviamente, deriva de esta esencia, de ahí que en la “definición habitual” se encuentren, también, las palabras “carecer” y “necesario”<sup>13</sup>.

---

12. *Ibídem*.

13. Por otra parte, y al hilo de otro trabajo que está pendiente de publicación y que constituyó en gran medida el tema del Trabajo de Final de Máster presentado en la Universidad Complutense de Madrid en septiembre de 2014, esta aclaración de “pobreza”, o llamada a la atención de lo dicho en el término pobreza, es incomprensible sin entender el sentido de ser de la *Kehre*. Lo que se efectúa en la frase citada anteriormente, pero hay otros ejemplos diseminados por los textos de Heidegger (por ejemplo, *GA 7*, 2000, p. 148-149; ed. cast. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 128-129), es precisamente ese *giro* hacia el *pensar del ser*. No está aquí temáticamente expuesto –quizás, dicha tematización le fuese imposible al propio Heidegger debido al *sentido mismo de la Kehre en cuanto tal*, aunque la encontramos señalada en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*– pero sí se encuentra fácticamente dado. Por ello, la exigencia se da en esa frase, y consiste en que a partir de ella hay una *petitio principii* sin la cual nada de lo que va a seguir en el texto se comprende. Esta petición se formularía, por ejemplo: “no tomar nada del pensar representativo como fuente de legitimidad del pensar que pregunta por el ser”. Esta petición de principio se acepta en la medida en que se haya asumido el riesgo que implica pensar de este modo. El riesgo se intuye ahora como el abandono de cierta “zona de confort” dada por el pensar representativo; pensar, o más bien, comprensión que se da en imágenes y que, de una u otra manera, alcanza la posibilidad de ser medido y calculado, esto es, dominado (sacado, aparentemente, del riesgo). Dar ese *giro* es “arriesgarse más que la propia vida, al menos un soplo más”. De lo que se ha dicho hasta aquí se puede deducir que dar ese *giro*, esto es, asumir estar-en-riesgo, significa también atreverse a pensar y por consiguiente, estar a un paso de comprender la esencia del ser-pobre, de manera que se pueda atender a la cuestión de si hemos llegado hoy a ser-pobres.



## 2.1. Aquello de lo que carece el ser-pobre.

El término que se utiliza para hablar de eso de lo que carece el pobre, el que es por su ser pobre, es *das Unnötige*. La raíz de esta palabra alemana es *Not*, que significa *aquello que nos apremia*, esto es, lo que debe ser satisfecho primeramente, con urgencia, y casi diríamos que a cualquier precio. En otras palabras, el significado de la palabra alemana *Not*, tal como está usado aquí (y deberá notarse que más adelante se abandonará este uso, y se podría decir, por ser aún demasiado habitual), refiere a la coacción. Efectivamente, algo que nos *apremia*, que nos *urge*, nos “coacciona” a satisfacerlo, a cumplirlo. Ejemplo de ello serían las necesidades vitales básicas, o en nuestro mundo de estrictos horarios, una cita concertada. Sin embargo, el mejor ejemplo de coacción del que hoy tenemos noticia no viene dado por aquello que “nos viene dado”, como serían esas necesidades básicas (aunque sin duda ellas sí serían algo perteneciente a lo que de algún modo “nos urge satisfacer a toda costa”), sino de aquello que *queremos*. Se trata, por otro lado de un tema “clásico” en los textos de Heidegger, pero que ahora debe ser tomado en una consideración singular enlazándolo con lo que significa este “carecer de” y así “ser-de-lo-propio-de”, o sea “pertenecer-a”.

El querer aquí citado es la autoimposición, cuyo propósito *ya ha* dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles. Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado.<sup>14</sup>

La *Not*, aquello que apremia, o dicho de otro modo, la necesidad, por consiguiente, está en conexión con el *Wollen*, el querer, la voluntad. Y ello porque el *querer* como voluntad implica una *autoimposición*. Quiere decir que en la medida en que todo *querer* es de un “yo” que quiere, ese “yo” impone a todo surgir *no ser* de otro modo que como su *querer*, esto es, que como dictamine su querer. Pero en ese mismo sentido, se ve impuesto a sí mismo. No es una imposición gratuita, por otra parte, sino que el autoimponerse pretende dominar incondicionalmente todo, esto es, también el modo como él mismo es, es decir, como él surge. Esta pretensión-de-dominio es, por así decir, la fuente de donde surge aquí la *Not*, lo que apremia, aquello que se debe satisfacer con urgencia. Ahora bien, nótese que eso que apremia, siempre que el *querer* sea el modo imperante de estar en el mundo (como podríamos decir que

---

14. GA 5, 1977, p. 288; trad. p. 260.

ocurre hoy), es todo. Por consiguiente, si permanecemos envueltos en tal “pretensión-de-domino”, o dicho con Heidegger, en tal *querer*, todo nos coacciona.

El *pobre carece* de lo *Unnötige*. No obstante, no significa que el pobre “tenga” lo apremiante, pues aquí *carecer* no significa “no-tener al modo de lo que se *adquiere* o *no se adquiere*”, sino que *carecer* refiere, como se vio más arriba, a una *pertenencia* en el sentido de “pertenecer-a”, es decir, que el *carecer* en cuanto a la “esencia de algo” (tal como se está empleando la palabra), es equiparable a *pertenecer* (también en el sentido esencial del término). Por consiguiente, lo “carente” aquí *habla* de una *falta estructural* de algo<sup>15</sup>, en este caso, de lo *Unnötige*. Luego, si el *pobre carece de lo Unnötige* es porque *pertenece a lo no-apremiante*. Y según se ha podido ver, lo que apremia es lo que coarta, luego aquello de lo que *carece* (*pertenece*) el *pobre* es de lo *no-coactivo*. ¿Qué significa “no-coactivo”? Lo que no urge, lo no-urgente. Si no me siento coaccionado por algo, es porque ello no me incide en tanto que *necesidad*. En otras palabras, “aquello” que no me genera coacción, me resulta *innecesario* (*Unnötige*). «Lo no-necesario [*Unnötige*] es lo que no viene de lo apremiante, de lo coactivo, sino de lo libre»<sup>16</sup>. Si se ha necesitado explicitar el sentido de *Not*, es porque debe quedar claro que aquello a lo que *pertenece* el *pobre* es justo lo opuesto a la *Not*. Luego en definitiva, el *pobre no pertenece* a la pretensión de domino, a la autoimposición, es decir, el *pobre “no-quiere”* en la medida de la *dominación*. Entonces, ¿a qué *pertenece* el pobre en cuanto a su *ser*? Justamente, a “lo otro que la *Not*”. ¿Qué es lo *otro* que la *Not*? Lo *otro-que* la *Not* es lo *libre*. El *ser-pobre carece de lo Unnötige*, esto es, “de lo *otro* que la *Not*”, y a ello *pertenece*; luego, el *ser-pobre pertenece a lo libre*.

## 2.2. Aquello a lo que *pertenece* el *ser-pobre*.

¿Qué significa aquí “lo libre”? En el uso habitual, “lo libre” refiere al ámbito de la libertad. Así, por ejemplo, decimos que “somos libres”, que “estamos en libertad”, cuando no hay una “censura” para nuestro *querer*, es decir, cuando nuestra acción no está sancionada salvo, quizás, por el principio rector de esta comprensión de la libertad –“mi libertad termina donde empieza la del otro”–. Decimos: soy libre cuando hago lo que quiero sin sobrepasar la libertad del otro (el “hacer lo que quiera” del otro). En esta “definición” habitual, entraría cualquier acción cotidiana regida por su utilidad. Ahora bien, queda aún pendiente preguntarse por aquello en lo que consiste dicho ámbito en cuanto tal.

---

15. Entendiendo, por supuesto, que toda “falta estructural” refiere a una *estructura* que sin dejar de ser en ningún caso ontológica, consiste en una *ausencia*. Siguiendo el hilo de la aclaración del término “carecer”, se trata, efectivamente, de que si “eso” de lo que se carece *es, se da*, entonces, aquel ser que carece de ello *no se da*.

16. Heidegger, M.: „Die Armut”, op. cit., p. 8.



Según lo anterior, este ámbito queda constituido como aquel en el que *podemos lo que queremos*. Así, la significación de la “libertad” queda referida al *poder*. En este sentido, se entiende que *hay* cierto individuo –al que fácilmente se llamará sujeto– que *puede aquello que quiere*, es decir, que su *voluntad* es suficiente para la realización de un efecto, teniendo en cuenta que aquello que *quiere* tampoco le viene *dado*, sino que él mismo lo *decide*, es decir, *quiere quererlo*. A su vez, aquello que *quiere* no es, en principio, la acción que requiere ese *querer*, sino precisamente su efecto. En otras palabras, lo que *quiere* es cierto “para que” de su acción, o dicho de otro modo, *quiere su acción* en la medida de su utilidad<sup>17</sup>. De este modo, en el uso habitual se entiende que *voluntad* y *decisión* se copertenecen en la medida en que ambas refieren al *poder*, a aquello que *se puede*, y ambas dan cuenta del *como* del ámbito de la libertad. En otras palabras, en el uso habitual, “lo libre” refiere a la libertad entendida en tanto que *poder*.

El *poder*, en este caso, queda referido, a su vez, a un individuo del que se dice que “está en lo libre”, que “es libre”, o que “tiene libertad”, en relación al alcance específico de su *poder*, esto es, de *aquello que puede hacer* –obviamente, no “todo” lo que puede hacer, sino aquello que *queriéndolo, puede hacerlo efectivamente*–. Del individuo “libre” (en sentido habitual) decimos, entonces, que no está, en principio, “atado a nada”, es decir, que puede hacer todo aquello que *pueda hacer* –y ahora sí nos referimos a *todo* lo que efectivamente pueda hacer–.

En la comprensión habitual –en la *escucha* habitual de “lo libre”– todavía pervive el modo de comprensión de la representación. La consideración del individuo como un “ente en lo libre” se ha denominado como la *autonomía del sujeto*, lo cual significa que se entiende que dicho individuo no depende, en general, de nada salvo de sí mismo –siendo ese “sí mismo” el *topos* desde donde se da su *querer*–. Que “no depende de nada salvo de sí mismo” significa que “puede hacer todo aquello que *pueda hacer*”; y ello implica que el individuo así determinado *puede* quererlo todo. Ahora bien, ya vimos que esta situación se aleja completamente de aquel que *es por su ser pobre*, ya que encontrarse envueltos en el *querer* (que lo quiere todo), implica que *todo* nos coacciona. Se ve, entonces, cómo la *autonomía del sujeto* –referida a la posibilidad de su *querer*– no consiste en una *liberación*, sino en la más férrea atadura, hasta el punto de que en el reclamo de la misma, el individuo llega a tornarse “soga al cuello de sí mismo” (al menos mientras el modo como se llegue a comprender la “autonomía” sea dependiente de la representación). En otras palabras, aquí la posible independencia del individuo es una “mera representación” del modo como efectivamente se

---

17. «Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad» (GA 9, p. 313; trad. p. 259), y precisamente, si Heidegger puede hablar así es porque el “actuar” conocido está determinado por el *modo* imperante de estar en el mundo, esto es, por el *querer*.

comporta en el mundo. Este “modo de comportamiento” no está determinado por la más alta independencia –como se podría concluir desde la representación– sino, al contrario, por la *más elevada dependencia*. Como se pudo ver antes, la *dependencia* es hacia el *todo* en la medida en que el *querer* sigue siendo, aun llamando a todo esto “libertad” o “autonomía del sujeto”, el modo imperante de estar en el mundo.

Toda vez que desde el comienzo se ha pedido, como *petitio principii*, el abandono del “pensar representativo” (que *strictu sensu* no es *pensar*) por un *pensar que se arriesgue*, aquello que *sea* “lo libre” exige todavía audacia. Este *atrevimiento* consiste en asumir que “lo libre” no es aquí “lo que podemos o no hacer”, y por consiguiente, que se tendrá que distinguir un uso *esencial* de eso de “lo libre”<sup>18</sup>. En la conferencia, se dice que «es lo indemne, lo preservado, lo que se sustrae de toda utilidad.»<sup>19</sup> Precisamente, estar de alguna manera en “lo libre” significa estar en un ámbito en el cual se ha abandonado toda pretensión de utilidad, es decir, la pretensión de alcanzar algún efecto. En otras palabras, se abandona el *querer*. Sin embargo, si el *querer* es algo constitutivo del humano<sup>20</sup>, más allá de la circunstancia de su imposición como modo de comportamiento, no se puede asumir que el *querer* sea extirpado sin más. De ser así, querríamos decir, al menos con Heidegger, que intentamos dejar de ser *humanos*. No obstante, de lo que se trata es de *dejarnos-ser* humanos. Por consiguiente, esta sustracción de la utilidad implica una renuncia a todo *querer* en la forma misma de un *querer*. Dicho de otro modo, *queremos el no-querer*, esto es, según lo visto más arriba, la *no-autoimposición*.

La renuncia a la *autoimposición* es, por así decir, lo que esencialmente significa “lo libre” en tanto que ámbito donde se *da libertad*. Pero lo que *dice* esa *renuncia a la autoimposición* no puede *escucharse* en lo que la palabra “autoimposición” refiere significativamente, sino que hay que atender a lo que en ella, a pesar de todo, *habla*. No obstante, no quiere decir que lo dicho hasta aquí no sea válido, sino que el fenómeno de la misma debe hacerse ver todavía, y ello porque la autoimposición refiere en primer término al como del desvelamiento de lo ente en su totalidad, esto es, dicho con Heidegger, a la *verdad*. Efectivamente, la *verdad* y la *libertad* están

---

18. No se ha abandonado, por otra parte, la *distinción* del uso *esencial* de la palabra “pobreza”, es más, precisamente en la medida en que se debe solicitar una distinción de la misma naturaleza, nos encontramos *en camino* hacia la distinción efectiva que se pretende aquí.

19. Heidegger, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 8.

20. Que el *querer* es algo constitutivo de lo humano debe haber quedado claro según lo anterior, aun cuando no ha sido tratado explícitamente en la argumentación. Pues no podríamos decir, de no ser así, que el *querer* se ha impuesto como *modo* de comportamiento si previamente no es un modo de comportamiento del humano, o dicho de otro modo, si no es algo constitutivo.

esencialmente conectadas<sup>21</sup>. Basta esta indicación para entender que la *pretensión-de-dominación* significa, explícitamente, que la autoimposición está referida al *como* de la apertura, esto es, al modo como en cualquier caso se llega a “conocer” ente alguno. Si el *querer* es el modo imperante de comportamiento, esto quiere decir, que la *apertura* está determinada por la pretensión de dominar lo que aparece. La interpretación de aquello que *se dé* estará, entonces, predeterminada por la posibilidad de predictibilidad, o dicho de otro modo, aquello que se querrá “hacer ver” no será, en principio, el *fenómeno de lo que aparece*, sino la posibilidad de *predecir* a partir de lo aparecido mismo. Pero en este sentido, el fenómeno de lo que aparece queda oculto, encubierto por el modo de desvelamiento<sup>22</sup> que llega a cierto “hacer ver” de lo ente bajo cuya forma se adquiere, ante todo, *seguridad* o *certeza* –la cual, no obstante, está atravesada por cierta arbitrariedad como consecuencia de ser “efecto” del modo imperante de comportamiento antes mencionado<sup>23</sup>–.

La renuncia, por su parte, no deja de ser cierto *querer*, ahora bien, aquel que precisamente *quiere* no-querer<sup>24</sup>. Dicho de otro modo, *renunciar a la autoimposición* significa *querer la no-autoimposición*, donde la marca del “no” ya no refiere a una mera “negación” de la autoimposición (que sería otra forma de autoimposición), sino al *giro* necesario para comprender lo que significa esencialmente *libertad*; «la libertad es el dejar ser ex-sistente que descubre a lo ente»<sup>25</sup>, donde ese *dejar-ser* (*Seinlassen*) significa «meterse en lo ente»<sup>26</sup>, «dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada»<sup>27</sup>. Este “meterse” significa lo mismo que aquel «marchar *con* el riesgo» del poema de Rilke, y por consiguiente, «la esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente como tal.»<sup>28</sup> *Exponerse* mienta aquello que ocurre

---

21. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit* GA 9, pp. 187-202; trad. pp. 159-171; concretamente, los apartados 4 y 5, «La esencia de la libertad» y «La esencia de la verdad», pp. 187-194; trad. pp. 159-164.

22. Sin entrar plenamente aquí, se trata del modo de la *aletheia* que impera en la *técnica moderna*, cf. *Die Frage nach der Technik*, GA 7, pp. 5-36; trad. pp. 9-37.

23. Cf. Martínez Marzoa, F.: *Polvo y certeza*. Madrid: Abada Editores, 2014.

24. Este *querer* el no-querer, que puede ser caracterizado a partir de pensar audazmente la esencia de la libertad, expresa, en cierto sentido, el dicho popular sobre el *ser-rico*: “no es más rico quien más tiene sino quien menos necesita”. En cierto modo, este *dicho* está *pensando* la enseñanza que trae la distinción que aquí se pretende realizar, y ciertamente, el lema de Hölderlin queda perfectamente expresado en él. El hecho de que la *renuncia* se venga entendiendo como una posibilidad fáctica, apunta la idea indicada más arriba -como de pasada-, de que el humano es un ser-vuelto-hacia el *ser-pobre*.

25. GA 9, p. 192; trad. p. 163.

26. *Ibidem*, p. 188; trad. p. 159.

27. *Ídem*, nota b de 1943.

28. *Ibidem*, p. 189; trad. p. 160.

cuando uno *se arriesga más que la propia vida*, que lejos de significar una pérdida, implica la posibilidad de *asegurar*. Sin embargo, este *asegurar* –en la medida en que se haya entendido lo que hasta aquí se ha ido diciendo– ya no podrá comprenderse a partir de la representación de la seguridad de una fortaleza, por ejemplo. Asumida la *exposición* –incluso la *sobre-exposición*– de este “arriesgarse más que la propia vida”, ya no cabría ninguna “póliza de seguros”, pues ninguna compañía “aseguraría” nada, ya que desde el momento en que se pueda decir que estamos fácticamente en tal *asegurar*, “marcharemos con el riesgo”<sup>29</sup>, y este tampoco podrá ser representado –no entrará en ninguna tabla de compensaciones–.

El *ser-pobre pertenece a lo libre* en la medida en que eso “libre” es *liberante*, esto es, libera; «“liberar” significa, original y propiamente: preservar, dejar a algo reposar en su propia esencia protegiéndolo»<sup>30</sup>. “Preservar”, “reposar”, “descansar sobre la esencia”, son modos de decir el *asegurar*, que ya no refiere a esto o aquello, sino al *ser* de lo dado. O dicho de otro modo, liberar –liberarse– significa atenerse a lo dado en cuanto tal, es decir, al *darse* mismo de lo dado, permitiendo que lo *dado* llegue, “sin intervención”, a darse. Precisamente, esto es lo *otro-que* el *querer* en tanto que *pretensión-de-dominio* (aquel *querer* que toma su fuente de la *Not*). Si, efectivamente, estamos vueltos hacia el *ser-pobres*, esto es, si es una posibilidad fáctica que lleguemos a *ser-pobres*, el “hacia donde” dicho “estar vueltos hacia” es esta *renuncia*, este *querer* el no-querer.

Así, dice Heidegger: «Lo liberado es lo dejado en su esencia y guardado de cualquier coacción de lo apremiante»<sup>31</sup>. No obstante, este “resguardar de la coacción” implica invertir la comprensión del sentido de la “necesidad” en tanto que *apremiante* (*Not*), tornándola hacia lo *necesario*, y entendiéndola ahora como lo inapelable. «La necesidad [*Notwendigkeit*] solamente reina en la libertad y en su cuidadoso [en el sentido de preservar] liberar»<sup>32</sup>. Atendiendo a esta redirección del sentido de las palabras “libertad” y “necesidad”, comprendemos que no son opuestas, sino que la libertad preserva la necesidad, es decir, aquello que no debe no ser, y que debiendo ser, no debe nada, no coacciona a nada, es decir, es no-necesario, no-apremiante. Así, dice Heidegger: «la libertad es la necesidad en la medida en que lo liberante es lo no-necesario no obligado por lo apremiante.»<sup>33</sup> Por consiguiente, *ser-pobre* significa no

---

29. Heidegger ha desarrollado en parte esta idea en el texto *Wozu Dichter?* ya citado; cf. *GA 5*, pp. 269-320; trad. pp. 241-289.

30. Heidegger, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 8.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*, p. 9.

carecer de nada salvo de lo libre-liberante (lo no-necesario), es decir, llegar a ser-pobre significa llegar a pertenecer a lo libre («mantenerse en relación con lo liberante»<sup>34</sup>).

Según lo visto hasta aquí, “llegar a *ser-pobre*” consiste en efectuar un *giro* respecto a la comprensión efectiva del sentido de las palabras “libertad” y “necesidad”, pero que no consistiría en una mera reflexión sobre ello, sino en la realización fáctica de aquello que puede *escucharse* en estas palabras, esto es, el *ser* –que ellas hacen ver en la medida en que nos atrevemos a pensarlas– de lo que aparece. Esta realización no es otra cosa que “estar dispuesto a” *pertenecer* a lo que ellas *dicen*, es decir, estar dispuesto a decidirse a la renuncia (o dicho de otro modo, a abandonarse al *querer* el no-querer). En el caso del que por su *ser* es *pobre*, a “eso” a lo que se abandona es a *la libertad*, allí donde reina la *necesidad*. Pero este “allí donde” no sería un mero lugar, un lugar más entre otros, sino *el lugar al que de suyo se pertenece*.

Recogiendo ahora el motivo por el que empezamos, “*pobreza*”, en su uso esencial, no refiere a la representación de la precariedad, sino al *modo de ser* que podemos llegar a ser si nos *abandonamos* (nos *dejamos-ser*) a *la libertad*, pues *ser-pobres* significa *no carecer de nada salvo de lo no-necesario*. Según vimos, el *carecer de lo no-necesario* expresaba el sentido de *pertenecer a lo libre*, esto es, *ser-de-lo-propio-de la libertad*. A ello lo llamamos, estar en el reino de la *necesidad* (*Notwendigkeit*) –de lo que tiene que ser, y que *debiendo ser*, no debe nada–, es decir, en el *dejar-ser* a lo ente lo que es, sin añadir nada. Ahora bien, aunque, por lo dicho aquí, se comprende que *ser-pobre* es un modo de ser del humano, y por lo tanto, algo que *es*, ello no significa que se dé efectivamente. Pues aunque el humano está vuelto hacia ese modo de ser, *puede* no serlo. Por lo tanto, *llegar a ser-pobre* depende de cierta *decisión* orientada al *estar dispuesto a arriesgarse más que la propia vida*. Según lo último que se vio, solo así se llega a pertenecer a la libertad *fácticamente*.

### **3. ¿Acaso nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos?**

Al lugar al que de suyo se *pertenece*, se le llama *hogar*. En alemán, la palabra es algo más compleja, y al lugar al que de suyo se *pertenece* se le llama *Heimat*<sup>35</sup>. “Tener hogar”, por su parte, no significa “poseer” este lugar, sino que dice justamente lo que la palabra “*Heimat*” y “*hogar*” *dicen* ya de suyo: *pertenecer-a*. Así, “tener hogar” significa “*pertenecer-a*”. A su vez, vimos que “*pertenecer a*” es “*ser-de-lo-propio-de*”, y que a ello también lo llamamos “*carecer*”. En principio, se ha intentado “hacer ver” qué *es ser-pobre* a partir de *distinguir* su uso *esencial*. Sin embargo, también se ha indicado que “llegar a serlo” implica *fácticamente* a cada uno, y ello porque siempre *podemos*

---

34. *Ibídem*.

35. Cf. »*Heimkunft/An die Verwandten*«, *GA 4*, 1981, pp. 9-31; ed. cast. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2009, pp. 11-36.



negarnos a la *libertad*. Sin embargo, esta negativa no anula ese *reino de la necesidad*, sino que la *libertad* permite que se dé esa negativa, esto es, que *haya* efectivamente, decisión. Heidegger da cuenta de este fenómeno en la frase «*frei sei nur ein Mensch, der eine Heimat hat* (solo es libre el hombre que tiene hogar).»<sup>36</sup>

Pero, si hemos puesto en juego algo así como la “decisión”, quien se “niegue” a la *libertad* –esto es, quien, ante todo, se comporte según el modo del *querer* en el sentido de la *pretensión-de-dominio*–, ¿tendrá *Heimat*? Esta interpretación seguiría primando la representación de lo que la frase dice. Pero, abandonada esa interpretación, la frase de Heidegger mienta el *ser mismo del humano*. No hay, en ella, propiamente un condicional, sino una constatación. La interpretación sería: *todo humano* “tiene” hogar. Ahora bien, este “tener” no dice, como se ha visto, una posesión, sino una *pertenencia*. Entonces, la frase dice: “solo es libre el hombre que pertenece a un hogar”. Pero, ¿no había que *decidir esa pertenencia*? Formulada de ese modo, sigue estando del lado de lo representativo, pues lo que se *decide* no es *pertenecer o no*, sino asumir que *se pertenece* –de ahí que para hablar de ese “llegar a ser-pobre” nos refiramos siempre a una *renuncia*–.

“Quien es libre pertenece a un hogar”. En el hogar estamos “a buen recaudo”, estamos resguardados en la acogida de lo familiar. Ahí crece el *asegurar* fundado en el arriesgarse en tanto que la condición de posibilidad de esa pertenencia al hogar es la *libertad*, esto es, el estar dispuestos a “arriesgarse más que la propia vida”. En el *hogar* se da, pues todo, sino añadidos. En otras palabras, en el hogar no nos falta de nada. Estar “en casa”, significa “nadar en la sobre-abundancia”.

Según lo que se ha podido ir viendo, ¿qué puede ser “ser-rico”? ¿Acaso se encuentra tan alejado del *ser-pobre* como el indigente lo está del pudiente? Tan solo volviendo a caer en la representación se podría llegar a una conclusión como esta. Según la distinción que se ha llevado a cabo, *pobreza esencial* significa no carecer de nada salvo de lo no-coactivo, es decir, pertenecer a lo *libre-liberante*. Esta *pertenencia*, que en último término implica *tener* (de nuevo, *pertenecer a, ser de lo propio de*) un hogar, que significa, a su vez, *dejar-ser* a lo ente lo que es y, por consiguiente, que reina la *necesidad* (*Notwendigkeit*). Por lo tanto, *pobreza esencial* significa *pertenecer a la sobre-abundancia* del Ser, pues no habrá otra carencia que lo *apremiante*. En este sentido, ser-pobre es en sí mismo *ser-rico*, ser en la abundancia. Por ello, la sentencia de Hölderlin dice que “nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”.

Cuando la esencia del hombre está propiamente en la relación del Ser liberante con

---

36. GA 73.1, p. 729.



el hombre, es decir, cuando la esencia humana carece de lo no-necesario, entonces el hombre se ha vuelto pobre en sentido propio.<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿nos hemos vuelto pobres? ¿De qué depende el “llegar a ser-pobre”? ¿Qué es esa *decisión*?, ¿qué ese *abandonarse*, ese *renunciar* a la pretensión-de-dominio? Volviendo a la sentencia completa que comenta Heidegger en la conferencia, encontramos la respuesta. Dice Hölderlin: «En nosotros todo se concentra sobre lo espiritual». De lo que depende que lleguemos a ser pobres es de que todo se concentre en nosotros sobre lo espiritual. Sin embargo, tampoco ahora debemos caer en la representación, pues lo espiritual no responde a ninguna de las conceptualizaciones tradicionales. No es la oposición al cuerpo, ni a lo material, ni tampoco es lo absoluto, sino que Heidegger insiste en que lo espiritual es una relación del humano con aquello que lo rodea, que está más allá de la relación “sujeto-objeto”. Heidegger se vale del modo como el propio Hölderlin habla de lo espiritual para aclarar que se trata, efectivamente, de una relación sublime, es decir, una relación “profunda” con aquello que nos rodea; una relación que se aleja de lo representable, de tal modo que imposibilita que la mera representación de eso con lo que nos relacionamos dé cuenta del como de esta relación, y así de lo que nos rodea. Dicha relación consiste en eso que con Heidegger llamamos Ser. Que “todo se concentre en nosotros sobre lo espiritual” quiere decir que estamos en la relación con el Ser, congregados en esa relación del Ser con la esencia del humano –esto es lo que significa en su uso esencial “nadar en la sobre-abundancia del ser”. Esta relación, podríamos decir, consiste en que somos el ente que se pregunta por el ser, que se pregunta “¿qué es...?”. Pero, ¿acaso se ha llegado a entender, siquiera, en qué consiste la relación del Ser con la esencia del humano<sup>38</sup>?

---

37. Heidegger, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 9.

38. Pensar esa relación sería enfrentarse al *Ereignis*: «La mutua *pertenencia* [*Das Zusammgehören*] de hombre y ser a modo de provocación alternante [*Herausforderung*], nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado [*vereignet*] al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre [*das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist*]. En la composición [*Ge-Stell*] reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad [*Vereignen und Zueignen*]. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis* [*einzukehren in das, wir das Ereignis nennen*]. La palabra *Ereignis* ha sido tomada de la lengua actual. *Er-eignen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra *Ereignis*, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, *lógos*, o la china, *Tao*. La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. Lo que nombre acontece solo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único.» (GA 11, 2006, p. 45; ed. cast. *Identidad y diferencia. Edición bilingüe*. Trad. Hele Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 85-87). Las consideraciones sobre ello quedan, obviamente, fuera de este texto.

Si "llegar a ser-pobre" depende de que nos hayamos entregado a dicha relación, y la pregunta acerca de si lo somos nosotros está dirigida a nuestro tiempo, es obvio que la respuesta es no. No hemos llegado a ser pobres porque ni siquiera sabemos entender la relación del Ser con la esencia del humano. Pero que la respuesta sea "no" debería, cuanto menos, preocuparnos. Pues responder "no", significa que de ningún modo nos encontramos en la sobre-abundancia, y por consiguiente, estamos en la precariedad. Más arriba decíamos que el modo imperante de comportamiento es el *querer* en tanto que pretensión-de-dominio. Esto significa que estamos en la coacción y no en la *libertad*, y ello no porque tengamos aún que "luchar" por ella, sino porque no nos *atreveremos* a asumirla. Esta falta de atrevimiento tiene un alto coste que se vive hoy como los distintos dramas *humanitarios*. Somos *esencialmente* pobres, pero no lo hemos asumido; y quizás, solo asumiéndolo, los "dramas *humanitarios*" (las situaciones de precariedad) podrían ser pensados (esto es, enfrentados en el horizonte de cierta solución o cambio respecto a la situación actual).

Por otro lado –y recuperando ahora, para terminar, la posibilidad de una lectura política de la conferencia de Heidegger–, si es precisamente volviéndonos pobres como llegamos a ser-ricos, esto es, a encontrarnos en la sobre-abundancia del ser, y por lo tanto, entregados a lo libre-liberante, es decir, en algo así como "el espacio" de la libertad, en el que estaríamos "*libres-de-tiempo*" –no coaccionados–, ¿existe acaso alguna formación política capaz siquiera de albergar algo como esto en su programa electoral?

Para Lacoue-Labarthe<sup>39</sup>, la lectura política de esta conferencia está ligada a los problemas, para Heidegger, del comunismo ruso y el americanismo. La lectura que él hace permanece en la comprensión de una política "moderna", es decir, que él ve en la conferencia cierto "programa" –o "proclama"– político heideggeriano. Según esta lectura, lo que aquí se ha mostrado no sería menos cierto, sino que todo ello estaría vinculado a la posibilidad de proponerlo como acción inmediata. Al hilo de las andanzas heideggerianas en el Rectorado, y los debates de los cuales ya el mismo Lacoue-Labarthe se había ocupado con maestría en el ensayo *La fiction du politique*<sup>40</sup>, esta lectura sigue sin pensar el fondo de lo que hoy –quizás más de Heidegger, y no estaría en ningún caso en contra de que así se comprendiese lo que se defiende aquí– cabe decir de las posibilidades de la política en cuanto tal. Pues volviendo al curso pensante que se ha seguido aquí, si podemos hacer frente a las situaciones de precariedad, ello pasa por la temeridad de enfrentarse a la distinción del uso "esencial" y "habitual" de las palabras. La temeridad es procurar esta distinción. Ahora

---

39. Cf. Lacoue-Labarthe, P.: "Présentation" en *La pouvreté*, op. cit., pp. 5-52.

40. Cf. Lacoue-Labarthe, P. (1994): *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. París : Christian Bourgois.

bien, no *atreverse* significa pagar un coste demasiado alto, pues implica no *ocuparse* esencialmente de esos “dramas *humanitarios*”.

Pero, es más, teniendo en cuenta que la política se funda en la representación, ¿hay acaso la posibilidad de que en algún tiempo alguna formación política llegase a llevar algo como “el llegar a ser-pobre” en su programa? Sin duda, y atendiendo a lo que he ido diciendo, la respuesta es: no, pues “el llegar a ser-pobre” no es, en ningún caso, un objetivo, ya que jamás podrá llegar a ser objeto, y tampoco podría ser susceptible de ser considerado propuesta o deber (digamos, moral). “El llegar a ser-pobre” es tan sólo un modo de nuestro ser –puede que perdido o allanado hoy precisamente por la *sequía* específica del pensar–, al cual tan solo desde una *decisión esencial* podríamos entregarnos. La acción colectiva, tendrá, quizás que esperar, ya que es a partir de esa *decisión* (que depende tan solo de cada uno) como sería posible otra política (entendiendo por ello no una política más allá de la representación, sino una que estuviese sobre la condición del haber llegado a ser-rico) desde la cual hacer frente con coherencia a los problemas sociales de nuestro tiempo. La confianza excesiva en ella implica una “dejación de funciones” de aquello que *cada uno* debe hacer antes de pedirle a nadie nada. Es un lugar común (pero quizás son ciertos lugares comunes los que hay que volver a pensar) que antes de intentar poner orden en la casa del vecino, más vale hacerlo en la propia, ya que siempre nos resulta más fácil ver la paja en el ojo ajeno que la viga en el propio. Aunque esto no significa, en ningún caso, que mientras tanto no se deba hacer política, sino que habrá que asumir sus más estrictas limitaciones para hacer frente a su propio tiempo.