

# El “peligro” y lo que salva \*

Óscar del Barco

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Una de las configuraciones esenciales del *Sistema* es la del pensamiento *sin cuerpo*. Al separarse de la totalidad de lo humano para vincularse posteriormente como una instancia rectora externa con la vida *ya desgarrada*, el pensamiento concluyó en su actual estado de indefeción siguiendo una compleja red de itinerarios de diferentes cualidades e intensidades. Es esta *red* la que impide analizar el *origen* de la separación a partir de una causalidad determinable, ya sea afirmando que ésta funda la emergencia del valor-abstracto o que una sociedad regida por el valor-abstracto no puede sino desligar al pensamiento de su real. Fue Marx quien analizó, sobre la base de la “ciencia normal” económica de su época, el proceso de constitución del trabajo-abstracto y del conjunto ideológico que lo expresa en un nivel teórico. Sin embargo dejó en suspenso la pregunta respecto a la apertura de la posibilidad previa que en el seno de lo social hizo factible dicha separación. El pensamiento no fue arrastrado por la sola materia; ni tampoco fue, a la inversa, el que dirigió soberanamente este proceso de escisión: ante todo porque la materia y el pensamiento conforman una unidad real, lo que determina que la escisión deba verse como el ocultamiento de un real ideologizado, es decir desfigurado y paródico. La unidad es inescindible, en un nivel ontológico, pero en el nivel cotidiano del trato con el mundo el hombre es separado tanto de sus producciones como de sí mismo y de los otros hombres. Esta separación está en la raíz de la vida social moderna y determina el pensamiento, que sólo puede ser *del mundo*, ins-

tituyéndolo como pensamiento puro. Se trata de una inefabilidad ontológica grabando sus figuras en una temporalidad sobre la que no se pueden efectuar determinaciones cognoscitivas. Y es esta imposibilidad de reducir el proceso la que nos lleva a hablar de épocas donde se borra todo límite y, en consecuencia, la posibilidad de analizar el origen. La separación del pensamiento y de lo real se ha producido en un momento histórico y configura cada vez más nuestra época; pero simultáneamente se trata de algo imposible: el pensamiento no puede separarse de lo real. A esta posibilidad-imposible Marx la llamó, con terminología hegeliana, *alienación*. Sostuvo que el trabajo, al independizarse del hombre conformando como trabajo “muerto” un sistema de máquinas autónomas, progresivamente redujo la esencia del trabajador a un simple apéndice de esa figura dramática que conjugó la ciencia y la técnica en una *formación* histórica. La pérdida ocasionada por la reificación extinguió la forma-hombre propia de la modernidad. Aquí hay que distinguir entre el no-humanismo del *Sistema* y el no-humanismo como más allá del hombre; uno implica su aniquilación maquínica, mientras que el otro implica su desborde sin límites. Es en la *diferencia* entre ambas alternativas de lo post-humano que se juega una historia epocal que debe y deberá cada día más elegir entre la verdad en la libertad o el fetichismo como violencia técnico-productivista. La importancia que hoy tienen para nosotros tanto Marx como Nietzsche, más allá de lo caduco de algunas de sus particulares enunciacições, se debe a la manera como marcaron la significación de dichas alternativas: fue a partir de ellas que se puso en marcha la crítica a la metafísica considerada en su sentido más profundo como el entramado de las formas reales e

\* Tomado de Óscar del Barco, *El abandono de las palabras*, Colección Tantália (Centro de Estudios Avanzados, UNC), Córdoba, Argentina, 1994.

ideales de la *escisión*. Marx elaboró una “ciencia” crítica, basada en los conceptos de alienación, de inversión, de subsunción, de autómata, de equivalentes generales, para deconstruir los mecanismos de funcionamiento del sistema capitalista entendido como una “condensación” económica de fuerzas regidas por la *forma* del capital en cuanto dominante del no-capital real que produce/reproduce el sistema. Sólo a partir del contexto explicitado por la crítica estableció la trascendencia del funcionamiento social automático como “gran autómata”, lo que conlleva la supresión del sujeto humano constituyente y su reemplazo por el sujeto técnico-científico en cuanto verdadero sujeto social. Fue esta crítica la que permitió acotar a la metafísica como estructura conjuntamente ideal y material. Dicho de otra manera: Marx demostró que la estructura económica es metafísica, desplazando así el enunciado filosófico hacia una praxis cuya teleología enunció como un “reino” de seres libres e iguales. Desde otra perspectiva también Nietzsche se dedicó a desmontar la metafísica, enunciando una alternativa ética que planteaba la necesidad de romper con el encierro de la “individuación” para ingresar en el mundo de lo dionisíaco. En su crítica de la tragedia griega demostró cómo la constitución del *sentido* fue un hecho histórico cargado de violencia, la que desplazó a los sujetos de toda factualidad significativa hasta convertirlos en meros espectadores de una *representación* que los privaba esencialmente del *acto*, más allá de la carga emotiva que lo sostuviese. Son dos visiones del mundo disímiles en cuanto al particular diseño escatológico que las sustenta, pero que al mismo tiempo se mancomunan en la fuerza crítica que pusieron en juego para elaborar el proyecto político y ético con el que apuntaban a la destrucción del Sistema. En el fondo se trataba de la consecución de un orden no escindido, o de la asunción por parte del hombre de su materialidad en cuanto trabajo expropiado y de su cuerpo en cuanto impulso vital-cósmico re-



primido. *Cuerpo* asume aquí tanto a la materia como al espíritu: cuerpo y materia no se oponen a pensamiento y espíritu sino que mantienen un pensar que es cuerpo y un cuerpo que es pensar. De esta manera se señala la forma de cerrar la *fisura* del Sistema, en la cual el pensamiento asume la totalidad de las significaciones nulificando al resto de las prácticas. En la *unidad* el pensamiento carece de una deriva ontológicamente independiente y por lo tanto no puede separarse de sus consecuencias totales. Mientras que el pensamiento desligado como *res-cogitans* es i-responsable en relación a lo otro (paradojalmente la forma-de-vida los homogeneiza más allá de las particulares y contradictorias posiciones ideológicas que los autores sustenten), el pensamiento como *cuerpo* lleva implícito el riesgo de una situación de compromiso que puede ser mortal. De esta manera se conforma el problema de la ética: no como un problema filosófico sino como una restricción vital que sostiene, más allá de que se tenga o no conciencia de ello, cualquier decisionismo. En este sentido el concepto de formación económico-social le impidió a Marx, al colmar de una manera compleja pero esquemática su interés teórico, visualizar principios que fueran más allá del generalísimo “reino de la libertad”, y de esta forma abandonó a la ética dominante la conducta de lo que llamó “clase revolucionaria”: los conceptos ideales de clase en-sí y para-sí no eran suficientes para llenar el vacío de la teoría en su relación con la vida real de los “sujetos” históricos. En cambio Nietzsche pudo constituir la figura ejemplar y concreta del más-allá-del-hombre, como una espacialidad inherente a la superación del “principio de individuación”, por cuanto la fundó no sólo en modelos históricamente consistentes, sino en la experiencia que él mismo vivió del eterno retorno de lo mismo. En su abstracción como postmodernidad el pensamiento actual implica una recurrencia constante al pensamiento-sin-cuerpo. Se trata de una forma de “supresión

del hombre" que consiste en el reemplazo de éste por un *sujeto* extremadamente alienado al que se funcionaliza como soporte del autómata técnico. El pensamiento se dispersa en discursos que se autodesignan como postmetafísicos: superación del Hombre, de la Verdad, del Progreso, del Sentido. En realidad se trata de proclamaciones que convierten el desplazamiento real del cuerpo hacia los márgenes del Sistema. Desde esta perspectiva lo postmoderno podría interpretarse como el reconocimiento "ideológico" que el propio Sistema hace de su "superación". El Sistema enuncia en voz alta: "Si, ¡más allá de la metafísica!"; lo que debe leerse a través de su falta especular (en voz baja); sí, más allá de la metafísica en la teoría, pero reconociendo siempre al Sistema en su ser pleno, vale decir como metafísica *real*. El Sistema permite que se niegue la verdad y el sentido, pero no al Sistema que *es la verdad y el sentido*. En este juego está preso una gran parte del pensamiento actual. Deslimitándose, la idea de cuerpo intenta marcar el lugar preciso de la fisura donde el no-sistema existe en acto. Este lugar no puede definirse como postmoderno pues la posibilidad de lo postmoderno es paródica: su corte es un juego de sombras sostenido, aunque no se la vea y

porque no se la ve, por una realidad siniestra (lo cual no significa que el juego no posea su propia realidad constantemente a punto de ser "chupada" por su asentamiento social). Por eso la pregunta insiste: ¿es posible el enunciado ético?, y más aún: ¿es posible no enunciar una ética en un enunciado? Nietzsche denominó a su principio ético el "más allá de la individuación" (lo que debe leerse como más-allá-del-hombre en cuanto sujeto sustancial), y sobre la base de este enunciado que expresaba el máximo grado de intensidad de su propia vida, emprendió la desconstrucción de la metafísica en cuanto las formas ideales y materiales que la constituyen son el obstáculo fundamental al que debe enfrentarse toda moral (y aquí este término debe comprenderse *a-posteriori* de la des-



construcción, vale decir que nomina el más allá de la metafísica, el más allá del bien y del mal) que anuncie la realización de un proyecto transhumano fuera de la órbita de las constricciones del Sistema. Lo que no dijo Nietzsche es *cómo* se puede realizar dicho principio ético. Señaló el extremo: hay que ser de tal manera que ser sea el éxtasis del eterno retorno. La *diferencia*, entre la supresión del hombre que realiza el Sistema aniquilándolo en el proceso técnico y la promovida mediante el *stasis* dionisíaco, impide pensar que el propio Sistema sea el protagonista de su superación. Sólo el desconocimiento de la diferencia puede hacer que se busque la salvación, en el sentido de Hölderlin, en la intimidad del Sistema en cuanto "peligro". La comprensión de la *diferencia*, a la inversa, permite comprender que sólo en el no-sistema puede acaecer la salvación. Por otra parte el "peligro" no debe entenderse como algo subjetivo sino como el velo que separa al Sistema del no-sistema (en realidad el *peligro* no pertenece a la interioridad del Sistema). Es en la hincia donde se encuentra la posibilidad de escapar (en cuanto violentar, desmontar o pervertir, además de todas las posibilidades negativas que nos muestra la historia) a las infinitas y complejas redes del Sistema. La realización de esta deslimitación no depende de la sola voluntad sino que se trata, dicho sea con un vocablo de resonancia heideggeriana, de un suceso; y es por esta razón que lo salvífico sólo puede acaecer como época. ¿Será, por lo tanto, necesario sostener que *este* hombre determinado lleva sobre sí la condena ilevantable de pertenecer al sistema del nihilismo en cuanto técnica, y que por consiguiente todo enunciado de salvación pertenecería a un orden utópico? Si bien es cierto, por una parte que no puede hacerse nada que apunte a la destrucción total del Sistema, también es cierto que, por la otra, se puede hacer el no-hacer del no-sistema real. Más todavía: el acontecimiento no puede transformar de golpe y totalmente al Siste-

mas



ma en algo distinto, pero al mismo tiempo sólo puede producirse en el hombre, por lo cual sólo en *este* hombre es donde comienza sin ningún tipo posible de visibilidad lo otro del Sistema. Toda época, incluso entendida como donación, comienza necesariamente en los hombres determinados. En este sentido el dejar-ser heideggeriano, leído en la misma línea de planteamiento positivo, no utópico, que el más-allá-del-hombre nietzscheano, debe inscribirse en el orden del peligro y de la salvación. El dejar-ser pertenece plenamente al cuerpo; es el cuerpo el que deja al ser que sea, en cuanto el “hombre” en camino de su más allá se vuelve expectativa y espera. Considerado desde o hacia el ser, el dejar-ser es un éxtasis. La línea de peligro debe ubicarse en la diferencia entre el Sistema y el no-sistema real. El mecanismo de apropiación/destrucción con el cual el *sistema* actúa sobre ese *no* de la diferencia funciona en distintos niveles: mientras en uno transmuta la salvación en una cualidad que le pertenece proyectándose él mismo como salvación, en otro hace de su funcionamiento teórico un funcionamiento investido de objetividad *científica*, de manera tal que siempre le sustrae al pensamiento su corporeidad. Dice: hay que conocer científicamente; pero al ser la ciencia el *sujeto* del Sistema, en cuanto máquina y técnica, he aquí al Sistema funcionando en su plenitud; o, dicho de otra manera: yo soy el peligro, y como en “el peligro está lo que salva”, no existe salvación al margen de mí. El no-sistema es, por el contrario, la criatura errática sumergida en la marginalidad de ese espacio reprimido y simultáneamente necesario que el Sistema arrastra como su último sostén o el lugar de su “ampliación”: ese ser-y-

no-ser de sí y de lo otro constituye su tragedia, porque no puede dejar de producir el espacio donde vive lo *otro* en la dinámica de una metástasis que lo vuelve inaprensible. El Sistema nulifica lo otro pero lo otro siempre renace diferente: es un hueco donde la presencia plena del Sistema se capta como sin-sentido. Lo *otro* es a-morfo, a-teórico, a-religioso, a-político, a-normal. Su investidura es el no-hacer, el no-ser. Siempre en los límites de la indefección y de lo inefable. Lo *otro* es el “peligro” para el sistema, vale decir la posibilidad real de disolver su alienación.

Lo *otro* siempre es un cuerpo. “Cuerpo” es el más allá del pensamiento y del *cuerpo*. El cuerpo es trans-metafísico: no se trata de una sustancia sino de un estado. Su característica esencial como cuerpo extraño al Sistema es la de carecer de órganos: cuerpo-sin-órganos lo llamó Artaud. Se trata de lo opuesto al cuerpo en tanto constitución del Sistema; de lo opuesto al cuerpo sometido a un esquematismo ideal-material que lo mutila reduciéndolo a ser una mera pieza del engranaje de la máquina (Marx). Los órganos de la sensibilidad, del pensamiento, del deseo y la imaginación, fueron determinados por el Sistema como una red de poderes que conforman el cuerpo-sin-órganos a través de un largo proceso consciente-inconsciente que en negativo es el propio Sistema en acto. El cuerpo-del-Sistema se convirtió así en una suerte de prótesis del cuerpo-sin-órganos, una suma de órganos injertados sobre el no-órgano. Considerado desde esta perspectiva el cuerpo-sin-órganos es el cuerpo sin la ley del Sistema; es el cuerpo donde ya no hay cuerpo, pensamiento o deseo, separados, es decir investidos como “pensamiento”, “cuerpo” o “deseo”. El Sistema es el que escinde el cuerpo convirtiendo a los pensamientos y los deseos en funciones absolutizadas. Teniendo en cuenta que se trata de una donación epocal sin conciencia de sí, sin ese punto reflexivo que fundaría racionalmente sus decisiones. El cuerpo-sin-órganos es, por su parte, el más allá de la clausura donde el Sistema arma sus estrategias “instintivamente”. En sentido estricto el Sistema (es) la suma de sus estrategias: fuera de las estrategias no existe un algo llamado Sistema que arme las estrategias. El sistema fija el cuerpo-sin-órganos en determinados puntos y bandas que trans-

forman a las fuerzas desligadas en un conjunto de cosas. No hay sustancia, de allí la velocidad de los desplazamientos del Sistema y simultánea e isomórficamente del no-sistema. Hay que acostumbrarse a vivir sin esas poderosas inmovilidades que, hechas de deseos y pensamientos sujetos a las inercias ideales-materiales, configuraban las culturas. Hoy sabemos que la inmovilidad relativa de la época clásica y la movilidad cuasi infinita de nuestra época pertenecen al horizonte de la metafísica. El Sistema no es una sustancia porque no existen sustancias, pero actúa como una sustancia. Su funcionamiento de castración, de perversión y de cosificación, no tiene más finalidad que la de reproducirse: en última instancia, y por abajo, por aniquilación, ha despojado a la humanidad del tiempo. El no-sistema es lo que el Sistema produce y reproduce como el peligro de su propia existencia, una suerte de "negatividad" hegeliana donde lo positivo y lo negativo se hunden dejando un lugar vacío, una pulsión vacía a la que visualizamos como el único posible lugar de salvación. El Sistema necesita del otro para su crecimiento autista. El "peligro" es ese *otro*, y la salvación es de ese otro. Pero ¿quién es ese otro? ¿Hay quién? El quien carece de determinación, es algo así como un no-quién, o el hombre en cuanto no-hombre o más-allá-del-hombre. Hay aquí una paradoja que no tiene solución dentro del discurso en la medida en que el discurso es el callejón sin salida del Sistema, la constancia pura que lo confirma en su inevitabilidad. Ésta es la causa por la cual las criaturas atrapadas en su red no pueden redimirse nunca. Fue Nietzsche quien mostró en *El origen de la tragedia* de qué forma se constituyó



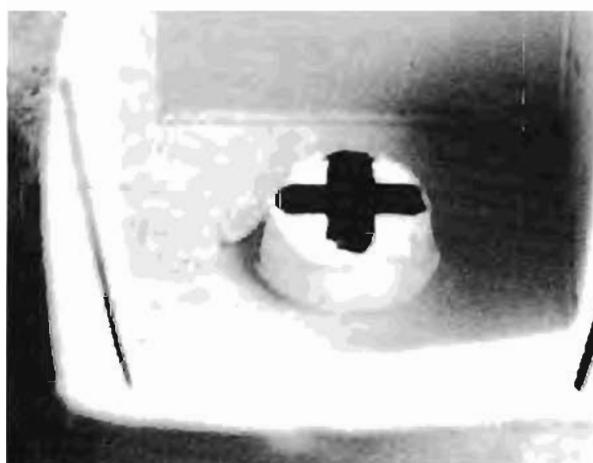
históricamente el enrejillado de la metafísica sometiendo el grito ditirámrico al proceso de la representación y al dominio de la lógica, constituyendo en el cuerpo dionisíaco espacios disímiles, opuestos y contradictorios, que filtraron la energía polimorfa "original" hasta obtener el sonido exánime del *recitado*. Lo que el desarrollo de la tragedia rompió en cuanto obra de teatro fue la vieja unidad "presocrática". El surgimiento del texto como sustancialmente distinto a la acción, ya se tratara de la fiesta o la bacanal sagrada, la redujo sometiéndola a un *saber anterior al acto*; simultáneamente la aparición de los actores, quienes fueron los únicos habilitados para consumar un acto-sin-cuerpo en cuanto debían repetir miméticamente un texto original y extraño dirigido a un público fijado como sólo receptor simbólico de algo del orden del fantasma re-presentado, constituyó la puesta en escena histórica de un mecanismo que en adelante controló y reprimió el universo a-tópico de la energética social. Nietzsche exhibió en detalle esta constitución y estas articulaciones, este juego de remisiones jerarquizadas y de ausencia/presencia que dominaría las distintas espacialidades y temporalidades dando lugar a la historia como narración de esta historia inenarrable. Lo que se sabe, después de Nietzsche, es que no existe ningún lugar en el Sistema donde no actúe, ya sea oculto o manifiesto, el mecanismo de la violencia que somete todo a un sentido "separado" al que se carga con atributos absolutos, ya sea como Padre o Dios, como Autor o Creador, o cualquiera de los múltiples emblemas del Poder. Mas lo esencial, desde una perspectiva ética, es preguntarse ¿qué pasa en una sociedad cuando este mecanismo de escisión, de privación y



dominio, se convierte en Ley?, ¿qué pasa cuando el hombre ya no participa en una fiesta orgiástica o religiosa sino en la *representación* de la fiesta? En este punto es donde se entrecruzaron Marx y Nietzsche; éste desmontando el funcionamiento de la metafísica en un nivel *teórico* (teniendo en cuenta que lo teórico es desde siempre un espejismo del Sistema); aquél realizando un análisis semejante en el orden de la estructura económica (también lo “económico” es un espejismo) del sistema capitalista. Ambos produjeron estupor en las respectivas comunidades de economistas y de filólogos, las que debieron enfrentarse con obras atípicas dentro de la preceptiva en uso, con itinerarios teóricos que se movían libremente en el entramado cultural de la época sacando a luz una compleja red de estructuras de poder ignoradas por la “ciencia” hasta ese momento. Es desde este punto de vista que el modelo marxista es identificable, aunque esto pueda parecer parojo, con el análisis crítico del funcionamiento de una sociedad sometida a los mismos desplazamientos y a la misma violencia que la tragedia. Los aportes centrales que hizo Marx a la desconstrucción de la metafísica se refieren al análisis de la constitución del *sentido* a través de la puesta en juego de los equivalentes generales (el análisis propiamente crematístico de *El capital*) por parte del Sistema, y simultáneamente al investimiento de la máquina como *saber*; lo que produce como consecuencia última el aniquilamiento del *hombre* mediante un proceso de enajenación que tiende a ser absoluto y a cerrar lo humano en los límites de una *casa*. Tanto Marx como Nietzsche propusieron una suerte de rescate: para el primero depen-

día del desarrollo de las fuerzas negativas inmanentes de lo social, las que por su posición en el marco general de la dialéctica capitalista debían necesariamente intencionar un mundo sin jerarquías dominantes en que lo central sería el hombre devenido ser-libre; para el segundo dependía de la asunción por parte de un *trans-hombre* de las intensidades del eterno retorno de lo mismo (el *trans-hombre* es el hombre que asume la intensidad). Más allá del impulso puramente cognoscitivo ambos estaban impulsados por el *pathos* de la transmutación de los valores. Ésa fue su marca, la que los separó del orden académico proyectándolos hacia una espacialidad inédita tanto para la teoría como para la práctica, y produciendo una ruptura de tal magnitud que no puede ser comprendida ni con el concepto de “paradigma” (hoy vulgar en el orden científico) ni con el concepto desvalorizado de “revolución”, más bien habría que pensar en el momento, como dice William Burroughs, en que los peces salieron del agua hacia la tierra. ¿Cómo llamarlo? ¿Qué puede visualizarse hoy en el escenario teórico? ¿La última cuestión, la de lo postmoderno, es en realidad una problemática *última* o se trata de un nuevo eslabón en la cadena ideológica de la modernidad? En las perspectivas de Marx y de Nietzsche, las que presuponen un suelo intencional no-teórico que posibilita la emergencia de lo teórico en cuanto crítica de la economía, de la moral, de la filosofía, de la estética y de la ciencia, el concepto de postmoderno vendría a ser un avatar del sistema, vinculado esencialmente al desarrollo técnico y no a la apertura de una época post-sistema, la que de ninguna manera podrá ser una época sólo teórico-estética. Aquí, como una indicación en el sentido del último Heidegger, vale decir de su momento propiamente ético, caben las palabras dejar-ser, serenidad, abandono, desasimiento y desapego. ¿Pero estas palabras pueden constituir el modo de una ética?

En una época caracterizada por el *hacer*, en la que el *dominio* de la naturaleza y de los hombres es el concepto de los conceptos (y el *dominio* es esencialmente lo metafísico), en donde la política como forma-poder es la actividad humana por



excelencia, ¿qué puede significar el dejar-ser, el apartarse y desligarse para dejar ser al ser? ¿Qué puede significar un mundo sin causalidad y sin finalidad? En una época en que la praxis política se apropia del sentido de lo humano y también de las esperanzas de "salvación", ¿cuál puede ser la significación ética del *dejar*? ¿Acaso se trata de dejar que los hombres sigan siendo víctimas del sistema técnico-científico con todas las consecuencias que el mismo implica a nivel de la conciencia? ¿O de cruzarse de brazos frente a la enajenación de una sociedad aplastada por una racionalidad que se ha independizado del hombre? Ante todo debe recordarse que para Heidegger la época de la técnica planetaria es una *época* del Ser y no una simple construcción humana: es la época en que culmina la metafísica bajo la forma de la técnica como "esencia de la técnica". Desde esta perspectiva todo lo que el hombre haga con miras a lo general cae bajo la dimensión de la técnica (podríamos decir que se trata de algo semejante a la "astucia de la razón" hegeliana metamorfoseada en astucia de la razón-técnica: en ella hasta lo que se le opone forma parte de su dinámica). De allí la "crisis" del orden político, el que siempre, en la época moderna, implicó adherirse a la legitimidad de la técnica y aceptar el juego del Sistema que ejerce su poder bajo la figura de una conjunción de la alienación y la representación.

La magnitud del desencanto cuestiona el orden clásico de la política en cuanto estructura preconstituida y ya jerarquizada de una práctica pluriforme y anárquica que es constreñida a la unilinealidad. A partir de esta situación ¿no es posible pensar también al no-hacer como perteneciente paradojalmente al dominio de la técnica? Aventuremos lo siguiente: el no-hacer puede considerarse como un tipo distinto de hacer, del hacer como "acción espontánea sin búsqueda de resultado", del hacer "sin por qué" y "sin para qué" del poeta Angelus Silesius, de un "estado-de-nada" que convoca a una espera del ser a la que no se le fija de antemano la forma de suvenir. Una espera sin ningún deber-ser que la conforme. Si se dijera "haz esto" se caería inmediatamente en lo universal: *haz esto* para salvarte es el mandamiento que caracteriza a lo político; se le ordena

al hombre deponer su inferioridad frente a la extensión de la Ley, se le pide/ordena someterse al Otro (en realidad se trata de una constrictión violenta e inapelable frente a una hipóstasis que asume el poder total). El dejar-ser en cuanto *abandono* ni siquiera es lo contrario, pues lo contrario sería igualmente un orden: es algo extraño a la esfera del *haz esto* y del *no hagas esto*. ¿Se abandona así al hombre? Si, se lo abandona, pero teniendo en cuenta que en este nivel no abandonarlo es someterlo y violentarlo. El Sistema es el que no lo abandona nunca tratando de destruirlo en lo absoluto de su intimidad. El abandono es el dejar-ser del hombre y del ser en libre acontecimiento del pertenecerse. Cuando aquí se habla de no-humanismo en realidad se trata de mentar esta desposesión: no es el hombre quien produce y hace, como siempre pensó la modernidad al considerar al hombre como fuente de sentido y como "raíz" de todas las cosas, sino que hay una donación esencial que posibilita el despliegue del mundo y que acaece como mundo. Nietzsche enunció el más-allá-del-hombre refiriéndose a ese espacio de suprema intensidad sin hombre y sin no-hombre, y no al apocalipsis de lo humano como acto de la máquina, la que por una parte lo suprime enajenándolo y por la otra lo conserva como máscara de lo suprimido, como retórica de un funcionamiento; dicho con otras palabras: Nietzsche abandonó la escena donde bajo la apariencia de su superación se conserva lo humano alienado bajo la forma de lo no-humano de la técnica. Esta falsa superación no hace sino confirmar la esencia cosificante del Sistema. De allí que no sea factible ninguna alternativa "filosófica" que confie en la técnica como posible y futura "salvación" del hombre. En esta encrucijada es donde se plantea el sentido del dejar-ser. Dejar-ser quiere decir no-hacer, pero de ninguna manera dejar-ser y no-hacer pueden entenderse, vulgarmente, como nihilismo o conformismo. Más bien debemos pensar que allí es donde fracasa el Sistema, ya sea porque le resulta imposible suprimir totalmente a los otros sin suprimirse, o porque en lo otro hay *algo* que no se puede suprimir. En esta imposibilidad, en este último resto, es donde algún día, tal vez, surja la salvación anhelada por el canto de Hölderlin.

