

## La fundación de una subjetividad ética Metafísica del sentido y mercado mundial

Carlos A. Casali

Con el título de *Nuevo orden mundial* queda puesto el nombre de una configuración epocal que, más allá de las reacciones inmediatas de aceptación o de rechazo que suscita, abre un campo ricamente problemático. Sobre este campo pueden adoptarse diferentes puntos de vista que al enfocar la escena desde ángulos diversos iluminarán matices variados de la situación. Una de estas perspectivas, creemos que la decisiva, es la perspectiva política. Desde ella la configuración epocal nombrada como *Nuevo orden mundial* se hace visible como un complejo territorio tramado por relaciones de fuerza. Desde este ángulo político queda iluminado el *poder* como eje temático y principio organizador de la nueva escena del mundo. Dentro del campo problemático abierto por la perspectiva política se juega la integración misma de esa escena del mundo sobre un nuevo equilibrio de fuerzas. En él se tensiona el juego del poder y, en ese juego, estamos siempre ya incluidos de alguna manera.

Sin embargo, una de las características sobresalientes de la nueva configuración epocal –cuya gestación viene madurando desde raíces tan profundas que sólo una sagaz genealogía podría poner al descubierto– es la transformación del problema político en problema técnico, mutándose el eje temático del *poder* en un principio diferente: el *dominio y control*. Este desplazamiento transformador hace que el planteamiento del problema político dentro de la nueva configuración epocal necesite de un abordaje complementario: *metafísico*, por una parte, y *ético*, por otra parte. Ambos abordajes resultan necesarios y complementan el abordaje *político* en la medida en que el *Nuevo orden mundial* –según creemos y sostendremos en este trabajo– se instala sobre el horizonte de sentido del orden moderno cuya esencia metafísica pensó Heidegger como *metafísica de la subjetividad* y cuyo planteamiento ético queda circunscripto por la problemática de la libertad. Dentro de este horizonte moderno de sentido los

discursos de la metafísica y de la ética se articulan, respectivamente, alrededor del *fundamento* y del *individuo*. Sobre este horizonte de sentido, el *Nuevo orden* se hace cargo de los avatares posmodernos de esos principios: al hundimiento del fundamento –llámese la muerte de Dios o la crisis de los ideales iluministas–, le sigue la racionalidad del mercado mundial; al estallido del individuo –llámese fragmentación de la subjetividad– le sigue la recomposición formal de un circuito legal de derechos democráticos. Sobre esta base –el mercado mundial y la democracia formal– se levanta la propuesta política del *Nuevo orden mundial*. Sus coordenadas fundamentales son notoriamente similares a las expuestas por la tesis del *Fin de la historia*. En ella la clausura del movimiento histórico coincide con la clausura del movimiento de expansión donde lo político se juega conforme al dinamismo de la libertad en la búsqueda de su fundamento institucional. A partir de este momento –en sentido dialéctico– de cierre, el movimiento de la libertad se juega hacia adentro de instituciones políticas que, en su homogeneidad con el mercado mundial, garantizan un orden estable. La libertad –cuyo orden es lo político– se reconcilia con la necesidad –cuyo orden es lo económico–. Con esta reconciliación *finaliza* la historia y con ella el movimiento político conforme al cual se juegan las relaciones de poder dentro del proyecto epocal planteado por la modernidad. El juego del poder queda referido ahora a las relaciones de dominio y control que juegan en el interior del dispositivo tecno-científico.

La instalación del *Nuevo orden mundial* sobre el horizonte epocal de la modernidad y la transformación del problema político en problema técnico exigen el replanteo del problema metafísico del sentido de ese horizonte sobre el que se ordena el mundo y del problema ético que articula las posibilidades de la praxis en el juego de la libertad. Ambas perspectivas, metafísica y ética, convergen para iluminar otro aspecto de la nueva escena mundial. Desde ellas se perfilan otros matices y quedan especificados nuevos objetos temáticos: los de la *subjetividad* y del *orden*. Ambos términos tienen, por otra parte, una larga tradición conceptual en el desarrollo filosófico de Occidente y ocupan lugares centrales en los planteamientos de la metafísica y de la ética. La delimitación de *lo que es* sobre un horizonte de sentido en cuyo orden se inscribe y determina la posibilidad subjetiva del *llegar a ser*. Ambos constituyen los parámetros

discursivos conforme a los cuales se fueron elaborando los conceptos de orden y de subjetividad. Dentro del contexto histórico planteado por el *Nuevo orden mundial* estos términos adquieren, sin embargo, una nueva significación. La problemática del orden y la pregunta por su sentido último no queda asociada ya a fundamento alguno, ni teológico ni teleológico. Las posibilidades de la subjetividad ordenan su movimiento sobre el horizonte de la pura mediación y, tal vez, del sinsentido. Dentro de este contexto problemático las preguntas por *lo que es* y por el *llegar a ser* se presentan como enigmas de difícil solución. La aporía resulta aún mayor porque a las dificultades planteadas por esos interrogantes se suma el hecho de no tener, dentro del espacio de juego planteado por el *Nuevo orden mundial*, un lugar abierto para los discursos de la metafísica y de la ética cuyas voces, alguna vez altisonantes, quedan ahora apagadas por el brillo metálico del murmullo pragmático.

Si el *Nuevo orden mundial* dice -como lo sospechamos en este trabajo- lo mismo que la tesis del *Fin de la historia* y si su horizonte epocal de sentido sigue siendo -*mutatis mutandi*- el de la modernidad, la transformación del problema político en problema técnico y el desplazamiento de su eje, el poder, hacia el dominio y el control, se inscriben dentro del espacio de juego articulado por el *Espíritu absoluto*, reino de la pura mediación y realización de la racionalidad espiritual desplegada por la subjetividad que encuentra en el mercado mundial la clave de su orden y el sentido último de su despliegue. En su interior, toda posibilidad está mediada de antemano y toda finalidad se hunde en la utopía. En su interior, todo ha *llegado a ser* y se legitima en la totalidad de *lo que es*. La racionalidad técnica imprime el sello de su dominio sobre el *orden de la producción* y configura un mundo donde el hombre sólo puede instalarse como *sujeto antropológico*. El *orden de la praxis*, dentro del cual se constituye la *subjetividad ética*, queda excentrado respecto del anterior y como consecuencia de su imperio. La esfera del Estado pierde autonomía y queda progresivamente subordinada a los condicionamientos e intereses de la Sociedad Civil. La subjetividad, entendida como posicionamiento respecto de un orden determinado, carece -dentro del esquema del *Nuevo orden mundial*- de posibilidades de realización

ético-políticas. El ámbito de *lo común* se transforma y degrada rápidamente en *lo público*. Como contramovimiento reactivo respecto de esta tendencia crece la esfera de la *vida privada*, lugar de realización de la *subjetividad antropológica*, meramente *fáctica*, incapaz de trascender activamente un orden dado.

Nos preguntaremos en este trabajo por la posibilidad y modalidades de un orden cuyo sentido, no asociado ya a fundamento alguno, permita orientar el posicionamiento de una *subjetividad ética* más allá de la clausura operada por el dispositivo tecno-científico.

## El orden de la metafísica y de la ética

En el término "orden" convergen los significados de *kósmos* y *táxis*, términos con los que la tradición filosófica pensó, en su momento griego, la configuración de una totalidad de sentido. En el marco de esa totalidad cada cosa encuentra su lugar, se determina como *lo que es y llega a ser* su posibilidad más propia en la consumación de su destino. Leemos en Platón: "... el cielo, la tierra, los dioses y los hombres se mantienen por comunidad (*koinonía*), amistad (*philía*), orden (*kosmiótes*), moderación (*sophrosyne*) y justicia (*dikaiótes*), /.../ todo ese conjunto (*tò hólon*) se llama por ello orden (*kósmos*), no desorden (*akósmos*), ni tampoco desenfreno (*akolasía*)<sup>1</sup>. El sentido se ordena en una totalidad cuádruplemente determinada. Dentro de esos límites mundanos, ordenados, que articulan y constituyen las cuatro diferencias originarias, quedan determinados y adquieren significación los términos fundamentales de la praxis ética: comunidad, amistad, orden, moderación y justicia. Conforme con estos principios que determinan y rigen el movimiento de las cosas humanas (*tà prágmata*) se va configurando la totalidad viviente del sentido que culmina en la praxis política.

En la misma dirección piensa Heidegger la articulación de una totalidad. *Die Welt weltet –dice–* y, de esta manera, se abre un espacio para la habitación del hombre. En el mundear el mundo espacializan y temporacían las dimensiones originarias que localizan el mandato silencioso al que los hombres responden

inexcusablemente. Allí se pronuncian “las decisiones esenciales de nuestra historia (*die weshaften Entscheidungen unserer Geschichte*), tomadas y abandonadas por nosotros, negadas y de nuevo formuladas...”<sup>2</sup>. *Apertura y decisión* articulan el plexo significativo del mundo, las concreciones primarias de sentido que permiten la habitación del hombre haciendo posible que el mundo sea humano. Esta íntima relación de hombre y mundo no debe ser entendida como si con ella quisiese decirse que el hombre prescribe al mundo un significado brotado de su voluntad, o de su imaginación; ni como si con ella se insinuase que la voluntad imprime al mundo una forma humana. Estas determinaciones de la relación entre hombres y mundo se orientan dentro del horizonte de sentido que enmarca el movimiento histórico de la modernidad entre Descartes y Hegel. Dentro de tal encuadramiento ellas se tornan comprensibles y significativas. Ambas suponen, pues, un sustrato de sentido más profundo y originario que Heidegger ha descripto como *metafísica de la subjetividad*. Desde ella vemos al *cogito* cartesiano afirmarse en el punto exacto en el que la racionalidad transgrede sus propios límites bajo la forma hipotética del *genio maligno*, liberando así las posibilidades infinitas de la voluntad respecto de la finitud de la razón<sup>3</sup>. De esa voluntad que se consolida en el *cogito* como sobre un *fundamento* brotará luego la reposición racional y crítica del mundo como *res extensa*. En la extensión, la racionalidad matemática es capaz de articular un discurso significativo de ideas claras y distintas abriendo con ello nuevas posibilidades para la Física en cuanto episteme privilegiada. También desde el horizonte epocal de la *metafísica de la subjetividad* podemos observar al esclavo de la conocida dialéctica hegeliana emerger triunfante de la lucha a muerte por el reconocimiento espiritual al imprimir con su trabajo forma humana a la naturaleza. Retornaremos más adelante el tema de la *metafísica de la subjetividad* para mostrar cómo desde su horizonte epocal de sentido y conforme al orden por ella constituido se disponen de modo diferenciado los lugares del *sujeto antropológico* y del *sujeto práctico*.

Originariamente determinado, el orden nombra una totalidad de sentido (*tó hólón*), la configuración de un mundo desde cuyo horizonte comprensivo las cosas se tornan significativas, las meras cosas y también las cosas humanas.

El orden se ofrece como disposición de los lugares espacio-temporales y axiológicos que articulan las dimensiones diversas de esa totalidad. Conforme con esta disposición topológica las dimensiones del mundo se ordenan en distintas configuraciones epocales. Desde ella se ofrece el espacio en el que arraiga toda facticidad, el tiempo que madura en la oportunidad, la diferencia de valor que tensa y orienta todo movimiento. Estas localizaciones primarias del sentido constituyen el *a priori* de toda experiencia posible; en su orden se inscribe y transcurre toda existencia, se delimita *lo que es* y se determina *lo que llega a ser*. Esta originariedad y aprioridad del orden no funciona ni actúa al modo de una totalidad cerrada y ciega, como una máquina del mundo cuyos engranajes autónomos se ensamblan desde su exterior, sino como un organismo cuya vida dispone localizaciones funcionales, centros de fuerza –en el sentido aristotélico de *enérgeia*– que actualizan y funcionalizan el conjunto. De la misma manera, tampoco la totalidad ordenada opera mecánicamente sobre el hombre sino que liberando su sentido en la topología espacio temporal y axiológica hace posible el movimiento de la existencia en el juego epocal del mundo. El movimiento de las cosas humanas transcurre por entre los lugares de un orden dispuesto siempre ya de cierta manera y abierto, a la vez, en su sentido para los hombres que localizan activamente –también en el sentido de la *enérgeia*– los parámetros de su existencia y sus concreciones significativas.

Afirmamos el carácter *metafísico* de esta consideración sobre el orden, entendiendo por “metafísico” el pensamiento que se abre a la problemática del sentido más allá de todo fundamento en lo dado, sea este “dado” lo que fuere. Más allá de todo *fundamento* del sentido, la metafísica piensa el sentido fundamental que ordena, en el juego de la diferencia, la totalidad de sentido. Siguiendo el hilo conductor de esta problemática del sentido, la metafísica discute con ella misma y su discurso adquiere la configuración de lo histórico. Se torna crítica con Kant, se abandona a sí misma con desprecio en Nietzsche, se unifica en la globalización de una tradición y se fragmenta de diversas maneras en el discurso narrativo de la particularidad. Todos estos movimientos del pensamiento siguen siendo metafísicos en la medida en que, de modo genuino y pleno, más allá de las totalizaciones sistemáticas y fundadas de las doctrinas, liberan sentido<sup>4</sup>.

Esta consideración sobre el orden es, además de *metafísica* y complementariamente, *ética*. No sólo *lo que es* se dispone sobre el fondo del sentido sino que en él arraiga también todo *llegar a ser*. Dentro del contexto epocal planteado por el *Nuevo orden mundial*, donde toda posibilidad está ya mediada por la racionalidad tecnológica, el problema ético sitúa a la praxis como disociada de toda referencia a fines y encuadrada en la legalidad de los medios. Según este enfoque del problema ético, todo aquello que aparece como técnicamente posible resulta deseable como fin y legalmente regulable. La pregunta por si el fin justifica o no los medios carece aquí de sentido y ha sufrido una mutación: son los medios los que justifican los fines. El objeto problemático de esta determinación ética es la libertad, entendida como articulación interna del sistema y límite externo de cada una de sus partes. Esta comprensión de la libertad, cuyo fundamento antropológico es el individuo, armoniza adecuadamente con la racionalidad tecnológica. En ambas el *poder* queda desplazado hacia el *dominio* y el *control*, el sentido del *llegar a ser* no cae ya del lado de los *fines* sino del lado de los *medios*, el concepto originario y positivo de libertad, aquél que la refería a la plenitud de sí mismo como condición antropológica y ética del *polítes*, del hombre que no es esclavo de sí mismo, pierde peso significativo y transfiere su sentido a un nuevo horizonte. Ya no es *lo político* la instancia de realización y consumación de la libertad en la asunción de las responsabilidades de la vida práctica, sino *lo productivo*, en cuyo orden técnicamente dispuesto se atomiza la libertad como límite al *dominio* y al *control*.

Este orden ético desde el cual se transfiere la *voluntad práctica* en *voluntad productiva* en la determinación del *llegar a ser* deja sin respuesta la pregunta ética por excelencia: ¿cuál es el mejor modo de vida? Esta pregunta, que pone en movimiento y organiza las indagaciones éticas de Aristóteles y sus respuestas, resulta –en el horizonte epocal del *Nuevo orden mundial*– una pregunta superflua y mal construida. No hay –para este orden ético– un modo de vida que pueda decirse *mejor* que otro en un sentido *práctico*. La vida es una masa homogénea cuyo valor único radica en la duración indefinida. La diferencia de valor, aquella que discierne la *prudencia* en la tensión de una escala, se achata y nivela en

el orden de la *producción* cuya serie se mantiene en movimiento incesante. Todos sus objetos son igualmente valiosos en cuanto resultan técnicamente indiferentes. El orden de la *producción*, sostenido por la racionalidad técnica y la optimización de los recursos, se presenta a sí mismo como éticamente neutro. Esa neutralidad es, sin embargo, resultado de una *neutralización* operada sobre el orden *práctico*.

## El sujeto como problema

Conforme con la anterior caracterización, a la vez metafísica y ética, del problema del orden, el sujeto se nos mostrará aquí, en su dimensión problemática, doblemente determinado por una significación metafísica y por una significación ética. Por la primera de ellas, el significado de "sujeto" coincide con el de *subjectum* y su referencia funcional dentro del orden responde al lugar de *fundamento*. Metafísicamente determinado, el sujeto se constituye como fundamento (*subjectum*) de un orden posible. Por la segunda de esas significaciones, el sujeto se determina como aquel ente que *llega a ser* lo que es en cuanto queda referido a una relación ética de reconocimiento. Éticamente determinado, el sujeto se constituye como *siendo* en el juego de los reconocimientos.

Dentro de este encuadramiento metafísico del problema de la subjetividad que aquí proponemos, caen las diversas elaboraciones que el pensamiento filosófico latinoamericano ha ido acumulando en torno del distanciamiento crítico de la modernidad europea. El punto de partida de estas posiciones críticas podemos encontrarlo en *Sein und Zeit*<sup>5</sup>. Allí muestra Heidegger de qué manera la fundamental estructura existencial del *In-der-welt-sein*, en la que se abre la existencia misma del *Dasein*, queda fenoménicamente oscurecida y existencialmente obstaculizada por el posicionamiento ontológico del *subjectum*. De esta manera, el a priori metafísico de la subjetividad, que determina el sentido profundo de la modernidad cartesiana, responde siempre ya –desde su peculiar horizonte epocal– a la pregunta por el *quién* es el *Dasein* con la respuesta más a la vista, más obvia: el *sujeto*.



Sobre la base de esta caracterización heideggeriana, queremos nosotros ahora avanzar en otra dirección. Si el sujeto se ofrece como posición metafísica del *fundamento* para un determinado orden, y si la pregunta metafísica es la pregunta por el *sentido* de ese orden, entonces resulta que la *metafísica de la subjetividad* es la característica epocal de un orden en el que coinciden *sentido* y *fundamento*. La época moderna es aquella en que la clave del orden, su sentido, se ofrece en la solidez del fundamento. La crisis de este orden implica, por lo tanto, el hundimiento del fundamento y, concomitantemente, la pérdida del sentido. La desarticulación del *subjectum* y el sinsentido marchan juntos para un pensamiento metafísico que había ordenado su discurso sobre el anclaje del fundamento.

Reconducida la problemática del sujeto al horizonte metafísico de la modernidad en el que adquiere todo el peso significativo de su disposición funcional, queda ahora por preguntar por aquella dimensión del orden a la que el *subjectum* anticipa su respuesta. Si se quiere que la pregunta por el *quién* de un orden determinado –en ese caso el *Nuevo orden mundial*– abra un campo problemático, debemos evitar confundir, en el planteo mismo del interrogante, el *plano ético* dentro del cual la referencia al sujeto adquiere el sentido práctico de momento de consumación (*télos*) de sí mismo, con el *plano metafísico* conforme al cual el sujeto queda determinado por su función ontológica de fundamento. En este horizonte epocal –el de la *metafísica de la subjetividad*– el sentido del orden práctico no se ofrece ya en la inmanencia del acto (*enérgeia*), si no en la exterioridad de un objeto. Nos hemos desplazado hacia el orden de la producción. Allí, el “sujeto” no es –en sentido estricto– *nadie*, y, sin embargo, localiza dentro del orden la posición en la que todo *quien* busca infructuosamente su sentido y pretende reconocerse. Tenemos en el cuádruple ordenamiento platónico del *kósmos* el ejemplo de una metafísica en la que el sentido no se dispone sobre un fundamento, de una metafísica no subjetiva, en la cual todo *quien* queda localizado sobre el juego de las cuatro diferencias originarias. En ellas se plantea el problema ético del *llegar a ser*. Ni el orden se apoya sobre fundamento alguno, ni –consiguientemente– el hombre es el sujeto de ese orden. El orden interpela

a cada quien a posicionarse de determinada manera, a encontrar su lugar. Respondiendo a esa interpelación, cada quien se reconoce como el interpelado y, en ese reconocimiento, se constituye como sujeto ético, se inscribe dentro del orden determinado de una praxis. Con la afirmación *el orden interpela a cada quien en cuanto sujeto*, afirmación que repite a su manera la de Althusser –“la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos”<sup>6</sup>– hacemos referencia a una dimensión de la subjetividad que no cae estrictamente dentro del horizonte comprensivo de la determinación metafísica del *subjectum*. Nos referimos, pues, a una dimensión no subjetiva de la “subjetividad”, tal como la que se plantea en la ética aristotélica.

Aristóteles resuelve el problema *físico* del movimiento con la noción *metafísica* de *hypokeímenon*, término que ha sido traducido por *subjectum*. Con el *hypokeímenon* Aristóteles responde a las aporías del movimiento planteadas por la ontología eleática. Sólo desde lo que perdura es avistable y comprensible lo que no perdura: “... es necesario –dice Aristóteles– que lo que cambia sea algo subyacente (*hypeinaí ti*) de la contrariedad, pues los contrarios no cambian”, y agrega a continuación “además, hay algo que perdura (*hypoménei*), pues la característica del contrario es no perdurar”<sup>7</sup>. El *hypokeímenon*, en cuanto *soporte* del movimiento, *permanencia* de lo efímero, coagula el movimiento de la *fysis* en un vértice, inmóvil a su manera, especie de réplica sublunar del acto puro, motor inmóvil, causa última del movimiento en el que se ordena el *kósmos*. En cuanto *soporte* del movimiento, el *hypokeímenon-subjectum* afecta a las posibilidades del orden, las condiciona, tiende a reducir su variación eliminando el azar y la contingencia<sup>8</sup>. Un *kósmos* cuyo movimiento se ordena sobre *un fundamento* deviene progresivamente *uni-verso*, giro (*verso*) de/sobre *lo uno*. Con ello el movimiento de la *fysis* queda progresivamente atrapado por el discurso de la Física y la correlativa Metafísica que lo legitima. Tal vez sea este aspecto de la metafísica aristotélica el que mejor dé cuenta de los motivos fundamentales por los que la modernidad abre una nueva época retomando y reelaborando –y, frecuentemente, tergiversando– los principales tópicos de un sistema de pensamiento que buscó, a su manera, encauzar la amplitud significativa del discurso mediante la contención epistémica de la predicación.

En el plano de "las cosas que pueden ser de otra manera"<sup>9</sup> ubica Aristóteles los saberes de la *phrónesis* y de la *téchne* que regulan, respectivamente, los órdenes de la *praxis* y de la *poíesis*, subordinando este último al primero en la medida en que sólo en la *praxis* el *télos* es inmanente al orden mismo<sup>10</sup>. Las cosas humanas se mueven conforme a un orden cuya culminación (*télos*) expresa la palabra *eudaimonía* y cuyo concepto queda caracterizado como *theoretiké tis estin enérgeia*<sup>11</sup>. El orden de la vida práctica culmina en la vida teórica. En ella se constituye la subjetividad ética y madura la problemática del *llegar a ser*. Nos encontramos aquí con el mismo concepto de *enérgeia* que aparecía en la metafísica, con la diferencia de que en el orden práctico no aparece el *hypokeímenon* propio del orden físico.

## Descartes

El ciclo de la modernidad, inaugurado por Descartes, se instala sobre un horizonte de sentido doblemente subjetivo: el de un mundo cuyo orden queda asegurado por un *subjectum* y el de un sujeto que, en la tautología de la duda, se reconoce como *siendo*. *Fundamento metafísico* y *sujeto ético* se complementan en la común tarea de abrir un nuevo horizonte epocal. El orden medieval cae, como todo orden, cuando se oscurece el sentido del sistema de opiniones y de valores que lo constituyen. La pérdida de sentido pone en movimiento el mecanismo de la duda por el cual el pensamiento va progresivamente atravesando estratos de sí mismo, cayendo hacia sí mismo, en la búsqueda de un fundamento ante el cual detenerse. Este fundamento es puesto en descubierto cuando el pensamiento, despojado de toda alteridad, en la suprema tautología del *cogito*, se reconoce a sí mismo como *siendo* en la presencia inmediata ante sí mismo. En el *cogito* coinciden el *fundamento del orden* y el *sujeto fundamentador*. No hay, para este nuevo horizonte de sentido, otro fundamento del orden que el que brinda el sujeto tautológico ni otra posición de sujeto dentro del orden que el de fundamento.

Sin embargo, en la articulación del *cogito*, la hipótesis del *genio maligno* había revelado que, más allá de los motivos razonables de duda, había una

posibilidad de dudar cuya única fuente de legitimidad era la voluntad. Así, en el momento hiperbólico de la duda, la voluntad se muestra como el pensamiento que, más allá de la razón, llega al fondo de sí mismo. Esa voluntad incondicionada –aunque puramente negativa– es reveladora de un orden práctico y reclama la constitución de una subjetividad ética que, sosteniéndose sobre el fondo abismal de sí misma en el juego de los reconocimientos, llegue a la culminación de sus posibilidades. Esta subjetividad ética abandona, en cambio, esta dimensión de la praxis y se posiciona como fundamento de un orden racional del mundo sobre el cual se proyecta en la objetividad de sus productos.

Este horizonte doblemente subjetivo de la modernidad cartesiana permite caracterizarla como *Época del sujeto*. El orden conforme al cual se disponen los lugares espacio-temporales y axiológicos que posibilitan y condicionan toda praxis y desde el cual cada quien es interpelado a posicionarse como sujeto, resulta él mismo de una interpelación que el orden realiza sobre sí mismo. Este llamado del orden a sí mismo tiene en Descartes la forma paradigmática del *Discurso del método* y repite, en el plano metafísico, la tautología del reconocimiento que el *cogito* actualiza en el plano ético. Sobre este juego de espejos, en el que se multiplican infinitamente las imágenes del sujeto, se apoya y discurre la posibilidad puramente formal de un pensamiento para el cual toda alteridad es, a priori, un contenido que puede ser absorbido. Vemos alumbrar allí el horizonte de sentido de la actitud técnica que, en los siglos posteriores, desplegará ampliamente su dominio planetario. Este predominio del orden formal del método indica que la voluntad que lo sustenta no es ya una *voluntad práctica* que se actualiza en la inmanencia del orden sino una *voluntad productiva* (*poiética*) cuya consumación cae siempre fuera de ella misma, sobre los objetos. Su orden es el orden de la mediación técnica. El sujeto se reconoce como idéntico a sí mismo en el espejo del orden productivo. Conforme con este último se disponen lugares uniformes y centrados de posicionamiento subjetivo, una única manera de ser hombres.

Donde mejor se expresa este cierre del orden *práctico* y su transubstanciación<sup>12</sup> en orden *productivo* es en la dialéctica hegeliana del amo

y el esclavo. Allí se ve de qué manera fracasa la constitución de la subjetividad ética en el juego de los reconocimientos cuando el orden sobre el que se dispone su posicionamiento carece de las dimensiones múltiples de la sustancia ética. Cuando ese orden ha caído, el sentido se tensiona en voluntades antagónicas, fundadas en la vanidad del deseo, negatividad pura, dispuestas a luchar a muerte por el reconocimiento más allá de todo marco de contención. De tal conflicto sólo puede resultar un desequilibrio que fractura la instancia del reconocimiento en dos posiciones de subjetividad: una de ellas, la del amo, resultará imposible; la otra, la del esclavo, será la única posición realizable del sujeto. Pero, la voluntad del esclavo no es ya una voluntad *práctica* sino *productiva*<sup>13</sup>. Creemos que esta dialéctica hegeliana pone en evidencia el conflicto, que el *cogito* cartesiano esboza, entre el carácter excedentario de la voluntad pura, desatada de toda referencia a un orden, y la voluntad que construye un mundo ordenado por la razón técnica y fundado sobre el sujeto. De la misma manera que en Hegel la posición del amo es inviable, en Descartes resulta imposible la afirmación de la voluntad puesta en descubierto por la hipótesis del *genio maligno*. Esta voluntad carece de un orden práctico donde reconocerse y, por otra parte, no se abisma lo suficiente sobre sí misma como para instaurarlo.

La clausura moderna –cartesiana– del orden práctico, que culmina con la *espiritualidad absoluta* de Hegel, motiva los planteos filosóficos de los tres “pensadores de la sospecha” –Marx, Nietzsche y Freud–<sup>14</sup>. Cada uno de ellos, por distintos caminos, intenta abrir, dentro del orden cerrado de la producción, un lugar de posicionamiento para la subjetividad ética. La liberación de la praxis, la voluntad de poder, el universo pulsional, son los tópicos con los que estos pensadores intentan fisurar y subvertir ese orden. No obstante, los frutos de tales intentos están todavía por madurar, y la racionalidad técnica como sistema planetario y su consolidación en el *Nuevo orden mundial* nos hace preguntar si aquello contra lo cual estos pensadores dirigían su sospecha no tiene una cara oculta cuyo sentido es aún más indescifrable, hasta el punto en que podemos interrogarnos sobre si esas pretendidas fisuras y subversiones del orden productivo afectan a éste seriamente y lo cuestionan o, por el contrario,

reacomodan las líneas de fuerza que lo constituyen sin lograr abrir el genuino espacio de una praxis ética. En este sentido, la opción marxista por una praxis política que arraigue en la lucha económica para dar la batalla por la justicia en el mismo plano productivo en el que la *Economía política* lo plantea, repite, en otro plano y en otro momento histórico, la situación de *provisoriedad* que tiene en Descartes la formulación ética: ésta devendría en su forma positiva, una vez superada la etapa confrontativa con el modelo antropológico del *homo oeconomicus*<sup>15</sup>.

## El orden del sentido

La pregunta por la posibilidad y modalidades de un orden que, fuera todo anclaje en un fundamento, permita el posicionamiento de una subjetividad ética en el contexto epocal del dispositivo tecno-científico, nos devuelve, finalmente, al terreno metafísico de la pregunta por el sentido.

La transformación del problema político en problema técnico determina que la textura topológica del orden del mundo se desplace de su eje centrado en el *poder* hacia el *dominio* y el *control*. Este es, por otra parte, el significado más inmediato que tiene hoy, para nosotros que habitamos ese orden, la palabra "poder".

Es Heidegger quien ha visto con mirada más profunda el problema epocal de la técnica, y quien ha señalado la decisiva distinción entre *técnica* y *esencia de la técnica* e insistido en una comprensión de la *esencia*, más allá de toda referencia a un *género*, como *destino*<sup>16</sup>.

Conforme con esta caracterización, el imperio epocal de la técnica determina que toda relación del hombre a las cosas y a sí mismo esté siempre ya configurada como una relación de *dominio* y *control* que absorbe sobre sí toda otra significación posible del *poder*. De esta manera, así como no se superan los inconvenientes y dificultades planteados por el dispositivo técnico mediante la

técnica sino por el reposicionamiento del hombre en el ámbito de su destinación, tampoco se resuelve el problema político planteado por el *Nuevo orden mundial* ni se está a la altura de sus desafíos si no se abre sobre el horizonte de su ordenamiento epocal una perspectiva sobre el sentido que, más allá del *dominio* y del *control*, permita ver el rostro ambiguo y enigmático del *poder*.

Más allá del fundamento metafísico en el que la modernidad encuentra el sentido de su orden, pero no más allá de todo fundamento, el *Nuevo orden* nos interpela a posicionarnos como sujetos antropológicos de un orden, fundado en la racionalidad técnica del mercado mundial, cuyo sentido se nos escapa. El orden de la producción es, esencialmente, inacabado (*atelés*), y su progresión resulta tan indefinida (*aóristos*) como la tautología cartesiana que lo sustenta. Sobre el suelo exánime de ese orden puede, sin embargo, ser abierta una brecha que permita localizar, en el horizonte de otro orden –el práctico– una posición de subjetividad ética. Para ello será necesario el recurso a una *metafísica del sentido* capaz de apelar a un orden más allá de todo fundamento y a una *ética* que juegue los reconocimientos más allá de la subjetividad tautológica del *cogito*. Tal vez, de esta manera, pueda, sobre el horizonte del *Nuevo orden mundial*, instalarse una perspectiva política capaz de asumir la enorme tarea de un destino planetario fundado, no en la racionalidad de los medios, sino en la dignidad de los fines. El sujeto de ese orden práctico, abierto sobre el horizonte epocal del *Nuevo orden mundial*, no será ya el individuo autosuficiente, seguro de sí mismo y satisfecho con la conquista de sus libertades democráticas y el recambio de los objetos que le ofrece el mercado, ni su contracara colectiva y menesterosa, la masa de los desposeídos que lucha por un orden social más justo y por el reconocimiento de derechos más concretos y singulares que los que había consagrado la insitucionalización burguesa de la libertad. Esta consideración no implica la afirmación de que, en el *Nuevo orden* y conforme a su fundamento productivo, se haya logrado tal nivel de justicia social que haga innecesario todo reclamo y toda forma de lucha por el reconocimiento de nuevos derechos civiles y políticos. Lo que se afirma es que ese dinamismo –en el sentido de la *dynamis* aristotélica– se juega, dentro del esquema político (devenido *técnico*) planteado por el *Nuevo*

*orden mundial*, como actualización según la pauta del orden productivo y no reclama otra forma de subjetividad que la de la tautología vacía de sentido. Creemos que la *metafísica* y la *ética* tienen, no en cuanto disciplinas filosóficas ni en cuanto meros discursos teóricos, sino en cuanto perspectivas de un discurso político arraigado en la existencia, una tarea cultural que cumplir.



## Notas

<sup>1</sup> Platón, *Gorgias*, 507 e6 - 508 a 4.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt A. M., Klostermann, 1980, p. 33.

<sup>3</sup> Esta interpretación del argumento del *genio maligno* coincide parcialmente con la de L. Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, F. C. E., 1965; y también con la de M. Gueroult: "Si podemos elevarnos más allá de la esfera de nuestro entendimiento finito, para abandonar en bloque el valor de las nociones que él presenta como necesarias y ciertas, es porque disponemos de un poder superior, infinito, en referencia a él, capaz de desplegar un esfuerzo contra natura [...] Ese poder superior es el de mi voluntad", cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, t. I, p. 38. Para un mayor desarrollo y explicación de estos temas cf. C.A. Casali, *El concepto de "representación" en Descartes*, tesis de licenciatura (inédita).

<sup>4</sup> Desarrollamos más ampliamente estos temas en "La metafísica como disposición dogmática", ponencia presentada en las *Primeras Jornadas de Filosofía*, organizadas por la Fundación Origen, 1991.

<sup>5</sup> Para una presentación detallada de este tema cf. C.A. Casali, *La problemática del sujeto y sus categorías en la obra de Heidegger y Sartre y sus proyecciones sobre el pensamiento latinoamericano*, investigación desarrollada como becario del CONICET (inédita).

<sup>6</sup> L. Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, Bs. As., P. y P., 1974.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1069 b 5.

<sup>8</sup> La materia (*hyle*) en cuanto subyace a los contrarios, no sólo brinda un principio explicativo de la posibilidad del cambio sino que acota el ámbito de su posible actualización. Cf. J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Bs. As., EUDEBA, 1972, parte III, cap. VII.

<sup>9</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. lib. VI, especialmente ø 3-5.

<sup>10</sup> La *eupraxía* es *télos*, afirma Aristóteles. Cf. *Et. Nic.*, 1139 b 4.

<sup>11</sup> *Et. Nic.*, 1178 b 8.

<sup>12</sup> En el uso que hacemos de este término revela, parcialmente, el sentido de la crítica de Marx al concepto hegeliano del Estado. Cf. C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1983, pp. 96 y ss., comentario de Marx al ø 303. Curiosamente, vemos aparecer en Descartes una interpretación racionalista del misterio de la

transustanciación que hace eco con la tematización de Marx. Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 198 y ss., *respuestas a las cuartas objeciones*.

<sup>13</sup> Cf. un desarrollo más amplio de esta temática en C.A. Casali, "La posibilidad del pueblo en la era técnica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 14.

<sup>14</sup> Cf. P. Ricoeur, *Hermenéutica y Psicoanálisis*, Bs. As., Megápolis, 1975.

<sup>15</sup> Cf. la "Introducción" de F.R. Llórente a los *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1985. Allí R. Llorente interviene en la ya vieja discusión entre el Marx *filósofo* y el Marx *científico* reivindicando al primero de ellos con argumentos que coinciden –en parte– con los nuestros. Citamos un pasaje entre otros: "Ciertamente es que la filosofía hegeliana impone la obligación de racionalizar el mundo y la ordenación del mundo económico es parte fundamental de dicha racionalización, pero si el marxismo no fuera más que eso estaría obligado a claudicar ante el sistema económico óptimo", p. 25. Algo de esta "claudicación" puede verse hoy en el esquema político planteados por el *Nuevo orden mundial*.

<sup>16</sup> Cf. M. Heidegger, "Die Frage nach der technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.