

Reflexión y crítica

Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?¹

Ignacio Quintanilla Navarro

La causa de la metafísica como filosofía primera, que parece sentenciada desde Kant, revela hoy nuevas facetas desde el punto de vista de una *filosofía de la técnica*. Un discurso universal y analógico sobre el ser en todas sus acepciones aparece como horizonte de racionalidad técnica compartido, de hecho, por argumentaciones tan dispares y representativas como las de Ortega, Dessauer, Heidegger y García Bacca. A propósito de sus planteamientos, se alumbra en este trabajo la transformación, que la técnica impone, de la clásica cuestión kantiana: *¿es posible la metafísica como ciencia?*, en esta otra cuestión *¿es posible una ciencia de lo artificial?*

I. Un proyecto en agraz.

La *filosofía de la técnica* no acaba de arrancar. Desde que en 1877 Ernst Kapp habilitara por primera vez la expresión, y hasta el día de la fecha, esta eventual rama del saber se nos presenta cada cierto tiempo como un proyecto inminente sin llegar a concretarse jamás. Apenas la entrevemos en la obra de algún pensador como área de reflexión fundamental y consistente,

¹ Hacer filosofía “contra” Kant tal vez sea posible. Dudo mucho, sin embargo, que fuera hoy provechoso y en cualquier caso - permítaseme la declaración - ni mi formación ni mi talante me lo permitirían hacer con profunda convicción. En algún otro lugar he tenido ocasión de aventurar una revalorización del apriorismo kantiano precisamente de la mano de la técnica: como condición de posibilidad de racionalidad en un entorno artificial tan complejo que una precisa evaluación tecnológica en él va siendo imposible. La idea de que nuestra noción de naturaleza se forja en el crisol de la de técnica me parece, también, una idea para el siglo XXI. Quede constancia, pues, de que no se ensaya ni una refutación fácilona de Kant con dos siglos de ventaja ni el estudio sistemático del papel de la técnica en su obra. Lo que se propone es la revisión, a día de hoy, último lustro del milenio, de algunos aspectos que la herencia de Kant ha impreso, de hecho, hondamente en el grueso del pensamiento contemporáneo, y, en particular, del estatuto de su idealismo trascendental a la luz de una “filosofía de la técnica”.

en pie de igualdad con la ética o la epistemología, cuando ya sus perfiles se desdibujan en los de éstas o en otras disciplinas anejas. Las razones son muy diversas. Hay, por una parte, grandes inercias culturales que surcan el curso de nuestro pensamiento y cuya trayectoria viene a rectificar una *filosofía de la técnica*. Inercias que perfilan categorías de tan costoso reajuste como las de "teoría", "praxis", "ciencia" o "arte". No nos extraña, por ejemplo, aunque debiera, que al mentar "producción" el intelectual medio siga hoy pensando en economía y sólo accidentalmente en técnica, y que al toparse en griego: "póiesis", piense en bellas artes y de ningún modo en tecnología.²

Junto a estos motivos culturales de gran calado hay también contingencias históricas más o menos fortuitas. Sucede que la técnica como tal, específicamente considerada, irrumpe en el campo visual del pensador europeo precisamente entre 1880 y 1950; no antes - que pudiera haberlo hecho, nótese bien, con la primera Revolución Industrial y el optimismo tecnológico ilustrado-, ni después, con nuestro hogar postindustrial y sus "tecnologías de la información". El paseo del hombre por la luna o el trasplante de corazón llegaron, pues, al menos con diez años de retraso y en nuestro imaginario colectivo quedaba ya fijada la impronta de una tecnología moderna asociada - y con toda razón - a los más ominosos pasajes de nuestra historia bélica, así como a los episodios más emblemáticos de alienación laboral y desarraigo urbano en nuestro horizonte histórico.³

Debe mencionarse, en fin, la tortuosa y aún poco esclarecida relación entre una *filosofía de la técnica* en proyecto y una *filosofía de la ciencia* muy bien consolidada académica y categorialmente desde los años sesenta. Ya a principios de siglo, un buen sector del pensamiento europeo suscita la cuestión de hasta dónde llega verdaderamente *la teoría* y hasta dónde *la técnica* en ese complejo producto cultural que llamamos ciencia moderna. El saber de *lo que es* y el saber de *lo que puede hacerse* entrañan en ella una alianza muchísimo más compleja de la que puede reflejar el tópico: "saber puro-saber aplicado". Antes incluso de que Edmund Husserl llamara la atención en su *Crisis de las ciencias europeas* sobre el carácter netamente operativo de acciones como *medir*, *contar* o *definir variables* - que comparcen, así, como acciones eminentemente técnicas sobre las que se articula,

² No es ajeno a esta situación el que la primera gran tradición de pensamiento que tomó en serio la producción humana, el marxismo, resolviera por principio y por sistema la noción de técnica en la de medios de producción producidos, es decir, en la de trabajo. Limitando la observación filosófica de lo técnico al ámbito de lo "social-instrumental", la impronta marxista del pensamiento contemporáneo ha cerrado frecuentemente el paso a una genuina "filosofía de la técnica" y ha convertido la propia expresión "filosofía de la técnica" en algo "sospechoso", cuando no directamente "reaccionario". La consigna heideggeriana de que la esencia de la técnica no es nada técnico aparece en este contexto como una proclama de rebelión contra esa anteojera del "instrumentalismo".

³ No es anécdota que sigamos entendiendo mejor hoy la película *Tiempos modernos* que *Blade Runner*.

sin embargo, todo el entramado teórico de nuestra cientificidad -, autores como Scheler o el propio Bergson habían levantado ya la liebre. Desde entonces son muchos quienes piensan, con Ortega o con Heidegger, que el despegue efectivo de un filosofar sobre técnica conllevaría una importante crisis en la demarcación de lo que actualmente se llama filosofía de la ciencia, así como de la propia noción de "ciencia" tal y como ha venido circulando por ahí en los últimos trescientos años.⁴

En realidad, es el plano entero de nuestro saber académico el que parece quedar en suspenso si se quiere dar cabida, no ya a una filosofía de la técnica, sino incluso a ámbitos teóricos mucho más concretos suscitados por la tecnología de nuestro siglo y cuya pujanza epistemológica parece innegable. Pensemos un momento en la *cibernética* de Wiener o en la *teoría de sistemas* y vayamos ahora, con ellas, a los ejes básicos de nuestro organigrama científico: ¿son ciencias *formales* o *experimentales*? ¿Son ciencias *puras* o *aplicadas*? ¿Son ciencias *naturales* o *humanas*? No requiere mucha clarividencia el vaticinio de que nuestras coordenadas fundamentales para deslindar y catalogar saberes, que son las del siglo XIX y su paradigma fisicista, tienen poco porvenir pensando la tecnología del XXI.

Ahora bien, a la hora de afrontar el problemático estatuto de una *filosofía de la técnica* en el pensamiento contemporáneo, y junto a todos estos motivos, la mirada del filósofo debe reparar hoy en otra razón de mayor alcance. La filosofía de la técnica no arraiga como proyecto en una porción mayoritaria del actual gremio filosófico porque su propia constitución, su mera presencia junto a una filosofía del lenguaje o de la ciencia, implica remover completamente las coordenadas básicas sobre las que el grueso del pensamiento contemporáneo ha inscrito la relación del sujeto con la reali-

⁴ La demarcación "ciencia-tecnología" es, sin duda, una gran cuestión de nuestro tiempo. A golpe del vocablo "tecnociencia" quiere escamotearse un problema en el que se podría jugar la noción de teoría con la que ingresemos en el siglo que viene. Si partimos del estadio primigenio del asunto y definimos el quehacer teórico desde la pura contemplación del ser en tanto que "necesario" - y no tanto en un sentido lógico sino tecnológico, que es el que Aristóteles demanda explícitamente al comienzo de la *Metafísica*: el ser en tanto que está más allá de toda manipulación posible, en tanto que no puede ser hecho o cambiado por el hombre -, parece evidente que la ciencia moderna, definida cabalmente por admitir como propios sólo aquellos enunciados que se refieren a lo eventualmente re-producible o provocable, no serían, en principio, los de un saber teórico, sino los de una "episteme poietiké". Apropiándonos los términos de García Bacca, parece que en la medida en la que se quisiera pasar del *tecnema* al *teorema*, y en ello se sigue cifrando la quintaesencia del "científico" frente al "técnico", habría que abandonar el propio criterio de demarcación propuesto por la ciencia moderna. O redefinimos, pues, *teoría*, como intenta, por ejemplo, E. Mayz con la superación de lo que llama el *logos óptico-luminico* - Cf. sus *Fundamentos de la meta-técnica*, Monte Avila, Caracas, 1990 -, o revisamos a fondo la noción de *ciencia*. En cualquier caso, se descubre así que el problema radical no es tanto la demarcación "ciencia-tecnología" sino la demarcación "póiesis-teoría".

dad, o, dicho de una vez por todas, porque significa desempolvar la metafísica.⁵

II. ¿Es posible una ciencia de lo artificial?

Claro está que “desempolvar” es una figura muy vaga y que, a estas alturas, “metafísica” puede querer decir muchísimas cosas. El asunto ya alcanza proporciones de antología y, sea dicho sin rebozo, su gran formulación clásica, en la primera de las disputaciones de Suárez y desde entonces acá, y con el leve aletargamiento del siglo XIX, ha venido enriqueciéndose al abrigo de las más diversas inflexiones. Desde la mera acepción de discurso sobre Dios, la libertad y el alma, que Kant fija en nuestra tradición, la vamos a ver propuesta como *crítica del conocimiento* y sus condiciones de posibilidad, como *doctrina de las categorías*, como *ciencia de lo absoluto*, como *pregunta por el ser y/o los seres y/o su fundamento*, como *superación de toda mediación* histórica y social del discurso, como *filosofía primera* en diversas acepciones, y un largo etcétera.

No es mi intención reabrir siquiera este expediente ni creo que el desarrollo de mi argumento lo vaya a exigir. A nuestros efectos *bastará* con tener en la cabeza eso que el idealismo trascendental kantiano desautorizó de hecho en la historia. Por encima de las diversas definiciones técnicas de metafísica contenidas en la obra de Kant, es un hecho que la misma marca un antes y un después respecto a todo un ámbito de discurso filosófico que va mucho más allá de la denuncia de una huerca cavilación “a priori” sobre supuestas realidades que trascienden nuestra experiencia. Un ámbito que podría tantearse a presentar como el de un discurso universal y analógico sobre el ser en todas sus acepciones. En la práctica, y como dejaron perfectamente establecido las grandes generaciones postkantianas - Fichte, Hegel, Schopenhauer -, lo que había sentenciado Kant era la imposibilidad de articular argumentaciones filosóficas rigurosas que integrasen de manera real y significativa enunciados relativos al ámbito de *lo dado* en la experiencia sensible como *hecho físico* inscrito en *la naturaleza*, y enunciados referidos al ámbito de la *intencionalidad* propia de los *actos de conciencia*. Se trata de esa escisión que tanto molestaba a Hegel del “escéptico” Kant y cuyas

⁵ Cuando la comisión de sabios creada por el gobierno norteamericano a fin de articular un marco jurídico para la clonación solicita de la filosofía un discurso puesto al día sobre el *principio de individuación* en los seres orgánicos; cuando se trabaja ya sobre la crisis del modelo *original-copia* en diversos ámbitos del pensamiento, cuando se reivindica, desde la teoría de sistemas, la recuperación de la noción aristotélica de *forma*, o cuando especialistas en el análisis y reglamentación de realidades virtuales nos remiten a una clarificación previa de lo que sea la *realidad real*, se demanda de la filosofía, por parte de la sociedad entera, una serie de productos que desbordan sin duda lo que la fenomenología, la filosofía analítica o cualquier modalidad de sociología del conocimiento pueden, en rigor, ofertar.

modulaciones desde entonces - naturaleza-libertad; reino de los hechos-reino de los fines, etc. - han sido muy variadas.

Asentando la imposibilidad de acceso a cualquier registro de la realidad que combine intencionalidad - en cualquiera de sus acepciones prácticas o gnoseológicas - y suceso físico, el idealismo trascendental suspende la posibilidad de atribuir, como inherente a las cosas en sí mismas, cualquier cualidad percibida en ellas y desautoriza, por tanto, la atribución a los procesos y objetos que conforman el universo físico - en su conjunto o particularmente considerados- de ninguna clase de acción real orientada a metas, ya sea espontánea o recibida. La cuestión pasaba, y pasa, pues, como vemos, por dos viejos tópicos cruciales: el del acceso gnoseológico del sujeto a cualidades intrínsecas de una "cosa en sí" y el de la objetividad posible para cualquier explicación teleológica de procesos y objetos materiales. Con su especial talento de síntesis ya vio Leibniz que la dirección de la modernidad se jugaba en el desarrollo de estos dos motivos profundamente ligados y convergentes, en el contexto filosófico del XVII, en el asunto de esas "formas" aristotélicas que él se resuelve a conservar. El problema, sin embargo, alcanza en la obra de Kant su gran formulación paradigmática para la posteridad bajo la célebre fórmula: *¿es posible la metafísica como ciencia?*

Pues bien, la tesis de este trabajo es la de que una consideración filosófica de la actividad y condición técnica humana, como la que hoy exige nuestra racionalidad y nuestra vivencia, pone de relieve la parcialidad de este enfoque. Enfoque acogido, en suma, a la adopción de un modelo de "saber científico" que, caduco o no - eso es lo de menos -, reserva para "las ciencias de *lo natural*" el paradigma exclusivo del comercio racional del hombre con la materia. Por el contrario, el asunto de la metafísica, su problema y su drama tal y como lo concibió el propio Kant, debe plantearse hoy, y se plantea de hecho, en estos otros términos: *¿es posible una ciencia de lo artificial?* ¿Cabe un saber riguroso del ser en lo artificial?

Bajo esta nueva inflexión, la causa de la metafísica y su papel en nuestra racionalidad puede revelarnos aún nuevas facetas. Sirva ya como anticipo constatar que eso que Kant negaba es, precisamente, el punto de partida conceptual de una filosofía de la técnica. La acción técnica humana sólo cobra realidad concebida como acción intencional en la materia. Un artefacto es, pues, por definición, una realidad subsistente - real en el mundo una vez acabada la acción humana que lo crea -, que es simultáneamente física e intencional. Como vamos a ver, no puede cuestionarse ninguno de estos tres aspectos sin cuestionar la realidad misma de "lo artificial". Meditar lo que separa y lo que une al hombre y a sus máquinas es, pues, moverse ya en el ámbito de esa "*ratio común objetiva del ser*" con la que el propio Suarez precintaba lúcidamente cualquier acepción propia del discurso metafísico.

III. Repensar a Kant.

Hace ya casi 10 años - en marzo del 89 - la revista *Anthropos*, como hoy *Diálogo Filosófico*, editaba un monográfico dedicado a la filosofía de la técnica. Su breve editorial llevaba por título: *Tecnología actual, un nuevo y radical proyecto metafísico*. Aunque ninguno de sus artículos volvía a retomar la cuestión - que era más bien un aldabonazo de saludo y un recordatorio de la obra de García Bacca - el título no dejaba de ser chocante ya entonces en el panorama filosófico español. Casi tanto como lo es hoy cuando, perdidos los lazos de la filosofía analítica con cualquier versión "fuerte" de la filosofía de la ciencia, y de vuelta incluso de la década postmoderna, hablar de "crisis" en la metafísica parece un alarde de optimismo. Contemplado el pensamiento de nuestro siglo en su vertiente más "oficial", el "asunto metafísico" parece definitivamente cerrado incluso por las escuelas de pensamiento que siguen aspirando a una *filosofía perennis* con contenidos, como es el caso de la fenomenología. La situación parece clara, la sociedad tecnológica postindustrial ha resultado ser, hasta ahora, el nicho tecnológico de la postmodernidad, y el tópico central de la filosofía postmoderna ha consistido en poner en claro los vicios ocultos de nuestra tradición metafísica y diseccionar su agonía.

Ahora bien, si atendemos a la filosofía de la técnica *efectivamente producida* en el siglo XX, así como al tono general de otros muchos discursos teóricos suscitados por la técnica, este diagnóstico se revela infundado y superficial. Una filosofía de la técnica, en particular, y en general cualquier pensamiento que otorgue una atención específica a la técnica, propende a reforzar - como sucede en los cuatro pensadores que vamos a considerar - la trascendencia de "lo humano" respecto a "lo natural"; a vindicar la capacidad real de los procesos materiales para asumir metas que subsisten en ellos y a movilizar, en fin, argumentos típicamente "realistas" en teoría del conocimiento.⁶ Sólo en el contexto de estas coordenadas tiene sentido vindicar una filosofía de la técnica, y su eventual asentamiento permitiría aventurar, para el siglo XXI, un estilo de pesar en franca confrontación con algunos motivos filosóficos fundamentales heredados del XIX.

Se perfila, así, una revisión de lo que podría denominarse, con perspectiva tecnológica: *la filosofía de la etapa industrial de Occidente*, es decir, esa que ha llegado desde Kant a hoy, desafiando el hecho de que, tecnológicamente hablando, habitemos ya en otra etapa distinta. Contemplado este episodio industrial del pensamiento desde su "ceguera tecnológica", parece obligada la conclusión de que, de una u otra manera, el grueso del pensamiento occidental contemporáneo ha tributado al idealismo trascendental

⁶ Un vínculo fundamental entre posiciones gnoseológicas tradicionalmente denominadas realistas y la referencia a objetos "pre-fabricados" fue puesto de ya relieve en 1981 por Hilary Putnam en su conferencia: "Por qué no hay un mundo prefabricado" - Trad. en *Racionalidad y metafísica*, Teorema, Madrid, 1985.

kantiano, además de un respeto merecido, una pleitesía inmerecida. Y lo ha hecho porque, como le sucedió al propio Kant, no consideró la relación del hombre con el ser dando cabida también a la realidad de la acción técnica humana.⁷

En efecto, si no hay más remedio que pensar la bomba atómica como una efectiva realidad física, efectivamente creada por el hombre y que está efectivamente hecha para matar - y, al margen de los argumentos que se recogen seguidamente parecería hoy una imperdonable frivolidad jugar a subjetividades de cualquier clase con bombas atómicas -, no tenemos entonces más remedio, tampoco, que pensar la técnica como algo real o, en términos de Ortega, como un "suceso cósmico". Ahora bien, en tal caso llega a ser muy problemática la presentación de los procesos y productos de la técnica como fenómenos que no tocan una supuesta realidad material "en sí misma" ni pueden vincularla eficazmente a nuestra libertad, tal y como prescribiría, en pureza, un idealismo trascendental. Sucede así que Kant, en la práctica, se vio forzado, efectivamente, a negar la posibilidad de una filosofía de la técnica:

"Así, la prescripción práctica se diferencia de la teórica según la fórmula, pero no según el contenido, y no se necesita ningún tipo especial de filosofía para comprender esta conexión entre los principios y sus consecuencias. En una palabra: todas las proposiciones prácticas que deducen a partir de la voluntad como causa lo que la naturaleza puede contener pertenecen a la filosofía teórica, en cuanto a conocimiento de la naturaleza; sólo aquellas que dan ley a la libertad se distinguen específicamente de las anteriores según su contenido. Se puede decir de las primeras que constituyen la parte práctica de una filosofía de la naturaleza, mientras que sólo las últimas fundamentan una filosofía práctica."⁸

⁷ En efecto, nunca como en el siglo XIX la teoría del occidental depende tanto de lo que la técnica es o no capaz de hacer, y, sin embargo, nunca, como en ese siglo, se le ha negado tanto a la técnica un apartado específico en los sistemas filosóficos. No es paradoja, es normal no ver la baldosa en que se pisa. Se ha apuntado que en el XIX la Naturaleza, primero, y la materia, después, reciben los atributos metafísicos que la reflexión precedente destinaba a Dios - subsistencia, autogeneración, etc. No se ha insistido, sin embargo, en el límite crucial entre ambas clases de instancias que es precisamente tecnológico: a diferencia de la Naturaleza o la materia, Dios no puede concebirse nunca como "material" para nuestra técnica o como instancia incapaz de generar una normatividad superior a la de la propia técnica humana. Naturaleza o materia, así consideradas, comparacen pues como "el ideal de una razón instrumental".

⁸ *Primera introducción a la crítica del juicio*, - Trad. de J. Zarabardo, en Visor, Madrid, 1987, p. 23. La obra entera - y el apartado 1º en particular: "De la filosofía como sistema" - constituyen, acaso, el texto capital para recomponer una doctrina kantiana de la técnica, tema que Kant aborda siempre en su obra "rapsódicamente" y al hilo de contextos tan variados como la arquitectónica de la razón pura, o el establecimiento del imperativo categórico. Sin pretensión de exhaustividad, son también referencias iniciales de importancia

La maniobra de Kant presenta, pues, lo técnico, por una parte, como *mera ciencia natural aplicada* y desvía, por otra, el ámbito de lo "poiético" en el hombre hacia la estética. Estética del simple objeto bello - que es el único "artefacto" sobre el que Kant medita en serio -, o estética de la totalidad como idea de naturaleza que contiene *una cierta "técnica de la naturaleza"*. "Lo natural" es, en cualquier caso, el único ámbito de conocimiento, el único correlato objetivo de experiencia sensible que Kant puede admitir para el hombre, con lo que se va coligiendo ya el alcance de nuestra pregunta por una ciencia de lo artificial.

Fue, como veremos, Friedrich Dessauer el primer pensador en subrayar que la eficacia de la "póiesis" humana, considerada desde el punto de vista estético, no es de la misma índole que la de la "póiesis" técnica, y, por tanto, que el propio planteamiento inicial de la *Crítica del juicio* nos da "gato por liebre". Es de todo punto opinable que la eficacia del objeto artístico se resuelva en la belleza y que ésta sea una cualidad intrínseca de cualesquiera objetos en sí, con lo que la pregunta por lo bello puede resolverse satisfactoriamente en el ámbito de la subjetividad. Pero la eficacia del arma, la velocidad de vehículo, o la existencia de la aspirina no parecen prestarse con la misma facilidad a ser considerados como algo puesto por el entendimiento sólo en el ámbito del aparecer y en un esquema *perceptor-percepto*. Antes bien, comparecen como algo dado al entendimiento en el mundo y, a la vez, *puesto, dispuesto, provocado* o *creado* por la acción humana en un esquema *productor-producto*, con lo que el juego entre *lo dado* y *lo puesto* en nuestra experiencia, tal y como lo podía concebir Kant en el contexto gnoseológico moderno, admite una modalidad nueva que este contexto, sencillamente, no considera e incluso, como sucede con la obra de Kant - que da con ello muestras de una clarividencia superior -, descarta. El lema "el ser es lo dado" se revela así falso por parcial. El ser es también lo construido, lo *puesto en su ser* por nosotros, y *lo dado* a nuestra experiencia puede ser así, también, algo de suyo "artefacto".

Como correlato histórico de esta trama argumental no es ocioso recordar que fue la generación del humanismo clásico alemán, inmediatamente vinculada a Kant, quien deshizo el camino andado por la Ilustración y reenvió de nuevo al técnico a la más remota periferia de la cultura - allí donde la tenían sus admirados griegos. En efecto, es con Kant y a partir suyo, y no con el Romanticismo - que supo intuir en la técnica algo más fundamental - donde la estrella ascendente del técnico en la cultura europea, que discurre desde el Renacimiento a la Ilustración, toca techo y decae. Y, en este sentido, debe mencionarse el significativo papel que desempeñó la reforma académica promovida en Alemania en 1809 por un reconocido y declarado admirador-continuador de la *Crítica del Juicio*: Guillermo Humboldt.⁹

los parágrafos 43 al 53 y 62 al 68 de la *Crítica del juicio*, y, en la *Crítica de la razón pura*, B 181, B 233, B 248-50, B 653-54, B 861 y B 867.

⁹ Cf.: Koenne, W. "On the Antagonism between Philosophy and Technique in Ger-

IV. El siglo XX.

La tematización del vínculo entre técnica y metafísica le estaba reservada al siglo XX. Este vínculo existe, sin embargo, desde la constitución misma de nuestra tradición intelectual. Con su particular noción de las ciencias naturales como filosofía natural, y justo antes de que se consume definitivamente el divorcio entre metafísica y ciencia moderna, el siglo XVII ya prefigura a su manera la sorprendente tesis heideggeriana de la técnica como *metafísica realizada*, que encontramos en autores como Leibniz o Maupertuis. Cuando el ingeniero Otto von Guericke, otro corresponsal de Leibniz, consiga hacer el vacío, entroncará con toda naturalidad sus célebres esferas a los debates suscitados por la metafísica cartesiana. Claro está que el alcance y sentido de esta convicción es muy distinto en el siglo XVII y en el caso de Heidegger y que no se trata de reverdecer ahora paradigmas “cosmológicos” de la modernidad, pero todo ello nos está indicando ya una trama histórica de gran alcance.

En realidad, el vínculo entre técnica y metafísica se remonta a la constitución formal de ésta última en el pensamiento griego. En su *Carta sobre el humanismo*, entre otros lugares, Heidegger denuncia, a modo de acusación contra la “metafísica tradicional”, esta “contaminación técnica” de la “teoría” griega como un vicio oculto y arrastrado desde sus padres fundadores. Una lectura atenta de la *Metafísica* revela pronto que no era tan vicio ni tan oculto y que en la propia definición de “metafísica” por parte de Aristóteles, y con ella de la más depurada noción de saber teórico en Occidente, la técnica aparece ya de manera lúcida y explícita, y no de tapadillo, como categoría fundamental implicada en la propuesta de un saber *absolutamente no técnico*. Contemplar significa concebir las cosas no como meros estímulos, ni siquiera como “datos” a padecer o describir, sino como cosas que son de suyo.¹⁰ Pero este “de suyo” sólo se concibe y cobra sentido en su vinculación con nuestra capacidad operativa. Mirar el “ente en tanto que ente” es, pues, insertarlo ya en un horizonte de actividad proyectada. Desde la *Metafísica* de Aristóteles la técnica se revela, así, no sólo como “a priori” antropológico que hace posible tal o cual modo de vida humano en tales o cuales siglos y latitudes sino, también, como un “a priori” trascendental de racionalidad.

Esta relación intrínseca con la “póiesis”, constitutiva de nuestra noción de teoría, admite diversas modulaciones implícitas a lo largo de la historia del pensamiento y eclosiona, al fin, en la filosofía del siglo XX. Conviene referirse a dos grandes clásicos: Heidegger y Ortega, y presentar brevemente

many and Austria.” en Durbin, P.T. *Research in Philosophy and Technology*, Vol 2, Jai Press, Greenwich, 1979.

¹⁰ Tomo la expresión de la obra de P. Laín Entralgo: *Cuerpo y alma* - Austral, Madrid, 1991, pp. 171-179 - donde se hallará una penetrante exploración de la vertiente psíquica de este motivo.

te a otros dos autores menos clásicos pero no por ello menos representativos: Friedrich Dessauer y Juan David García Bacca.

Es indudable que el análisis heideggeriano de la técnica alumbra todo un discurso ontológico en la acepción más radical del término y, con él, todo un nuevo proyecto de metafísica. En efecto, su remisión de la esencia de la técnica moderna a la noción *Gestell* y la reelaboración de la teoría aristotélica de la causalidad, que el esclarecimiento de este "emplazar el ser como lo dispuesto" implica, ponen en marcha uno de los discursos más difundidos sobre el vínculo entre tecnología y metafísica.¹¹ Frente a los dos estilos tradicionales de pensar la técnica desde comienzo de siglo - como instrumentalidad material de una praxis económica y como aplicación de un saber puro y previo de la naturaleza -, Heidegger asienta y difunde tesis tan rotundas como las de que la esencia de la técnica no es nada técnico; la de que es, en realidad, una intención técnica la que confiere al saber moderno de la naturaleza su estatuto científico - el ingeniero moderno ha producido al científico moderno y no al revés -, o la de que la técnica moderna es hoy la mediación esencial entre el hombre y el ser. Constituyen, pues, la central nuclear o el avión a reacción, una forma de emplazar al ser y aún *la* forma propia de hacerse presente al ser que el hombre moderno tiene, en cuyo cumplimiento se ve impelido también, él mismo, a ser el sujeto de esta actividad. No parece necesario desarrollar ahora este argumento difundido ya por numerosos trabajos.¹²

Pese a ser, de hecho, anterior a la de Heidegger y verdadera obra de pionero - previa a la Segunda Guerra Mundial - la filosofía orteguiana de la técnica es mucho menos conocida. Su *Meditación de la técnica*, y el conjunto de escritos afines, han sido poco trabajados y en ellos se ha subrayado en exceso una versión existencialista y culturalista del fenómeno técnico.¹³ Pero la reflexión orteguiana también establece vínculos muy precisos entre pensar la técnica y el "corpus" tradicional del saber filosófico que denominamos metafísica y, de hecho, anticipa en buena medida algunas de las coordenadas fundamentales del discurso de Heidegger.¹⁴ Por lo

¹¹ Cf: "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994.

¹² Me permito remitir al lector a dos de ellos particularmente centrados en la relación de la técnica y la metafísica: el artículo de Cerezo, P.: "Metafísica, técnica y humanismo", en *Heidegger o el final de la filosofía* - Ed. por Navarro J.M. y Rodríguez, R, Ed. Complutense, Madrid, 1996; y el trabajo de Loscerbo, J.; *Being and Technology: A Study in the Philosophy of M. Heidegger*, M. Nijhoff, La Haya, 1981.

¹³ Sobre la meditación orteguiana de la técnica y, particularmente, su replanteamiento de la relación básica "póiesis-teoría", me permito remitir al lector a mi artículo: "Ortega y la importancia de meditar la técnica"; en *Diálogo filosófico*, nº 29, mayo de 1994.

¹⁴ Las tres afirmaciones arriba atribuidas a Heidegger son, de hecho, presentadas ya por Ortega en sus propios términos. Si bien, en relación con la última, Ortega reprochará al alemán el presentar una lectura intrínsecamente negativa de la mediación de la técnica moderna en el acceso humano al ser, como si cupiese algún acceso humano al ser, idílico y primigenio, con el que el hombre pudiese vivir instalado en una quimérica naturaleza.

pronto, Ortega demanda una reformulación radical del alcance y sentido de la distinción entre teoría y póiesis en virtud de la cual se nos presentan ambas como aspectos complementarios de una única realidad mental humanizadora: el ensimismamiento frente a lo dado. La esencia de este ensimismamiento se nos revela como “un proyectar la acción futura” que alumbra simultáneamente el nacimiento de la condición teórica y de la técnica en el hombre.¹⁵ En segundo lugar, el Ortega pensador de la técnica demanda la superación de un idealismo facilón y manido - “es demasiado fácil pensar” - y el reconocimiento, ante el hecho técnico, de pensamiento y objeto como “dos instancias insobornables” en una polaridad en la que los cuerpos, con su efectividad inexorable, se revelan como “los maestros del espíritu”.¹⁶ En tercer lugar, y sobre todo, Ortega hace desembocar una meditación de la técnica en seria reflexión sobre la noción de posibilidad y, en general, sobre la modalidad del ser: “*hemos ido a caer en las más profundas honduras sin habérmoslo propuesto porque, tal vez, el enigma más profundo de la filosofía se encuentre en la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz.*”¹⁷

En la abigarrada y sugestiva producción de García Bacca la técnica ocupa un papel primordial. Su discurso se articula sobre tres grandes vectores con sendos antecedentes en las figuras de Marx, Ortega y Heidegger. Con Marx le une una particular atención a la praxis humana en su vertiente productiva y la firme convicción de que es en la praxis donde hallamos el sentido más cabal de cualquier realización teórica. No renuncia el pensador navarro, sin embargo, al ejercicio de la metafísica en su sentido más rotundo, y en pocas obras como en la suya se lleva tan a cabo el lema leibniciano “Theoria cum praxis”. Para García Bacca, es precisamente en el horizonte de la transformación técnica del universo donde el hombre encuentra su más radical y auténtico acceso al sentido del ser. Del ser del mundo y del propio como “espoleta transfinitante del universo”. García Bacca nos presenta la técnica como realización efectiva de posibilidades del ser en un horizonte de proyectos humanos. Su discurso entronca, así, con un segundo vector de pensamiento cuyo precedente más inmediato es Ortega. Al rechazar que la realización de este proyecto tenga tan sólo un significado instru-

El congreso celebrado en Darmstadt en 1951, donde Heidegger presentó su trabajo “Construir, habitar, pensar” y Ortega su conferencia “El mito del hombre allende la técnica”, perfilaron con nitidez el alcance de esta divergencia y dio lugar, meses más tarde, al trabajo de Ortega más crítico con Heidegger: “En torno al coloquio de Darmstadt”.

¹⁵ Cf.: “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1964, Tomo V, pp. 300-301. De las dificultades de ubicación lógica que el propio Ortega tuvo con su filosofía de la técnica da cuenta el hecho de que el mismo trabajo, literalmente transcrito, reaparezca en el tomo VII de esa misma edición de sus obras, como inicio de su obra *El hombre y la gente* - donde se edita hoy - además de como inicio de su *Meditación de la técnica*, donde originariamente apareció y como figura en el tomo V.

¹⁶ Cf.: *Meditación de la técnica*, *Med.* XII, en o.c. Vol V. p.373.

¹⁷ *El mito del hombre allende la técnica*, en o.c., Vol IX, p. 620.

mental y proponerlo como horizonte básico de sentido, asume un vector de discurso claramente anticipado por Heidegger, si bien el aspecto pesimista e inquietante que esta constatación tiene en el alemán adquiere en nuestro autor un carácter netamente positivo. La realización técnica humana alumbraba el ser real de las cosas y del hombre en lo que tiene de más auténtico y veraz. Encontramos, así, en su obra términos suficientemente expresivos por sí mismos:

Da la coincidencia, o buena suerte, de que una cueva sirva para habitación del hombre; y de consiguiente, el que una cueva se descubra como habitable es una casualidad y es casual la proposición "la cueva es habitable". Empero al inventar el hombre hacer casas, la casa *sirve para* habitación como secuela necesaria - por creación - de *haber sido hecha* para que *sirva* de habitación. Lo primario, original y sugerente es *haber inventado eso de casa* - proyecto, designio, decisión y éxito. El que la proposición *la casa es habitación* sea verdadera, no es casual simplemente; es necesariamente verdad: ha sido hecha verdad. Y tal verdad incluye, originariamente unidos, con original unión, sujeto-creador, - y, *por tanto*, concedor - y cosa hecha - y, por tanto, "*conocida*". Concedor y conocido quedan unidos por la relación creador creatura... Por tal praxis: "el hombre demuestra la verdad, esto es: la realidad eficiente y eficaz (Wirklichkeit) y el poder de su pensamiento; la aquendidad del pensamiento"... Por otra parte: por ser el hombre realmente *creador* y no sólo ensoñador de cosas- sus creaturas son reales *en sí*, se recobran ellas de su fase de creaturas. El creador las pone *a ser* ellas en lo que son. No sólo ve, con ojos inteligentes naturales..., que ellas son de natural tales o cuales: árbol, luz, hombre..., sino que ve lo que casa, atado... son en sí, a pesar de haber sido hechas por él..¹⁸

Del alcance filosófico de estas afirmaciones en el contexto del pensamiento contemporáneo dan cuenta estas otras líneas:

Ahora, al caer en la cuenta de que el hombre puede desencubrir, además de descubrir, hacer explotar o estallar además de analizar, revolucionar en lugar de evolucionar, inventar en vez de imitar o repetir, caemos a la vez en la cuenta de que la fenomenología pasiva o plenitud radiante y organizada de copresencias no pasa de ser una fase o etapa previa y aún necesaria para otra: la definidora del hombre primario [...]

[...] De humanizador del universo por razón a humanizador del universo por creador... La técnica actual es ontología real de verdad y el técnico es ontólogo practicante. Los demás, por contraposición a él, no

¹⁸ *Curso sistemático de filosofía actual*, Univ. Central de Venezuela, 1969. pp. 44-45. Sobre la obra de García Bacca puede verse el excelente trabajo de Izuzquiza, I.: *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984.

pasan de ontólogos especulativos y aun especulativos de lo superficial, somero, grueso y estático por solidificado y fosilizado. Conservadores y “en conserva”... Lo que pasa en lo físico es óptica, y lo que pasa en física sucede en ontología. Las explosiones atómicas planificadas son explosivas del ser real, del profundo, son *ónticas*; y Feri es mayor ontólogo que Hartmann, y Teller lo es más que Heidegger, y Bohr, Born, Schödinger, Heisenberg, Jordan, Pauli... saben muchísimo más de ontología real de verdad que Husserl y compañía.¹⁹”

Tan rotunda descalificación de la fenomenología va, sin duda, demasiado lejos y muchos de los aludidos concederían gustosos no estar haciendo esa clase de ontología. Además, y como se percibe en estos textos, en la obra de García Bacca no siempre se distingue netamente la acción técnica - verdadera esencia de su argumento - de la ciencia natural. Pero sería injusto con la producción total del autor generalizar estas dos acusaciones y pasar por alto la fuerza de sus argumentos sobre el alcance ontológico y gnoseológico que encierra contemplar el vínculo del sujeto con la realidad desde la relación productor-producto además de, o incluso antes que, desde la relación perceptor-percepto. El principal representante de esta línea argumental y su expresión más paradigmática es, con todo, otro alemán: Friedrich Dessauer.

Dessauer comienza rebelándose contra la facilidad con que el ingrediente *poiético* fundamental de lo técnico se disuelve en otros elementos adyacentes - económicos, sociales, científicos - y reivindica, desde aquí, una admiración auténtica y fundamental por lo que constituye, de suyo, la esencia del producto técnico: *la invención*. Invención técnica cuya eficacia:

“... no es como la de una obra poética o musical sino que, por el contrario, la potencia de una forma nueva creada por la tecnología tiene, básicamente, la misma autonomía que el surgimiento de una cadena montañosa, un río, una glaciación o un planeta... Participar activamente en la creación de tal modo que algo hecho por nosotros permanece en el mundo visible y continúa operando con un inconcebible poder autónomo es un hecho colosal. Es la mayor experiencia terrena de los mortales.²⁰”

El análisis de la misma configura en Dessauer una particular noción de la técnica como aquella actividad “*en la que el técnico traslada la existencia*

¹⁹ *Elogio de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1986. pp 95 y 104.

²⁰ Una selección de la segunda parte de la obra: *Philosophie der Technik; Das Problem der Realisierung* - Bonn, 1927 -, se ha traducido al inglés en forma de artículo titulado “Technology in Its Proper Sphere”; en: Mitcham, C. y Mackey, R: *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical problems of Technology*, The Free Press, Nueva York, 1983. A esta obra, en su página, 331, corresponde nuestra cita.

*potencial de formas preestablecidas a la realidad actual del mundo sensible.*²¹ Dessauer insiste, pues, como García Bacca, en que la capacidad del sujeto para aprehender la forma intrínseca de los seres se demuestra por su capacidad para crear como sustancia operativa en el universo el preciso objeto de su ideación. Pero allí donde García Bacca creía estar desarrollando a Marx, Dessauer piensa estar fundamentando, ni más ni menos, la esencia del idealismo platónico. No era con el paradigma visual perceptivo - bajo el que Platón intentó de hecho fundamentar su doctrina-, sino con ese paradigma productivo que tanto contribuyó a despreciar, como habría de revelarse la verdad de su sistema. En efecto, la técnica constata la realidad de unas formas ideales de existencia, aprehensibles y realizables por el hombre. El Demiurgo éramos nosotros.

No es preciso llegar hasta el platonismo para apreciar los valores esenciales de la obra de Dessauer: haber sido el primero en reivindicar toda una ontología implícita en la consideración del acto técnico y el primero, también, en proponer, desde ella, una necesaria revisión de la gnoseología moderna y, particularmente, de la doctrina de Kant.²² Junto a los reinos de la naturaleza, de la libertad y de la belleza, a los que Kant consagra sus tres críticas, Dessauer echa en falta, un cuarto reino, el de la técnica, y su crítica correspondiente. El reino de lo artificial, sugiere Dessauer, ofrece la misma exactitud que el reino de la naturaleza pero "constituye un fundamento mucho más fértil para la filosofía" que el primero porque "garantiza mejor nuestro acceso a su ser más profundo y real."²³

En estos cuatro discursos sobre la técnica contemplamos, pues, argumentos y estilos de pensar que cuestionan - a veces más allá de la intención inicial de sus propios autores -, la inconmensurable influencia de la doctrina trascendental kantiana. Se afirma la posibilidad de la razón para acceder a propiedades inherentes y constitutivas de algunos objetos materiales en lo que son *de suyo* - al menos los artificiales -, y se afirma, también, la plena objetividad de la "teleología" que les atribuimos. Ahora bien, junto al mayor o menor mérito de estas doctrinas es preciso apelar, también, a las producciones teóricas más vigorosas engendradas desde la propia "tecnociencia" en nuestro siglo. En efecto, en 1968 Herbert A. Simon - uno de los padres de la "inteligencia artificial" a quien, por cierto, no le agrada nada esta ex-

²¹ *Streit um die technick*, 1954. Trad *Discusión sobre la técnica*, Rialp, Madrid, 1958, p. 253.

²² En su obra: *Qué es la filosofía de la tecnología* - Anthropos, Barcelona, 1989 -, Mitcham presenta esta sugerencia de Dessauer como una cierta salida de tono y nos remite para, un enfoque más riguroso, a la obra de E. Mayz: *Esbozo de una crítica de la razón técnica* - Caracas, 1974. Sin embargo, Mayz no aborda exactamente el problema suscitado por Dessauer sino que ensaya más bien una aproximación trascendental, muy sugestiva, a lo técnico como fenómeno. No hay, pues, una verdadera confrontación entre los planteamientos del venezolano y los del alemán, y, a tal efecto, me remito a la vindicación de una ontología meta-técnica - en una línea afín a la de García Bacca - que realiza Mayz en sus mencionados *Fundamentos de la meta-técnica*.

²³ "Technology in Its Proper Sphere", o.c., p. 327.

presión - pronuncia en el M.I.T una conferencia en la que reclama encarecidamente una ciencia de lo artificial. Por primera vez se rechaza, fuera del ámbito de las humanidades, la ecuación "conocimiento científico = saber de la naturaleza": "La ciencia natural es conocimiento de los objetos y fenómenos naturales: nos preguntamos si no podría existir también una ciencia de lo artificial, un conocimiento de los objetos y fenómenos artificiales."²⁴

Seguidamente, Simon plantea la necesidad de revisar nuestra noción de "lo artificial" como algo meramente subsidiario de lo natural y señala con claridad la especificidad del primer campo: "objetos y fenómenos en los que está englobada la finalidad del hombre tanto como la ley natural."²⁵ En el sentido de esta reclamación inciden otros muchos ámbitos del saber contemporáneo. El origen de la *sistémica* o de la *cibernética* se sitúa en la misma constatación que adopta en ellas diversas modalidades - "holismo", "causalidades no lineales", etc.-, hasta el punto de llegar a definirse hoy cualquier realidad técnica precisamente por la conjunción *de un subsistema material y un subsistema intencional*.²⁶ El carácter constitutivamente físico-intencional de sustancias a las que denominamos artefactos comparece hoy, pues, no sólo en el discurso alternativo de algunos pensadores, sino en el ámbito entero de nuestra cultura, como el punto "factum" de la técnica.

V. Casas, barcos y relojes.

Es ya célebre la hermosa declaración kantiana en la que se consigna una admiración fundamental por la ley moral dentro de nosotros y por el cielo estrellado sobre nosotros. No deja de ser reveladora coincidencia la de que García Bacca se refiera a la posibilidad de hacer estallar uno de esos puntitos contemplados en el cielo, y Dessauer a la de producirlo. De ser meramente pensables como posibles tales cosas surge un tercer ámbito de admiración y asombro siempre constantes. Acontece, por lo visto, que en nuestra relación con *lo dado* en el universo, pudiera ser la técnica una realidad no menos constitutiva que las dos anteriores, con lo que conviene retornar un instante al episodio original de nuestra historia para comprender un poco más esta proyección actual. Si acudimos al primero de nuestros fragmentos de García Bacca y a su contraposición inicial entre la cueva - como lo natural *aprovechado* para habitar -, y la casa - como lo que *ha sido hecho* objeto habitable *en sí* -, y con ella nos vamos al parágrafo 63 de la *Crítica del jui-*

²⁴ Herbert, A. Simon, *Las ciencias de lo artificial*, A.T.E.; Barcelona, 1973, p. 18.

²⁵ L.c. Al denunciar que nuestra tradición de pensamiento escamotea a lo artificial el ámbito de "lo sintético", que le corresponde por derecho - un vidrio teñido como un zafiro se llamaría un zafiro "artificial" y se asociaría a la ingeniería, un zafiro artificial químicamente indistinguible del natural se llamaría un zafiro sintético y se asociaría a la física -, Simon se coloca a un paso mismo de nuestra revisión kantiana.

²⁶ Cf.: M.A. Quintanilla; *Tecnología, un enfoque actual*, Fundesco, Madrid, 1989, p. 75.

cio, veremos hasta qué punto la concepción kantiana de la técnica, en su esfuerzo por no abandonar nunca el ámbito de la naturaleza, tiende a contemplar el artefacto sólo bajo el primero de los casos. La finalidad percibida en lo técnico: "*llámase utilizabilidad - para los hombres - o, también, aprovechabilidad - para cualquier otra criatura - y es meramente relativa.*"²⁷ El que ponga allí Kant en circulación precisamente las nociones de "utilizabilidad" y "aprovechabilidad" para contraponer una finalidad relativa de lo artificial a una finalidad intrínseca con la que concebimos lo natural, es, de nuevo, indicio de su sagacidad. El contexto tecnológico que Kant respira le permite aún alegrías como la de dar por descontado que el "homo faber" no es realmente un "inventor" sino un "aprovechado" de la naturaleza.

Pero traigamos ahora a colación otro pasaje - esta vez de la *Crítica de la razón pura* - para comprender el alcance de esta salida. Se trata de la conocida crítica a la demostración "fiscoteológica" de la existencia de Dios cuyo valor a tal efecto, nótese bien, aquí no se cuestiona. En rigurosa aplicación de sus planteamientos Kant refuta allí, en el contexto de otras afirmaciones más amplias, al menos estas tres proposiciones: a) "*que en el mundo se encuentran por todas partes indicios de un orden según un propósito determinado*"; b) "*que este orden conforme a fines es extraño a las cosas del mundo, y sólo se encuentra en ellas de un modo contingente*" - no es un producto necesario del propio orden de la naturaleza -; y c) que "*existe una causa sabia, o varias*", que producen "*no sólo mediante la fecundidad como naturaleza omnipotente que actúa ciegamente sino mediante la libertad, como inteligencia.*"²⁸ Claro está que Kant apunta a argumentos como las vías tomistas y se mueve en el horizonte de "lo natural", pero su doctrina trascendental le obliga, de hecho, desautorizar la objetividad de tales afirmaciones de manera absoluta y en cualquier contexto de saber científico posible; en cualquier ámbito de nuestra "experiencia del mundo".

Vayamos ahora con estas tres rotundas refutaciones - y por no hacer la experiencia en la cocina de nuestra propia casa -, a una factoría, un cuartel, un hospital, y pongámoslas a prueba. Que existe ese orden según propósito del que tenemos indicios - semáforos, aspirinas y carros de combate -, que tal orden no es un producto necesario de la naturaleza, y que es efecto de causas que actúan con libertad e inteligencia - con más o menos, ese ya es otro cantar - es sencillamente el dato primordial de la técnica, el "homo faber" en persona. Y entre este dato y los postulados del trascendentalismo debemos escoger, esa es hoy la alternativa radical del filósofo frente a la técnica.

Que la técnica no es técnica real, ni, por tanto, saber del ser en un sentido estricto, se sostiene hoy a través dos afirmaciones esenciales. La primera es la de que la técnica no toca al ser humano, a la libertad, a lo intencional,

²⁷ L.c.

²⁸ K.R.V. B. 653.

porque no es *proyecto* sino *destino*: “*fatum*”; es decir, un ramal de la propia naturaleza que nos presenta en lo artificial su mismo rostro impenetrable. La segunda es la de que lo artificial, humano o no, no es verdadera sustancia, no constituye realmente el objeto-artefacto como tal, cuya índole *de suyo*, permanece siempre en el reino de lo nouménico en la naturaleza. Quiere decirse que el artefacto no es propiamente *ser material* sino estructura aprovechable - cultural, lúdica, económica - sobreañadida y postiza a otra estructura distinta, la verdadera estructura, que subyace “ahí debajo” como lo que ha dado su genuino ser al artefacto.

Por lo que toca a la primera salida - que Schopenhauer ya ensaya, que numerosos pasajes de Heidegger sugieren y que encuentra, probablemente, su más rotundo desarrollo en algunos pasajes de la obra de Jacques Ellul - podría apuntarse que elimina el fundamento de cualquier discurso valorativo sobre la técnica presentando, a la postre, el despliegue de misiles y la deriva de los continentes como procesos de naturaleza equiparable, y abocándose, acaso, a un mero determinismo general, lo que, a fin de cuentas, también transgrede los límites del trascendentalismo kantiano. No es, sin embargo, por la vía del análisis de la libertad en lo técnico, sino por la de la negativa común a considerar *lo técnico del artefacto* como *lo esencial del artefacto*, por donde ambas soluciones, aferradas de nuevo a equiparar *lo dado en el mundo* con *lo natural*, parecen perder bastante verosimilitud y, desde luego, rigor crítico. Incluso admitido el paradigma fenómeno-noúmeno, las obras de los autores presentados y su vínculo técnica-metafísica, destacan, en efecto, que lo nouménico en lo artificial, caso de haberlo, sería precisamente lo que no tiene de artificial y, por tanto, accidente. Vayamos allí donde el físico tiene que encogerse de hombros, a los confines de nuestros modelos de materia y sus remotas fuerzas de acción y cohesión, allí donde podemos cuestionarnos, incluso, su índole espacio-temporal en términos absolutos y cualesquiera otras leyes de su aparecer. Esa cara oculta que puede encerrar, acaso, lo en sí de la piedra, su sentido último indiscutible, no es nunca lo en sí del artefacto piano, fusil o casa. Antes bien, vuelve a ser, como la materia en Aristóteles o en Platón, el *material* residual en la intelección o actualización de la forma. Tan ininteligible y ajeno al “logos” como el noúmeno kantiano pero, de nuevo, mero receptáculo potencial de formas, puro campo de juego.

Ocurre así, que esas mismas formas que en el paradigma perceptual-abstractivo de la gnoseología moderna, sólo nos sirven, según Kant: “*para jugar a las ficciones*²⁹”; sirven también, por lo pronto, y manifiestamente al ingeniero, para crear objetos. Por el contrario, ese mismo fusil que ayer se hacía con acero puede hacerse hoy con otra aleación y mañana, incluso, con fibras sintéticas, y seguir siendo el mismo: un Kalasnikof. La tesis de que la naturaleza constitutiva del artefacto, sea pura condición fenoménica, - tesis absolutamente fantástica, descomunal, a la vista de películas sobre

²⁹ K.R.V. B. 270.

Hiroshima o sobre el proyecto Argus para conmover la ionosfera -, presentaría, además, en su estructura lógica, lo que es postulado como si fuese corolario: lo artificial no puede ser objeto de genuina ciencia del ser porque si lo fuera lo nouménico no desempeñaría en él un papel fundamental, ni, por ende, podría asumirse, como hasta ahora, una escisión fundamental entre lo intencional y lo físico como horizonte último de la filosofía.

El hecho es que ni siquiera el propio Kant llegó a afirmar rotundamente que no pudiera saberse del artefacto "an sich" por no poder saber nada de la cosa natural "an sich". En efecto, justificando su negativa a aceptar las tres proposiciones arriba referidas, Kant expone su conocida tesis de que la finalidad que atribuimos a la naturaleza procede de no poder concebirla como tal sino por "*la analogía existente entre esos productos naturales y cosas como casas, barcos y relojes.*"³⁰ Y aquí es donde surge la gran paradoja porque el mismísimo Kant del "*Das object bleibt an sich immer unbekannt*"³¹, reconoce, tratándose de cosas tales como casas, barcos y relojes, que "*son los únicos cuya causa y cuyo modo de operar conocemos perfectamente.*"³² En efecto, la fuerza del argumento se cifra en que "*la razón no podría justificarse ante sí misma si quisiera pasar de una causalidad [la de la técnica] que conoce a causas explicativas [las de la naturaleza] que no conoce.*"³³

¿Hay pues una ciencia de lo artificial o el objeto creado permanece en sí mismo siempre desconocido? Quienes pensamos que el general Kalasnikof sabe muy bien lo que es "an sich" el fusil Kalasnikof y que ese artefacto en concreto existe en tanto querido por él, no podemos dejar de mirar con simpatía este breve desfallecimiento de Kant que permite incluirlo también, siquiera transitoriamente, en nuestro bando. Averiguar si haya de ser esta ubicación definitiva o provisional es tarea, y, por cierto, nada trivial, de estudiosos más versados en los pormenores de su obra. El tránsito de su pregunta: ¿es posible la metafísica como ciencia? a la pregunta hoy de: ¿es posible una ciencia de lo artificial? parece ya, en cualquier caso, suficientemente justificado. La exploración del alcance, sentido y certidumbre que nos quepa en esta materia aguarda, todavía, su Descartes, su Locke y su Kant, y de ellos hay que esperar también, eventualmente, la consolidación definitiva de una *filosofía de la técnica*. Entre tanto, siempre podremos seguir dándole vueltas a la máxima con que Voltaire abría la sección segunda de la entrada "causas finales" en su *Diccionario Filosófico*: "*Si un reloj no está hecho para dar las horas, entonces confesaré que las causas finales no son más que quimeras y me parecerá muy bien que se me llame causa-finalista, es decir: imbécil.*"

Noviembre 1997

³⁰ K.R.V. B. 654.

³¹ Proleg. Parag. 19.

³² K.R.V., I.c.

³³ L.c.