

# **Esbozo para un análisis de la racionalidad tecnocrática en las sociedades contemporáneas.**

Roberto Algasi.

Cita:

Roberto Algasi (2013). *Esbozo para un análisis de la racionalidad tecnocrática en las sociedades contemporáneas. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/526>

## **X Jornadas de sociología de la UBA**

### **20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI - 1 a 6 de Julio de 2013**

Mesa: N° 52 – Georg Simmel y la cosificación de las sociedades modernas;

Título de la ponencia: *Esbozo para un análisis de la racionalidad tecnocrática en las sociedades contemporáneas*; Autor: Algasi, Roberto Andrés; IIGG-FSOC-UBA

#### Introducción

En las ciencias sociales, el tema de la tecnocracia ha sido habitualmente analizado por aquellas perspectivas teórico-metodológicas que investigan fenómenos políticos y económicos. Así por ejemplo, la definición e implementación de políticas públicas según criterios de *expertise*, las diferencias entre democracia y tecnocracia como principios antagónicos de ordenamiento político-social, el elitismo que supone la tecnocracia en los procesos decisorios –y dentro de ellos, el fortalecimiento del tecnócrata y el debilitamiento del político elegido por voluntad popular-, la relación entre tecnocracia y modernización económica y política, etcétera; son algunos de los fenómenos indagados por estas perspectivas. Ahora bien, la perspectiva cultural también puede sumar al respecto una mirada distinta y complementaria, por ejemplo relacionando el tema específico de la tecnocracia con otros temas más amplios, dentro de los cuales puede quedar comprendido. En este sentido, el propósito de la presente ponencia consiste en problematizar el tema específico de la tecnocracia desde la perspectiva cultural, relacionándolo con un tema más amplio como es el de la racionalidad instrumental<sup>1</sup>. No obstante, debemos aclarar que en la presente ponencia, la noción de tecnocracia está referida a un conjunto de fenómenos empíricos observables en el espacio-tiempo, mientras que la noción de racionalidad instrumental supone más bien una dimensión teórica desde la cual comprender diversos fenómenos empíricos. Por lo tanto, intentaremos dilucidar constructivamente esta relación, jugando con estas dos nociones según la hipótesis de que la racionalidad tecnocrática es una forma particular, una de las formas en que se concreta la racionalidad instrumental. Y también intentaremos demostrar que las ideas generadas por diferentes pensadores alemanes “clásicos” –Karl Marx, Georg Simmel, Max Weber y Karl Löwith- tienen todavía una productividad heurística no menor en la interpretación de los problemas del presente, de allí la posibilidad de su recuperación para un análisis crítico del fenómeno tecnocrático<sup>2</sup>. Con lo cual, haremos inteligible la

---

<sup>1</sup> Racionalidad instrumental, racionalidad formal, racionalidad de medios y fines, son algunas de las formas con que distintos pensadores se refieren a esta noción.

<sup>2</sup> Así como estos pensadores pueden ayudarnos a realizar una crítica de la tecnocracia, existen otros que en cambio tienen una mirada positiva respecto de ella, como por ejemplo Thorstein Veblen cuando se refiere a la necesidad de cambiar a los propietarios de empresas

noción de racionalidad instrumental –como así también las nociones de ciencia y tecnología modernas, como ámbitos “puros” de esta racionalidad instrumental-, recuperando para esto las reflexiones de los pensadores anteriormente mencionados, y pondremos en relación estos análisis con el tema específico de la tecnocracia.

### La racionalidad moderna

Intentaremos entonces poner en relación lo que genéricamente puede denominarse como la racionalidad moderna<sup>3</sup>, y el fenómeno –económico, político y cultural- de la tecnocracia. Para esto, exploraremos un conjunto de textos de diversos pensadores, con el objeto de determinar algunos de los atributos que definen a esta racionalidad moderna. Podemos conceptualizar a la modernidad como un proceso histórico de racionalización acontecido en distintos ámbitos de las sociedades occidentales –en la economía así como en la política, en las artes así como en los sistemas legales y jurídicos, etcétera-. Ahora bien, para analizar la racionalidad moderna pueden efectuarse indagaciones inter-culturales, antropológicas y comparativas –identificando así sus elementos diferenciadores- como así también indagaciones intra-culturales, sociológicas e interpretativas –o sea, indagaciones respecto de la modernidad que sean ellas mismas indagaciones modernas, desde la modernidad-. Aquí nos circunscribiremos a estas segundas indagaciones, recuperando las reflexiones de un conjunto de pensadores en relación con temas determinados, aunque pudiéndose encontrar allí –de forma más o menos explícita o implícita- cuestiones importantes referidas a la naturaleza de la racionalidad moderna. Y como dijimos anteriormente, pondremos en relación estas reflexiones con ciertas descripciones referidas al fenómeno tecnocrático.

### Marx y su crítica a las legislaciones modernas

Comenzamos con algunos escritos del joven Marx, ya que en ellos se hace presente una reflexión crítica sobre los orígenes del Estado moderno y de la racionalidad estatal. Veremos después cómo esta racionalidad estatal, que en sus comienzos podría definírsela como burocrática, evoluciona históricamente hacia formas tecnocráticas. Siendo un jurista liberal influido por el Iluminismo y el Idealismo alemán de Immanuel Kant, Johann Fichte, Friedrich Schelling y Georg Hegel, podría decirse que el joven Marx “no es todavía marxista”. Son escritos que hablan de la transición hacia el capitalismo moderno, y en donde Marx, siendo un periodista humanista, denuncia la deshumanización que se produce en estos comienzos del capitalismo moderno<sup>4</sup>. Asimismo, son escritos

---

industriales por ingenieros, o Frederick Taylor y su “organización científica del trabajo”, o James Burnham y su deseo de que en un futuro las elites tecnocráticas llegaran al poder.

<sup>3</sup> Si bien la modernidad capitalista supone la coexistencia entre diversas racionalidades –la material y valorativa con la formal e instrumental por ejemplo-, así como también entre racionalidades y sensibilidades –siendo que estas últimas, tampoco se reducen a la racionalidad formal e instrumental-; no obstante, es un hecho que esta última ha sido y es, como relación teórica y práctica entre medios y fines, la predominante en la configuración histórica de lo esencial de la modernidad capitalista, por eso podemos hablar –aunque de modo simplificado- de la racionalidad moderna.

<sup>4</sup> Aunque aquí hablamos del “joven Marx”, es necesario puntualizar lo arbitrario de una discontinuidad absoluta entre su pensamiento y el de la obra posterior. También en *El capital*,

referidos a ciertos debates legislativos, en los cuales los legisladores debaten una ley referida a delitos forestales. Marx nos habla aquí de un delito original, anterior al “delito” de sustraer productos naturales no trabajados, por parte de los desposeídos y para su subsistencia: es la transformación de estos productos, libremente disponibles para todos, en propiedad privada. Marx critica que los legisladores, en sus debates, iguallen diferentes cosas y diferentes acciones aplicadas a las cosas<sup>5</sup>. Las acciones de subsistencia por parte de los desposeídos, que se corresponden con el derecho consuetudinario, son transformadas en delitos contra la propiedad privada. Y aquí es exactamente donde, dentro de la reflexión de Marx, podemos deducir nuestro tema referido a la racionalidad moderna: el sistema jurídico moderno, que a diferencia del tradicional, debería regirse por la razón, termina rigiéndose por la arbitrariedad. Marx nos dice que “la naturaleza jurídica de las cosas no puede (...) guiarse por la ley, sino que la ley tiene que guiarse por la naturaleza de las cosas” (Marx, ([1842] 2006: 29). Como esto no sucede así, el pueblo termina viendo un castigo donde no ve un delito, y debido a que ve un castigo donde no hay un delito, no verá ningún delito donde haya un castigo. Ahora bien, en los hechos, la ley minimiza la diferencia, al punto de igualar lo diferente, cuando tal minimización empeora el interés del contraventor –el desposeído-; empero la maximiza, al punto de diferenciar lo igual, cuando tal maximización mejora el interés del contravenido –el propietario-. Asimismo, como el delito real es limitado, el castigo debería ser también limitado para ser real, ya que lo que debería querer ser es transformar el castigo en consecuencia

---

particularmente en “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, hay una reflexión referida a la condición humana que podríamos entenderla como antropológico-filosófica: en las relaciones de producción capitalistas, pareciera que los productos (las mercancías) son algo “suprahumano” y los productores algo “infrahumano”, que el sujeto se objetiva mientras el objeto se subjetiva. Esto significa ni más ni menos que la cosificación del mundo “vivo” de los humanos, y la concomitante humanización del mundo “muerto” de las cosas. Esta cosificación se apodera de las personas, de las relaciones entre las personas, y de los procesos y productos del pensamiento de las personas. De hecho, la propia fuerza de trabajo también se mercantiliza, pudiéndose comprar o vender como cualquier otra mercancía –cuando en verdad no es cualquier mercancía-. Lo que quiere Marx allí es dilucidar las relaciones de producción capitalistas, en donde pareciera que el producto, como si tuviera vida propia, se independiza del productor que se hace dependiente. Las relaciones sociales entre productores (entre personas) aparecen como relaciones sociales entre productos (entre cosas). Y esta apariencia puede ser explicada porque la mercancía implica *en sí misma* la totalidad de las relaciones sociales de explotación y dominación del capitalismo, junto con su ideología: el sujeto entonces no es consciente, tiene una consciencia alienada, extrañada; des-conoce realmente la producción de mercancías, y por eso re-conoce místicamente el producto-mercancía.

<sup>5</sup> Marx efectúa aquí una diferenciación entre 1) el producto natural que crece en una propiedad forestal, que es separado con violencia de su conjunto orgánico y sustraído por alguien que no es el propietario: esto es un delito; 2) el producto natural que crece en una propiedad forestal, que ha sido ya elaborado y trabajado por el propietario, y que es sustraído por alguien que no es el propietario: esto también es un delito; y 3) la propia naturaleza se ha desprendido naturalmente de su producto, que está suelto, en libre disponibilidad, y alguien que no es el propietario lo recolecta: esto no es ya un delito. En este sentido, nos dice que “lo ya separado de la propiedad (por la naturaleza, que es anterior y superior a la propiedad) se separa de la propiedad”, y siendo que “el objeto es diferente, la acción en referencia al objeto no es menos diferente, y la intención por lo tanto tiene que ser diferente” (Marx, ([1842] 2006: 29); no obstante, contrariamente a esta diferencia esencial, los legisladores se refieren a ambas como delito. Nos parecen significativas estas reflexiones de Marx, porque esta problemática de la diferenciación resulta esencial para nuestro tema de la racionalidad moderna, y de lo que denominaremos posteriormente como “analítica del entendimiento”.

del delito. Cuando el delito es contra la propiedad, su valor debería servir entonces de parámetro para determinar el castigo. Pero el contraventor no sólo es transformado en delincuente, sino en un delincuente lucrativo para el propietario forestal, a éste no sólo se le restituye el valor de la propiedad sustraída, sino un “plusvalor”, mediante multas extraordinarias aplicadas al contraventor. Aquí podemos observar cómo el egoísmo del interés privado hace del punto en que una persona lo perjudica, el único punto en que esa persona toca al mundo, hace del ámbito en que esa persona se toca conflictivamente con él, todo el ámbito vital de esa persona. El Estado en cambio, debería ver en el contraventor forestal a alguien más que el autor de una contravención, y debería ver a ambos, contraventor y contravenido, como sus ciudadanos: “todo derecho del Estado contra el delincuente es al mismo tiempo un derecho de Estado del delincuente. Su relación con el Estado no puede transformarse con la intromisión de terceros en una relación con personas privadas” (ibídem: 64). No obstante, en los hechos, el interés privado transforma al Estado en medio del interés privado, transforma a los dependientes del propietario forestal en autoridades del Estado y a las autoridades del Estado en dependientes del propietario forestal.

El castigo como restitución pública, debería diferenciarse de la restitución privada del valor de la propiedad sustraída, aunque en los hechos no es así, la multa no termina en poder del Estado sino del propietario forestal. Con lo cual, se produce una situación aparentemente paradójica: antes del delito, el propietario forestal no era el Estado, empero se convierte en él después del delito. No obstante, observemos cómo, si bien insipientemente, Marx ya introduce en estos escritos la noción de Estado como instrumento de los grupos sociales dominantes -o sea, no sólo hay aquí una mirada jurídica o politológica, sino también el principio de una mirada sociológica-, al decir que al propietario forestal “sólo se le puede devolver lo que se le ha quitado”, con lo cual, “si se le devuelve el Estado, y eso es lo que se hace si además del derecho privado recibe el derecho público sobre el contraventor”, necesariamente tiene que haberle sido sustraído antes este Estado, “o sea que el Estado tiene que haber sido su propiedad privada” (ibídem: 64). El desposeído, el supuesto delincuente, le ha sustraído al propietario forestal su propiedad privada, empero éste ha utilizado al desposeído para sustraer al Estado mismo, pudiéndose observar aquí la diferencia estructural -la injusticia estructural- entre quien es propietario de cosas y quien es propietario nada más que de sí mismo.

Podemos decir entonces con Marx, que el derecho consuetudinario es justo y racional cuando la costumbre es la anticipación de la ley, o sea, cuando es derecho consuetudinario de los desposeídos. Aunque no de los propietarios, pues sería injusto e irracional, ellos no tienen derecho a anticiparse a la ley porque la propia ley ya ha anticipado todas las posibles consecuencias de su derecho. Y con esto nos acercamos nuevamente a nuestro tema, el de la racionalidad moderna. Según Marx, el procedimiento de las primeras legislaciones modernas fue unilateral, y esta unilateralidad fue necesaria, ya que la naturaleza de las propiedades medievales era ambigua, contradictoria e híbrida, ni claramente privada ni claramente pública. El instrumento con el que las primeras legislaciones modernas analizaron estas propiedades medievales

fue el entendimiento, que no sólo es unilateral sino que su trabajo esencial es “hacer unilateral el mundo, trabajo grande y admirable...”, pues sólo la unilateralidad separa lo particular de la mezcolanza del todo. En este sentido, “cada cosa tiene que aislarse y ser aislada para ser algo (...), el entendimiento engendra la multiplicidad del mundo, pues éste no sería múltiple sin las muchas unilateralidades” (ibídem: 37). Si bien aquí tenemos a un Marx iluminista, no por eso deja de criticar el hecho de que estas primeras legislaciones modernas no supieron diferenciar suficientemente entre derecho de propiedad –de los propietarios- y derecho de ocupación –de los desposeídos-.

Pensemos ahora el tema de la racionalidad, abstrayéndonos por un momento de los escritos del joven Marx. El comienzo del pensamiento racional en occidente está personificado por Tales de Mileto. Este pensamiento racional es gobernado por principios como el de identidad, no contradicción y tercero excluido. El pensamiento mágico en cambio, funciona por medio de principios como el de semejanza y el de contigüidad en el espacio-tiempo. Por ejemplo, distintas formas de magia, al querer influir negativamente o positivamente respecto de alguien, utilizan una figura o representación de la persona real –semejanza-, u objetos que ésta ha tocado o tenido –contigüidad-. El inconsciente descubierto por Sigmund Freud por su parte, tampoco funciona con los principios racionales sino con los de condensación y desplazamiento por ejemplo.

¿Qué acción, qué trabajo “grande y admirable” realiza esta racionalidad en el mundo? Podría decirse que respecto del “todo”, como continuum infinito, aleatorio y casual (lo contrario de causal), como caos amorfo y sin coordenadas, sin arriba ni abajo, sin izquierda ni derecha, sin adentro ni afuera, sin mismidad ni otredad, sin masculino ni femenino, en el que no hay sentido posible sino confusión indecible, respecto del “todo” como reverso de la “nada”, la analítica del entendimiento actúa para ordenarlo, para darle una forma, para delimitar sus partes y jerarquizarlas, para definir las, medirlas y compararlas, pudiendo así aparecer “algo” y originarse el sentido. No obstante, podemos decir que en la modernidad, esta analítica del entendimiento se autonomiza hasta tal punto –como proceso histórico de racionalización que termina siendo algo irracional-, la parte se particulariza hasta tal punto –podemos ver esto por ejemplo en la especialización científica- que aquello que había sido condición de posibilidad del sentido lo termina suprimiendo. La parte pierde referencia respecto del todo, se pierde, la forma que surgió de lo amorfo se deforma.

Podemos pensar esto de otra forma también, usando para ello tres momentos dialécticos: síncrexis-análisis-síntesis. En la síncrexis como afirmación (como universal abstracto o en sí), el objeto no es una totalidad, es una suma de elementos que no están relacionados coherentemente sino mezclados confusamente. En el análisis como negación de la afirmación (como particular o para sí), el objeto se divide mecánicamente entre las partes que lo integran. Y en la síntesis como negación de la negación (como universal concreto o en sí-para sí), el objeto se totaliza orgánicamente superando y conservando los momentos sincrético y analítico. Empero, pareciera nuevamente que en la

modernidad occidental esta analítica del entendimiento se autonomiza hasta tal punto que es imposible llegar a la síntesis. Así, la racionalidad moderna occidental -racionalidad instrumental que calcula medios y fines- reduce la multiplicidad y heterogeneidad cualitativas en unidad y homogeneidad cuantitativas.

Ahora bien, ¿Cómo podríamos relacionar todas estas reflexiones con nuestro tema específico de la tecnocracia? Hemos observado cómo el joven Marx se refiere al Estado moderno. Como transformación histórica, el Estado moderno se relaciona primeramente con la burocracia antes que con la tecnocracia. Simplificando esquemáticamente, la tecnocracia sobreviene a la burocracia como forma de organización de la dominación política. Esto significa que el capitalismo evoluciona desde formas burocráticas de organización de la dominación política hacia formas tecnocráticas<sup>6</sup>. En verdad, el problema es más complejo porque en nuestras sociedades el sistema burocrático coexiste con el sistema tecnocrático –sea complementariamente, sea suplementariamente- dentro de las mismas estructuras estatales, cada uno con su respectiva racionalidad como veremos posteriormente. No obstante, genéricamente podemos decir que, así como la racionalidad tecnocrática es una de las formas en que se concreta la racionalidad instrumental, la racionalidad burocrática es otra de sus formas.

En relación con el tema de la burocracia, hay que decir que el Estado moderno representa el cambio desde un sistema político pluricéntrico hacia uno monocéntrico de supra-ordinación y sub-ordinación. Por burocracia puede entenderse, según una conceptualización típico-ideal (Weber, [1922] 2008: 173-180), un sistema de gestión de máxima racionalidad y funcionalidad, con organización jerárquico-autoritaria, designación de funciones según criterios de idoneidad, delimitación de distintas incumbencias, procedimientos rutinarios e impersonales, etcétera. Según esto, la burocracia es superior a cualquier otra forma de organización. Empero, también puede entenderse como un sistema de racionalidad y funcionalidad aparentes y de irracionalidad y disfuncionalidad reales, ritualista –obedeciendo a unas normativas con tanta exactitud, minuciosidad y formalismo que termina desvirtuándose y haciéndose irrealizable cualquier decisión política-, o como dice Michel Crozier (1974), un sistema que no sólo no puede solucionar sus problemas y errores, sino que además estas irracionalidades y disfunciones se convierten en uno de los elementos esenciales de su equilibrio interno. Ahora bien, esta forma diferente de entender a la burocracia no debe interpretarse según criterios absolutos de todo o nada –la burocracia es perfecta o es imperfecta- sino según criterios relativos –la burocracia es más o menos perfecta o imperfecta según los contextos-. Como dice Robert Merton (1980: 275-286), una burocracia eficaz y eficiente exige la obediencia a unas normativas, no obstante esta obediencia con el tiempo las convierte en absolutas, en no relativas a unos propósitos determinados, esto imposibilita entonces una adecuada adaptación a circunstancias particulares no previstas por quienes pensaron estas

---

<sup>6</sup> Hay que aclarar que, como el proceso de burocratización ha sido consecuencia de la complejidad de los medios a ser gestionados para conseguir un objetivo, también las grandes empresas privadas se han burocratizado.

normativas, con lo cual los mismos elementos que hacían eficaz y eficiente al sistema lo convierten en ineficaz e ineficiente.

Por burocracia puede entenderse asimismo un sistema de gestión constituido por un cuerpo de funcionarios, los cuales no son propietarios del objeto, de los medios ni del producto de la gestión –separación entre función y propiedad-, no son elegidos “desde abajo” sino “desde arriba” por una autoridad superior, tienen un saber específico y actúan metódicamente según unas normativas, aunque ello suponga negar sus propios valores y convicciones –lo cual significa que la burocracia se configura como una moral del deber por el deber mismo, como una moral puramente formal que puede llegar a transformarse en una no moral-. En este sentido, la burocracia es entendida como un puro instrumento de gestión subordinado al poder de decisión política y que media entre los gobernantes y los gobernados. También puede entenderse empero como un sistema no sólo gestionado sino también gobernado por funcionarios, cuyas categorías superiores pueden convertirse en los grupos que tienen el poder de decisión política. Lo mismo que antes, esta forma diferente de entender a la burocracia no debe interpretarse según criterios absolutos sino relativos. Además, dentro de una misma estructura estatal puede coexistir un orden monocéntrico descendente con un orden pluricéntrico ascendente<sup>7</sup>.

Ahora bien, ¿Cómo definir respectivamente a las racionalidades del sistema burocrático y del sistema tecnocrático? Según Manuel García-Pelayo (1974), la concepción iuscéntrica de la época moderna, contrapuesta a la concepción teocéntrica de la época medieval, supone una racionalidad jurídico-legal, en donde la división del trabajo dentro de la organización configura ámbitos jurisdiccionales de actuación con poderes y deberes, y en donde los procedimientos deben seguir un principio jurídico-legal. Ciertamente, la actividad burocrática supone también la existencia de procedimientos técnico-funcionales; no obstante, éstos sólo pueden ser aplicados dentro del ámbito constituido por los principios jurídico-legales, y si sobreviene un conflicto, “la validez jurídica tiene primacía sobre la eficacia técnica” (ibídem: 29). Podemos entonces contraponer en un esquema típico-ideal la racionalidad jurídico-legal de la burocracia, y la racionalidad técnico-funcional de la tecnocracia: la primera relaciona personas, o cosas en función de personas, la segunda en cambio relaciona cosas, o personas en función de cosas; la primera es axiológica –según valores, si bien por medio de una moral del deber por el deber mismo-, la segunda en cambio es teleológica –según fines-; la primera juzga las acciones según su licitud, la segunda en cambio según su eficacia y eficiencia; la primera construye un orden más “duro” y monocéntrico, la segunda en cambio un orden más “blando” y pluricéntrico; la primera supone un imperativo de derecho, la segunda en cambio un imperativo de hecho; la primera tiene una línea de comunicaciones e informaciones descendente-

---

<sup>7</sup> Este orden monocéntrico descendente, que es típicamente burocrático, equivaldría en la categorización aristotélica de las formas de gobierno –y reconociendo el posible anacronismo en esta comparación- a la monarquía de una persona que busca el bien común, pudiendo pervertirse en la tiranía que busca el bien del tirano. Asimismo, el orden pluricéntrico ascendente equivaldría a la república de muchas personas que buscan el bien común, pudiendo pervertirse en la democracia que busca el bien de los desposeídos. En el medio, la aristocracia de pocas personas que buscan el bien común, pudiendo pervertirse en la oligarquía que busca el bien de los propietarios.

ascendente –descienden preguntas observadoras y ascienden respuestas observadas-, la segunda en cambio una línea de comunicaciones e informaciones más compleja, y no sólo vertical sino también horizontal.

Y así como Weber ([1922] 2008: 18-21), cuando analiza las acciones sociales por su racionalidad –de menor a mayor: tradicional, afectiva, racional según valores, racional según fines-, nos dice que la acción social racional según fines es la de mayor racionalidad, nosotros decimos que de las dos formas en que la racionalidad instrumental puede concretarse –racionalidad burocrática y racionalidad tecnocrática-, la racionalidad tecnocrática es la de mayor racionalidad<sup>8</sup>. Dicho esto, podemos pasar ahora a otro pensador, continuando con el análisis de la noción de racionalidad instrumental.

### Los análisis de Simmel respecto del dinero, el poder y la técnica

No es casual que las filosofías de la vida –por ejemplo la de Henri Bergson o la del propio Simmel- aparezcan cuando las formas de ser, de pensar, de sentir y de hacer relacionadas con los progresos científicos y técnicos se oponen a lo que intuitivamente entendemos por “vida”<sup>9</sup>. Es en este sentido que debe entenderse entonces el relativismo de Simmel, o la importancia asignada por este pensador a temas como la religión o el arte<sup>10</sup>, como una oposición al predominio de la esfera científico-técnica respecto de las otras esferas del espíritu. Podemos concebir al mundo religiosamente, artísticamente o

---

<sup>8</sup> Como puede observarse, nuestro esquema no coincide exactamente con el Weber, que relaciona típico-idealmente no a la tecnocracia sino a la burocracia con la acción social racional según fines. Recordemos que Weber muere en 1920, y la palabra *tecnocracia* aparece con fuerza recién durante la década de 1930. En este punto seguimos a García-Pelayo, para quien en un sentido histórico, la tecnocracia supera a la burocracia por su mayor racionalidad. No obstante, esto no equivale a decir que la tecnocracia se relaciona típico-idealmente con la acción social racional según fines y la burocracia con la acción social racional según valores. En verdad, tanto la burocracia como la tecnocracia son expresiones de la racionalidad instrumental, o sea que ambas se relacionan típico-idealmente con la acción social racional según fines, sólo que la tecnocracia lo hace de una forma más pura y perfecta, podría decirse.

<sup>9</sup> Relacionado con esto, Simmel compara en *Schopenhauer y Nietzsche* ([1906] 2005) la actitud filosófica de negación de la vida del primero con la de afirmación de la vida del segundo.

<sup>10</sup> Para Simmel (1986: 163), lo común entre comportamiento religioso y artístico es que ambos “llevan su objeto a una distancia más allá de toda realidad inmediata, para traérselo muy cerca, más cerca de lo que cualquier realidad inmediata nos lo puede traer”. Hay que decir también que Simmel diferencia la religión como institución, de la religiosidad como vivencia. En este sentido, concibe al cristianismo en su relación con fines últimos. El cristianismo en la historia totaliza, y Simmel entiende que en la modernidad el arte podría tener una función equivalente –por eso, no es tan pesimista como Weber-, aunque esto sea sólo una posibilidad, y no necesariamente la única. Así, el arte nos permitiría vivenciar –*erlebnis*- lo sublime. La vivencia es ese momento vital en donde experimentamos la totalidad de nuestra vida, en donde la totalidad de nuestra vida entra en un instante, y en donde la vida se intensifica, se hace más vida –lo opuesto es la rutinización y estandarización-. Al respecto, las vidas y obras de artistas como Goethe, Rembrandt, Shakespeare y Beethoven por ejemplo, se le aparecen a Simmel como la expresión de una libertad individual, de una “ley individual” (Simmel, [1922] 2004), de una vida que se obedece a sí misma y a su propia ley, ante los condicionamientos sociales de la moral burguesa, o sea la plenitud personal del individuo concebido en su irreductible especificidad. En comparación con todo esto, el dinero en cambio nunca totaliza, sólo conecta. No obstante, hay que reconocer que no todo arte totaliza ni quiere hacerlo, como por ejemplo el arte postmoderno.

científico-técnicamente, y estas concepciones son tan incompatibles como igualmente válidas. Para Simmel el problema no son en sí la ciencia y la técnica, sino la forma predominantemente científico-técnica de concebir al mundo.

En este sentido, uno de los propósitos de Simmel es extender la aplicación del concepto de enajenación de Marx, desde la esfera económica al resto de la vida social. Para Simmel la modernidad supone una diferenciación de la vida social en esferas relativamente autónomas –antes, todas las esferas servían a, y se subsumían en, la esfera religiosa-. Ahora bien, la modernidad termina suponiendo también que la racionalidad del cálculo propia de la esfera económica –eficacia, eficiencia, optimización del uso de los medios para conseguir fines- se expande en las otras esferas –como por ejemplo la ciencia con su verdad, el arte con su beldad o la moral con su bondad- contaminando los mundos de la vida.

En el pensamiento de Simmel, un contenido vital no es otra cosa que un momento estático de la vida que fluye dinámicamente, es un momento que se ha endurecido. Esta concepción se relaciona directamente con su noción de tragedia de la cultura en la modernidad. En este sentido, para Simmel la cultura existe como dualidad, empero esta dualidad no significa separación de la cultura de algo externo a ella, sino que la habita en su interior. O sea que no está refiriéndose a la dicotomía naturaleza/cultura, sino a la separación entre cultura subjetiva y cultura objetiva. Asimismo, esta dualidad está abierta a tres posibilidades: la síntesis que adecua lo diferente, la fragmentación de la unidad en partes menores, y el antagonismo que opone a lo que está separado. La plenitud de la cultura supone la primera posibilidad; no obstante según Simmel, la situación de la cultura moderna se proyecta hacia el antagonismo trágico. El espíritu subjetivo realiza sus potencialidades exteriorizándose en objetos culturales. En la síntesis, estas exteriorizaciones son reincorporadas –interiorizadas-: el espíritu subjetivo se corporiza fuera de sí y se objetiva, y reconociéndose en ello vuelve a sí y subjetiva lo objetivado. No obstante, la cultura objetiva en función de su lógica autónoma y a falta de un mecanismo de necesaria adecuación con la cultura subjetiva, puede evolucionar de forma tal que le resulte a ésta inasimilable y antagónica: esto produce “la auténtica tragedia de la cultura” (Simmel, 2002: 354).

Podemos decir que en las comunidades premodernas existía un equilibrio entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva, en las sociedades modernas este equilibrio se rompe, produciéndose así una atrofia de la primera y una hipertrofia de la segunda<sup>11</sup>. En las comunidades premodernas, la cantidad de cultura objetiva generada era relativamente poca, el individuo promedio podía entonces incorporarla adecuadamente, en cambio en la sociedad moderna su crecimiento es máximo. Además, la persona no tiene parámetros que le permitan recortar un segmento de esa cultura objetiva que le sea significativo

---

<sup>11</sup> Hay al respecto en el pensamiento de Ferdinand Tönnies una diferenciación entre dos formas elementales de organización social: la comunidad como organización social natural –de la que hablaba Aristóteles partiendo de la sociabilidad del hombre- y la sociedad como organización social artificial –de la que hablaba Hobbes partiendo de la insociabilidad del hombre, y de la necesidad por eso mismo de un acuerdo de paz-.

subjetivamente. Esto no significa que Simmel rechace la cultura objetiva en sí, pues ella es necesaria como condición de posibilidad de la vida humana misma. A diferencia del animal, el ser humano no se adapta pasivamente al medio natural, sino que lo transforma activamente en función de sus necesidades y deseos, y no se relaciona con él inmediatamente sino por medio de la cultura, en particular de la ciencia y de la técnica que producen un sinnúmero de objetos culturales que son la expresión de la actividad creadora humana. Empero, el resultado de esto en la modernidad es trágico: “la vida creadora produce constantemente algo que no es de nuevo vida”, algo que se determina inexorablemente hacia la muerte, ya que “la vida no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella” (Simmel, 1986: 133-134).

En el origen de este proceso está para Simmel –como también para Marx-, la división del trabajo propia del capitalismo, que transforma la totalidad de la personalidad individual en una especialidad, en una parcialidad limitada, de tal forma que cuanto más progresiva puede ser la condición social, más regresiva puede ser la individual. Esta división del trabajo propia del capitalismo genera alta productividad, la diversificación de la producción genera asimismo diversificación del consumo. Con lo cual, el imperativo individualista –“cada persona es única, singular e irrepetible”- pareciera realizarse en el capitalismo, aunque en verdad no estaríamos en un mundo de individuos diferentes, sino en un mundo de individuos iguales que intentan diferenciarse consumiendo mercancías diferentes. En la producción capitalista, en donde “las máquinas, que habían de liberar al hombre del trabajo de esclavo de la naturaleza”, lo han terminado convirtiendo en “esclavo de la misma máquina” (Simmel, 1977: 610), el producto no aparece como el resultado concreto de un productor individual, sino como la conexión abstracta de un conjunto de producciones parciales. Con lo cual, el producto pierde su sentido –en tanto lo es de un trabajador-, al ser de todos termina no siéndolo de ninguno. En esta producción capitalista entonces, los trabajos parciales se igualan, pudiéndose medir y calcular con exactitud, generándose además una inversión en el producto entre su valor de uso –que era originariamente un fin- y su valor de cambio –que era originariamente un medio-. Al totalizarse la racionalidad de la mercancía hacia todos los ámbitos de lo humano, la fuerza de trabajo misma puede entonces comprarse y venderse como mercancía: siendo una compleja cualidad que integra orgánicamente la unidad de la persona, puede no obstante ser enajenada mecánicamente como simple cantidad.

Simmel también reflexiona respecto del tema de las grandes ciudades. Ellas están habitadas por una ambigüedad: siendo ámbitos de máxima división del trabajo y de máxima racionalización, son también la condición de posibilidad de la libertad individual y de la independencia personal. Pensemos en las comunidades premodernas, las cuales representaban una clausura hacia el exterior y una fuerza centrípeta en su interior. En cambio, las sociedades modernas suponen una apertura hacia el exterior y una fuerza centrífuga en su interior. Las formaciones sociales de menor tamaño se configuran como círculos cerrados ante otras formaciones sociales cercanas o lejanas, y en ellas el sujeto está fuertemente sujeto. En las grandes ciudades en cambio, la cercanía corporal del amontonamiento se genera en simultáneo con la lejanía

espiritual que cada persona siente. Así, la dificultad de poder hacer valer la propia personalidad en las grandes ciudades produce muchas veces como reacción exagerada de afirmación del yo, comportamientos raros, estrambóticos y extravagantes. Por su parte el dinero<sup>12</sup>, siendo medio de medios, tiene también esta misma ambigüedad: "...al interponerse entre el hombre y las cosas", el dinero le permite al hombre una libertad respecto de "las relaciones inmediatas con las cosas" (Simmel, 1977: 591), sin la cual no podría producirse alguna evolución de su interioridad. Para Simmel, los seres humanos son seres de diferencias, que perciben el mundo en función de las diferencias más o menos intensivas o extensivas que experimentan. Si las percepciones son cambiantes y rápidas, los sujetos sólo se percatan de las diferencias más significativas, si son constantes y lentas, se percatan hasta de las más insignificantes. Y como el entendimiento se adapta mejor a los violentos cambios que el sentimiento, la vida anímica urbana supone entonces más racionalidad que sensibilidad. La racionalidad es de esta forma una defensa de la vida anímica urbana ante los violentos cambios de las grandes ciudades. Aunque esto produce resultados negativos: apatía, despersonalización e insensibilidad ante el sufrimiento del otro, interacciones inocuas, inexpresivas, como inertes.

Asimismo, las grandes ciudades son el ámbito de la economía dineraria, existiendo una conexión intrínseca entre la racionalidad del dinero y la racionalidad del entendimiento: "...el dinero sólo pregunta por aquello que les es común a todos, por el valor de cambio..." (Simmel, 1986: 249) que equipara –reduce– mejores, peores o diferentes cualidades a mayores, menores o iguales cantidades. El dinero hace que las cosas puedan compararse entre sí al ser reducidas a su común denominador. En este sentido, para Simmel el espíritu moderno se ha convertido progresivamente "en un espíritu calculador". Al ideal de la ciencia natural, que quiere reducir el mundo a leyes lógico-matemáticas, le "corresponde la exactitud calculante" (ibídem: 250) de la economía dineraria.

La racionalidad moderna supone asimismo la multiplicación de las mediaciones en las acciones e interacciones humanas, así como la implacable objetividad de los medios en un mundo violentamente impersonal. La tríada deseo-medio-fin en la modernidad se interrumpe, porque la multiplicación automática de los medios hace que no lleguemos nunca a los fines últimos, que nos quedemos siempre en los medios –los fines se transforman en medios para otros fines, y

---

<sup>12</sup> La filosofía del dinero simmeliana es más un análisis respecto de la circulación que respecto de la producción de mercancías –a diferencia del análisis marxista-. Asimismo, es un análisis *relativo* – "¿cuánto es mucho o poco dinero?" se pregunta Simmel, sabiendo que no hay respuesta: el dinero nunca es absoluto, su voracidad hace que siempre pueda tenerse más-; un análisis *relacional* –el dinero conecta a todos con cada uno y a cada uno con todos, aún a quienes no lo tienen, porque lo quieren-; y un análisis *hermenéutico* –el dinero como signo de la modernidad-. El dinero para Simmel es intercambiabilidad neutra, es pura objetividad. No obstante, y sin pretender refutar esta última noción simmeliana, podemos decir también por ejemplo, que la fortaleza o debilidad del dinero emitido por un país en crisis, depende directamente de la "confianza o desconfianza" –subjetivas- que los actores económicos tengan respecto de la economía de ese país, ya que la creencia en que el dinero vale *realmente* lo que dice que vale *nominalmente*, es lo que posibilita la realización de su valor nominal. Además, el dinero "vale" porque es momentáneo, porque es pura circulación, porque permanentemente está en un estado de no permanencia, si "permanece" se desvaloriza.

así infinitamente-. “El hombre es el ser indirecto, y esto tanto más cuanto más cultivado se encuentre. El animal y el hombre no cultivado alcanzan aquello que su voluntad se propone, apoderándose de ello directamente...”, en cambio, el hombre cultivado supone “la multiplicidad y complicación crecientes que la elevación de la vida trae consigo...” (Simmel, [1906] 2005: 17). En este sentido, desde el mundo antiguo la humanidad experimentó la proliferación de deseos inacabados. El cristianismo medieval solucionó momentáneamente este problema al poder funcionar como fin último ante tal proliferación. Empero, en la modernidad se abre nuevamente el problema, el dinero como signo de los tiempos modernos no es lo absoluto sino lo relativo por antonomasia. Y en este sentido, el dinero que originariamente fue un medio para un fin, se convierte en un fin en sí mismo –es tener dinero para tener más dinero-. Con el poder y la técnica acontece lo mismo. El poder, que era un medio para hacer cosas, se transforma en un fin en sí mismo<sup>13</sup>. Por su parte la técnica, de ser un medio para el bienestar de la humanidad se transforma en una autónoma agregación interminable de medios técnicos, es la obsolescencia planificada de los medios técnicos. En síntesis, el dinero, el poder y la técnica no tienen límites, están más allá de la voluntad de las personas y son elementos determinantes que predominan en sus vidas.

La sociedad moderna es entonces mediación: tenemos mediaciones tecnológicas –que en los procesos productivos sustituyen no sólo al trabajo humano corporal sino también en parte al trabajo humano mental-, mediaciones institucionales –son las democracias representativas, en donde el pueblo no gobierna directamente sino por medio de sus representantes-, mediaciones personales –en el uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación, si pensamos que cada persona que las usa es un “punto”, al haber más intermediarios, o sea más personas que son medios para conectarse con otras personas, será necesaria entonces una menor cantidad de “puntos” de separación entre diferentes personas que quieran conectarse-, etcétera. Como efecto negativo, las relaciones sociales en la modernidad son menos inmediatas, son más virtuales que reales. En este sentido, Simmel diferencia socialización –*vergesellschaftung*- de sociabilidad –*geselligkeit*-. si la primera supone que nos relacionamos como medio para un fin distinto de la relación –la socialización es entonces signo de la modernidad-, en la segunda en cambio el fin de la relación es la propia relación, estamos juntos porque sí como una forma lúdica de relacionarnos.

Recuperamos entonces del pensamiento de Simmel algunas nociones tales como racionalidad del cálculo, división del trabajo, especialización y despersonalización, por ser nociones que pueden ser utilizadas productivamente en el análisis del fenómeno de la tecnocracia. Ahora bien, ¿Cuál es la etimología de la palabra *tecnocracia*? Como “gobierno de los técnicos”, ella aparece con fuerza durante la década de 1930 en los Estados Unidos de América, para referirse a un mayor predominio por parte de los

---

<sup>13</sup> Incluso en el lenguaje cotidiano pueden observarse indicios de estas dos formas de poder, en la diferencia entre el poder como *verbo* (relacionado con el poder como medio, es el poder-hacer en donde el poder es un medio para el hacer) y el poder como *sustantivo* (relacionado con el poder como fin en sí mismo, es el poder que se transforma en un medio para más poder).

técnicos quienes, habiéndose demostrado que podían gobernar el proceso industrial, comenzó a suponerse que también podrían gobernar la sociedad industrial en su conjunto. No obstante, las primeras visiones utópicas de una sociedad “tecnocrática” gobernada por individuos con un saber especial aparecieron mucho antes: por ejemplo la idea del “rey filósofo” en Platón, o ciertas ideas de pensadores como Francis Bacon y Tommaso Campanella en el siglo XVII, o los *philosophes* franceses del siglo XVIII. Aún así, el verdadero iniciador del paradigma tecnocrático fue Henri de Saint-Simon. Para Jean Meynaud (1964), aunque las formas de ser gobernados los hombres aparentemente no parecen haber cambiado sustancialmente desde el mundo antiguo, por debajo o por encima de esas formas estáticas se produce una evolución hacia la desposesión del poder por parte de los aparatos tradicionales de la política. Meynaud analiza entonces “la remoción del hombre político” por el técnico, en dos puntos: “por una parte, la penetración efectiva del factor tecnocrático en las tareas gubernamentales, y por otra, el contenido y dimensiones de la ideología tecnocrática, que afirma todo lo que sea eficaz, deseando su expansión” (ibídem: 239). Por su parte, Miguel Centeno (1997) define a la tecnocracia como la dominación administrativo-política de una sociedad por: 1) una elite cohesiva con conocimientos especializados<sup>14</sup>, que afirma poder maximizar el bienestar colectivo mediante la aplicación de un conjunto de técnicas racionales instrumentales y de criterios de éxito; 2) un grupo de instituciones estatales que, al controlar los medios necesarios para el funcionamiento del sistema, pueden imponer su perspectiva organizativa a todo el aparato administrativo; y 3) la hegemonía de un único y excluyente paradigma de políticas públicas según criterios de optimización de los medios y de preservación de la estabilidad del sistema. En nuestro tiempo, la tecnocracia supone la imagen del Estado y de la sociedad como sistemas, o sea como entidades que deben ser configuradas según los principios de una racionalidad técnico-funcional. Así, la tecnocracia supone que para cada problema existe una solución óptima, la mejor posible, y ante la cual no es posible discrepar racionalmente. La tecnocracia es entonces una estructura de poder en la cual los técnicos –universo heterogéneo compuesto por especialistas en *management*, en análisis de sistemas, en economía, en estadística, en metodología, ingenieros, etcétera- determinan las decisiones, sustituyendo así a los políticos en la determinación de las políticas públicas y a los burócratas en su implementación. Normalmente la tecnocracia carece de institucionalización formal: quien puede efectuar una función necesaria para un sistema, tiene entonces el poder implícito en esa efectuación, y lo tiene de hecho, con independencia del reconocimiento de derecho.

Asimismo, podemos entender a la tecnocracia como producto de la civilización tecnológica de nuestro tiempo. Como infraestructura, tal civilización supone entre otras cosas, la unidad e interdependencia absolutas entre ciencia y tecnología –históricamente no siempre ha sido necesariamente así-, la desaparición del límite entre el conocimiento del objeto y la dominación del objeto -entre el conocimiento teórico y su utilización práctica, sea económica, política o militar-, y también la desaparición del límite entre la estructura

---

<sup>14</sup> De allí la posibilidad de recuperar a pensadores como Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto, Robert Michels o Moisey Ostrogorsky para el análisis de las elites, y de las elites tecnocráticas en particular.

técnico-económica y la estructura institucional-estatal, a tal punto que la segunda debe adaptarse a las necesidades y posibilidades de la primera. También supone el aumento del poder de las máquinas e instrumentos, que no sólo sustituyen al trabajo humano corporal sino también en parte al trabajo humano mental. Asimismo, la presencia de las máquinas e instrumentos no se limita sólo al ámbito técnico-económico, sino que se abre también a la totalidad de las acciones vitales humanas en su cotidianidad: personas que viven en relación constante con máquinas e instrumentos y se relacionan constantemente con otras personas por medio de máquinas e instrumentos. Se constituye así una realidad artificial distinta de la realidad natural, aunque siendo la primera tan objetiva como la segunda. En verdad, en la civilización tecnológica como producto de la evolución humana, estas dos realidades no son diferentes: las máquinas e instrumentos no son simples objetos que podamos usar o no usar, sino que nosotros mismos estamos conectados a, y penetrados por, las máquinas e instrumentos como prótesis generalizadas. De esta forma, entre humanidad y tecnología existen determinaciones recíprocas: es la determinación social de la tecnología pero también la determinación tecnológica de la sociedad.

Ahora bien, ninguna máquina, ningún instrumento puede funcionar si no se conecta a un sistema. Las organizaciones tecnocráticas -públicas o privadas- conforman entonces sistemas<sup>15</sup> integrados por conjuntos de personas, de procedimientos, de máquinas e instrumentos, con el objeto de transformar los *inputs* en *outputs*, los problemas en soluciones. Y así como existe la “legalidad natural” de los fenómenos físicos, químicos y biológicos como conjunto de relaciones necesarias, también existe la “legalidad artificial” propia del funcionamiento de las máquinas e instrumentos, determinando igualmente un conjunto de relaciones necesarias en la forma de coerciones tecnológicas. Y esta legalidad artificial, estas coerciones tecnológicas condicionan las acciones humanas con una fuerza mucho mayor que por ejemplo la normativa jurídico-legal de la burocracia. Por eso nuestro tiempo no equivale a una simple *ratio* técnica aplicable aquí o allá, sino a un *logos* tecnológico universal que incorpora al hombre mismo como uno de sus elementos.

Como supraestructura, tal civilización se traduce en una nueva idea de realidad, según la cual sólo es real aquello que puede ser verificado empíricamente, que puede ser cuantificado, que puede ser utilizado para el funcionamiento de un sistema y que puede ser informado o comunicado –de allí la importancia de las nuevas tecnologías de información y comunicación, y de teorías como la cibernética de Norbert Wiener, o la teoría matemática de la información o comunicación de Claude Shannon y Warren Weaver-. Y si las organizaciones tecnocráticas son sistemas sociales concretos, ellas dependen de un sistematismo abstracto: la teoría de sistemas de Ludwig Von Bertalanffy, que asimismo se particulariza en su aplicación a la vida social-organizacional

---

<sup>15</sup> Por sistema entendemos un conjunto de elementos interdependientes, relacionados entre sí y con la totalidad, y que por medio de tales relaciones hace o produce algo. La teoría de sistemas se refiere más a las relaciones que a los elementos. Asimismo, un sistema puede contener a otros sistemas, o sea que un sistema puede ser continente de otros sistemas menores y contenido de otros sistemas mayores: lo que desde una perspectiva es la parte desde otra es el todo.

por medio de la teoría de los sistemas políticos de pensadores como David Easton, Gabriel Almond, Robert Dahl, etcétera, la cual limita el ámbito de la política a un sistema de relaciones entre elementos intercambiables, concerniéndole excluyentemente la perduración de su funcionamiento, y excluyendo entonces todo problema que no pueda ser entendido según su funcionalidad o disfuncionalidad. Llegados a este punto, podemos volver a reflexionar respecto de la noción de racionalidad instrumental, recuperando para esto las ideas críticas de Löwith con el objeto de continuar problematizando esta noción.

### Weber y Marx en el pensamiento de Löwith

¿De qué forma el pensamiento de Löwith puede ayudarnos para continuar dilucidando la noción de racionalidad instrumental? ¿Y cómo esta dilucidación puede ser relacionada asimismo con nuestro tema de la tecnocracia? La obra de Löwith puede ser entendida como una crítica a los efectos cosificadores de la racionalidad moderna respecto de las formas de vida humana, e indirectamente, también puede ayudarnos a comprender mejor ciertos elementos del fenómeno tecnocrático. En particular en su obra *Max Weber y Karl Marx* ([1932]2007), e influido directamente por Martin Heidegger, Löwith efectúa una lectura no sociológica, sino antropológico-filosófica de algunos textos de Weber y Marx –en el mismo sentido, para Karl Jaspers por ejemplo, Weber habría sido un “protoexistencialista”-. La perspectiva teórica de Löwith consiste entonces en hacer una antropología filosófica de lo humano, que reconozca el círculo que configuran la racionalidad de la ciencia con la irracionalidad de la magia. Para Löwith, en Weber hay un acercamiento y un alejamiento con respecto a Marx. No obstante, Weber rechaza las filosofías de la historia materialistas-objetivistas como la de Marx. No existe según Weber ninguna ley material-objetiva de los procesos socio-históricos. La construcción de Marx, para Weber es válida aunque como construcción típico-ideal: o sea, Weber puede coincidir con Marx según criterios gnoseológicos, aunque no ontológicos –ni tampoco axiológicos-. En este sentido, no es que para Weber el marxismo sea poco creíble científicamente, sino que al contrario, lo es demasiado. En Weber la objetividad científica depende en cambio del hecho de que la realidad fáctica está ordenada según categorías que, “en un sentido específico, son subjetivas” (Weber citado en ibídem: 43)<sup>16</sup>. No obstante, pareciera que Weber confunde a Marx con aquel marxismo economicista que sobredimensiona el elemento pasivo-determinado en detrimento del elemento activo-determinante en la acción humana<sup>17</sup>. En definitiva, y parafraseando una

---

<sup>16</sup> Para entenderla mejor, esta idea de Weber hay que contextualizarla, y pensarla en relación con la *Methodenstreit* o debate metodológico acontecido en las ciencias histórico-sociales alemanas y austríacas desde mediados del siglo XIX, primero en la ciencia económica con el debate entre el historicismo de Wilhelm Roscher, Karl Knies, Bruno Hildebrand, Gustav Schmoller y Werner Sombart, y el individualismo metodológico de Carl Menger, Eugen Von Böhm-Bawerk y Friedrich Von Wieser; y después en el debate contra el monismo positivista desde las perspectivas dualistas -si bien entre sí diferentes- de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband.

<sup>17</sup> El marxismo economicista transforma las condiciones reales –económico históricas- del ser humano en un incondicionado, en una explicación causal unilateral. Para Weber en cambio, ningún elemento de la realidad histórica –sea material o ideal- juega unilateralmente sino

conocida expresión suya, para Weber los intereses ideales no son un simple efecto de los intereses materiales. Efectivamente son los intereses, materiales aunque también ideales, los que dominan la acción de los sujetos; no obstante, las ideas funcionan como grandes líneas por medio de las cuales las acciones son llevadas por la dinámica de los intereses. Ahora bien, según Löwith en ambos pensadores –en Weber y en Marx- hay una reflexión existencial respecto de la totalidad de la forma moderno-capitalista de ser humano. Ambos pensadores también son científicos, aunque entiendan la relación entre ciencia y política de forma opuesta –Weber separándolas, Marx juntándolas en el materialismo histórico como práctica teórica y teoría práctica-, y porque ambos trascienden los límites de las disciplinas especializadas, ambos son filósofos sin querer serlo.

Por su parte, Weber entiende al capitalismo como racionalización –y ésta como inversión-. Su teoría de la modernidad capitalista puede ser entendida como una reacción intelectual causada por la vivencia personal de los efectos de la masificación, en donde puede constatar que la racionalización universal de nuestra completa existencia termina siendo algo específicamente irracional. La racionalización universal de nuestra completa existencia es lo esencial de la forma de vida de la modernidad capitalista, configurando un sistema de múltiples y recíprocas dependencias, dentro del cual cada individuo está integrado. Aunque según Weber, es también la condición de posibilidad para la libertad individual. La libertad racional o libre racionalidad, significa que el individuo, para conseguir sus fines, debe circunscribirse a los medios disponibles, lo cual implica el imperativo ético de la responsabilidad de las acciones humanas<sup>18</sup>. No obstante, la relación esencial entre los medios y los fines en la modernidad capitalista se pervierte -se invierte-: lo que originariamente fue un simple medio se convierte en un fin en sí mismo. Teniendo originariamente una relación de heteronomía respecto de las necesidades humanas, los medios, las mediaciones y los elementos mediados-mediadores de la acción terminan autonomizándose en detrimento de estas necesidades humanas<sup>19</sup>, y esta autonomía de los medios además se automatiza. Aquí podemos constatar según Weber -nos dice Löwith- la irracionalidad de lo racionalizado. Para Weber, tanto el capitalismo como el socialismo fortalecen inevitablemente el poder de las burocracias racionalizadas, que son como máquinas integradas por funcionarios especializados, máquinas sin espíritu, muertas en vida. En esas burocracias

---

multilateralmente. Por ejemplo, según este pensador lo que hay entre protestantismo y capitalismo es una interna “afinidad electiva”.

<sup>18</sup> La conciencia de que los “buenos” fines pueden ser conseguidos mediante medios “malos”, convierte al ser humano en un ser ético. Además, existen diferencias dentro de la propia acción ética. Por su indiferencia ante las posibles consecuencias, la ética de la convicción –adecuada a la acción social racional según valores- es para Weber menos racional que la ética de la responsabilidad –adecuada a la acción social racional según fines-. No obstante esto, la preferencia de Weber del esquema racional según fines depende para Löwith de motivos axiológicos más que gnoseológicos, o sea, más por la responsabilidad del actuar humano que se infiere de él, que por el entendimiento de ese actuar que dicho esquema posibilita en mayor medida que otros.

<sup>19</sup> Esta inversión en Weber es, en algún punto, análoga a la inversión de aquel esquema marxista en donde se diferencia la circulación simple de mercancías (M-D-M) de la circulación compleja de capital (D-M-D’). Asimismo, también podemos encontrar una analogía entre el concepto weberiano de dominación legítima y el concepto marxista de ideología dominante.

racionalizadas, sean públicas -estatales- o privadas -empresariales-, el funcionario especializado tiene una responsabilidad distinta de la del político o la del empresario, ya que “no debe responder ante sí como propio individuo” (ibídem: 72), sino siempre en relación a su función dentro de la organización. En cambio, el político y el empresario actúan por propia responsabilidad. No obstante para Weber –como también para Marx-, el fin último de una organización no debería ser ella misma, sino el ser humano y su felicidad, para el cual todo lo demás debería ser medio para sus fines.

En síntesis, la racionalización universal de nuestra completa existencia crea paradójicamente irracionalidades. La racionalidad como forma de gobernar la existencia –que en su origen, fue motivada más religiosamente que económicamente-, es el *ethos* propio de la modernidad, aunque también influye predominantemente en el *pathos* y en el *logos* de nuestra época. La racionalidad produce entonces la “aparataización” (ibídem: 57) del hombre aunque también la condición de su libertad. Para Weber según Löwith, la elección más libre es también la elección más racional –según el esquema de medios y fines, definidos éstos por valores últimos y significados de vida-. Su resultado no es una acción incalculable –casual como opuesta a causal, esotérica como opuesta a exotérica- sino al contrario: la acción humana “es tanto más incalculable cuanto menos libre es el hacer” (ibídem: 58). Y precisamente porque la elección racional es también libre, interviene en ella la dimensión ético-moral de la responsabilidad del actuar humano. La libertad puede adecuarse a la racionalidad porque no es una libertad *respecto a* ese mundo racionalizado, sino una libertad *en medio de* él.

Por su parte, Marx entiende al capitalismo como alienación –y ésta como inversión-. Según Löwith, en toda la obra de Marx, en todo su pensamiento, habría una continuidad por medio de la noción de alienación o enajenación de sí. Marx constata en la modernidad capitalista la alienación universal de nuestra completa existencia. En este sentido, la inversión weberiana ente medios y fines es similar a la inversión marxista entre cosas y personas, en su concepto de fetichismo de la mercancía. La modernidad capitalista se le aparece a Marx entonces como una realidad social irracional e inhumana, y la emancipación, no simplemente en relación con las dimensiones económica o política, sino en relación con la totalidad de la condición humana. En este sentido, Löwith no quiere hacer una interpretación economicista –simplificadora y reduccionista- de la obra de Marx. Y con este propósito sigue a Karl Korsch, quien dice que Marx criticó primero a la religión filosóficamente, después a la religión y a la filosofía políticamente, y después a la religión, a la filosofía y a la política económicamente –con lo cual, se infiere de esto que la interpretación económica de la vida humana efectuada por Marx es el resultado último de su trabajo crítico, no el primero ni necesariamente el más esencial-; y sigue también a Hegel, quien dice que todo resultado último es el “cadáver” que la tendencia viviente deja tras de sí. De esta forma, Löwith puede decir entonces que la tendencia viviente del resultado último en el pensamiento de Marx, es la alienación como tema central de su reflexión crítica. Y lo que le concierne a esta reflexión crítica –como también a la de Weber- es el hombre como tal en su totalidad, situado en su realidad histórica. En la filosofía del espíritu absoluto de Hegel en cambio –nos dice Löwith-, el hombre como tal en su totalidad no

es significativo. Como hombre, es el sujeto de las necesidades, y Hegel concibe al sistema de estas necesidades como la sociedad burguesa. O sea que el hombre es una determinación particular, es hombre por medio de los derechos burgueses que lo reconocen como persona de derecho en la sociedad burguesa. En esta concepción hegeliana, una determinación universal del hombre no depende de que el hombre sea hombre, sino de que sea espíritu: “Evidentemente, Hegel creyó más en la espiritualidad del hombre que en su humanidad” (ibídem: 81). Por su parte, Ludwig Feuerbach intenta convertir la filosofía teológica de Hegel en una filosofía antropológica, criticando la determinación particular del hombre efectuada por Hegel. Empero, según Löwith la determinación universal efectuada por Feuerbach es por medio del comunismo del amor entre “yo” y “tú”. El trabajo de Marx consiste entonces, en criticar a Hegel desde Feuerbach y a Feuerbach desde Hegel, sintetizando en su propia reflexión superadora “hombre” y “mundo”. A Hegel le reconoce haber presentado el mundo social de las relaciones económicas y políticas, aunque le critica haberlo absolutizado y mistificado. A Feuerbach le reconoce haber bajado desde el espíritu hacia el hombre, aunque le critica que su concepción del hombre es abstracta, sin relación con el mundo social.

Ahora bien, según Löwith, Marx descubre que la determinación particular del hombre efectuada por Hegel no depende simplemente de una división teórica del ser humano, sino que depende de la existencia de una humanidad fácticamente dividida del hombre en la sociedad moderna, de la alienación del hombre en el capitalismo. Esta sociedad moderna es asimismo una “particularidad total”, dentro de la cual existen múltiples “particularidades parciales” –podríamos decir también “funciones”-, que son “concreciones abstractas” (ibídem: 84) porque no conciernen directamente al hombre como tal en su totalidad, porque lo dividen –lo especializan- entre un hombre de trabajo intelectual y un hombre de trabajo corporal, entre un hombre urbano y un hombre rural, entre un hombre privado y un hombre público. Que Marx critique la determinación particular del hombre efectuada por Hegel y el hecho de que en la filosofía hegeliana no se incluya a la totalidad humana, demuestra según Löwith que el hombre como tal en su totalidad, es para Marx el origen y el destino de su reflexión crítica. En ella, Marx advierte que en la sociedad burguesa, tanto el hombre como la mercancía tienen una doble significación. Así como la mercancía tiene un valor de uso y un valor de cambio -y en relación con otra mercancía, ambas pueden tener el mismo valor de uso y un diferente valor de cambio, o al contrario, el mismo valor de cambio y un diferente valor de uso-; así también el hombre se divide en dos: el hombre privado con su moral privada y el hombre público con su moral pública, o el hombre como tal en su totalidad y el hombre-especialista.

Tanto el hombre como la mercancía... Según Löwith, para Marx la mercancía es la expresión económica de la alienación humana, así como su expresión política es la contradicción entre el estado burgués y la sociedad burguesa. En primer lugar, la mercancía no es una forma de objeto cualquiera, sino que en ella está contenida ontológicamente la objetualidad de todos los objetos, “su ‘forma mercancía’” (ibídem: 86). Asimismo y como ya dijimos, la mercancía supone la inversión entre cosas y personas, la inversión según la cual el producto es autónomo del productor y el productor heterónimo del producto.

Estas inversiones se efectúan por la división del trabajo y por la racionalización. Producto de estas inversiones, pareciera como si las cosas contuvieran en sí mismas sus propios contrarios. Así, las innovaciones industriales y científico-técnicas progresivas producen como efecto regresivo la decadencia de grandes sectores sociales, la máquina –como conquista de la cultura respecto de la naturaleza- parece liberar al hombre del trabajo aunque lo termina esclavizando –signo esto del antagonismo entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas-. Asimismo, podríamos pensar que los objetos existen esencialmente para el consumo y para la necesidad humana, no obstante en el capitalismo ellos no son producidos e intercambiados de tal forma sino como mercancías. En la mercancía, “cosa sensorialmente suprasensible” (Marx, [1867] 2009: 87), lo sensible no es lo que la hace mercancía sino objeto de consumo y de necesidad humana, en cambio lo suprasensible es lo que la hace mercancía como relación social oculta en ella. No obstante, lo misterioso y fantasmagórico de la forma mercancía según Marx, es *simplemente* que ante los productores refleja el elemento social de su propio trabajo, como algo natural de los productos del trabajo, y también que refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo total de la sociedad como una relación social entre los productos del trabajo –fetichismo de la mercancía-. Y en segundo lugar, en la sociedad burguesa el hombre es hombre en tanto hombre privado –no político- y en su privacidad. La sociedad burguesa no es entonces un universal concreto –tal sería la universalidad de la vida pública- sino un universal abstracto, una sociedad de individuos separados, divididos y alienados<sup>20</sup>.

En síntesis, el tema de las investigaciones de Marx y de Weber según Löwith es el capitalismo –como tema “económico” o “social”-, aunque su motivo primigenio es el destino humano, la totalidad del ser humano y su humanidad como tal en el mundo capitalista. Ahora bien, lo que hace humano al ser humano en el mundo capitalista es lo que lo deshumaniza, “...la ‘economía’ se ha vuelto ‘destino’ humano” (Löwith, [1932] 2007: 39). No obstante, mientras Weber analiza al capitalismo como una racionalización universal inevitable y neutral –o sea, con significación-valoración biunívoca, negativa y positiva-, Marx en cambio lo analiza como una alienación universal unívocamente negativa, aunque evitable y transformable –superable dialécticamente-. En ambos pensadores respectivamente, esa racionalización y alienación que determinan al capitalismo en su significado esencial involucra también “lo propio (...) de la ciencia moderna” (ibídem: 39). La especialización científica se adecua perfectamente con una realidad social desintegrada, y por eso, la crítica efectuada por ambos pensadores puede y debe validarse en relación con “la apariencia científico-especializante, incluso de sus propias explicaciones científicas” (ibídem: 40). Para Löwith el *dasein* heideggeriano, el ser-ahí o ser-en-el-mundo ontológico, es determinado por medio de una forma histórico-antropológica, que en la modernidad está definida por la racionalización –Weber- y por la alienación –Marx-. De esta racionalización-alienación nace la disyunción entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo, y a ello pertenece también la naturaleza “constructivista”, “artificial” y “nominalista” de todas las conceptualizaciones modernas.

---

<sup>20</sup> Por eso, la alienación del hombre no es sólo con respecto al objeto del trabajo, sino también con respecto al trabajo mismo como actividad, al ser genérico y a los otros hombres.

Ahora bien, de todo su complejo pensamiento, de las muchas ideas de Löwith trabajadas hasta aquí, nos quedaremos particularmente con la idea del hombre como especialista, en relación con la racionalidad científico-técnica. Esta idea permitirá conectarnos nuevamente con el tema de la tecnocracia. Al respecto, existe una cierta familiaridad semántica –aunque no una absoluta sinonimia– entre las palabras *tecnócrata*, *especialista* y *experto*. Podemos definir al experto o especialista como aquel que, dentro de una organización pública o privada, tiene una visión intensiva y particularizada, o sea no extensiva ni generalizada, respecto de algún ámbito gnoseológico-praxeológico<sup>21</sup> como puede ser el *management*, el análisis de sistemas, la economía, la estadística, la metodología, la ingeniería, etcétera; y que utiliza un conjunto tipificado de procedimientos y esquemas de cuantificación extraídos de la lógica-matemática y de las ciencias naturales para aplicarlos a la vida social-organizacional, produciendo así un conocimiento que se presenta como racional, verdadero y objetivo, y que pretende reducir los problemas ético-morales y político-ideológicos a problemas técnicos.

Digamos entonces que si para Weber existen tres formas de dominación legítima: tradicional, carismática y racional-jurídico-legal, la tecnocracia como producto de la civilización tecnológica de nuestro tiempo supone la aparición de una nueva dominación legítima, que es racional-técnico-funcional. En definitiva, la legitimidad de esta dominación es la de la eficacia y la eficiencia –es “resultadista”-. En este sentido, los tecnócratas pueden no sólo condicionar sino también determinar las decisiones de los políticos, y estos últimos pueden quedar impedidos de tomar decisiones con respecto a problemas de los que no tienen conocimientos como para discrepar con la decisión tecnocrática. En este sentido, existen tres formas de relacionar las decisiones políticas con los criterios tecnocráticos, dando lugar a tres esquemas (García-Pelayo, 1974): 1) el esquema donde la técnica subordina a la política, 2) el esquema donde la política subordina a la técnica, y 3) el esquema pragmático o intermedio. Según el primer esquema, la soberanía interna de un Estado –o sea, no en relación con lo externo de otros Estados– no depende ya del monopolio de la violencia –Max Weber– ni de la decisión respecto de la excepcionalidad –Carl Schmitt–, sino de la efectividad de los medios técnicos disponibles, y en el hecho de que el Estado, quedándose para sí con los medios técnicos disponibles más efectivos, limita su utilización a otras entidades no limitándose en absoluto a sí mismo. En este primer esquema, los políticos elegidos por la voluntad del pueblo tienen un poder nominal respecto de las decisiones finales, mientras que el poder real lo tienen los tecnócratas. Así, el Estado tecnocrático, sin ser necesariamente antidemocrático, vacía a la democracia de contenido sustancial. Según el segundo esquema en cambio, la decisión política no puede en definitiva fundamentarse racionalmente sino intuitivamente, al tener que elegir entre valores, creencias e intereses que están más allá o más acá de toda racionalidad. A diferencia de la técnica, la política no es la *ciencia* sino el *arte* de lo posible, por más que utilice a la técnica como medio para conseguir sus fines políticos. Por último, el tercer esquema supone el problema de la “traducción” entre las posibilidades técnicas y los fines políticos.

---

<sup>21</sup> Ya que lo propio del experto o especialista, no es un simple saber o un simple hacer, sino la conjunción de un saber-hacer.

Algunas reflexiones más podemos sumar, en relación ahora con el tema de la ideología tecnocrática. En verdad, no es adecuado o exacto hablar de ideología tecnocrática. Aunque frecuentemente se relacione de forma directa a la tecnocracia con el liberalismo, lo cierto es que la tecnocracia está presente tanto en gobiernos influidos por las ideas de pensadores como Friedrich Hayek y Milton Friedman, como también en gobiernos influidos por John Keynes e incluso por Marx –por ejemplo los países socialistas del siglo XX-. Más que una misma ideología, los tecnócratas tienen en común una misma mentalidad, como ya dijimos, el discurso tecnocrático se presenta a sí mismo como racional, verdadero y objetivo, como la aplicación del método científico a los problemas sociales, o sea como el ejemplo paradigmático de la racionalidad moderna. No obstante, y tal como venimos viendo, el peligro de esta racionalidad moderna para la experiencia humana es un vacío y un sinsentido existencial. En este sentido y para terminar con la presente ponencia, recuperaremos entonces las reflexiones de Weber respecto de la ciencia como vocación.

### La ciencia como vocación en Weber

En los análisis efectuados por Weber en “La ciencia como vocación” ([1919] 1967), la noción de *beruf* es central para entender la dinámica de la ciencia moderna. En su sentido puritano-protestante, esta noción de *beruf* entiende a la profesión como ascesis intramundana, como una vocación en su doble significación: o sea como predisposición subjetiva hacia algún quehacer y como precepto de Dios. La relación entre sujeto y Dios es entonces interna, aunque se materializa externamente en el mundo por medio del trabajo profesional como obediencia al precepto de Dios. Los científicos naturales del comienzo de la modernidad podrían también ser pensados según esta noción de *beruf*, o sea como individuos con una predisposición subjetiva por el conocimiento –podríamos decir parafraseando a Baruch Spinoza, con una pasión por la razón- aunque concibiéndola como un trabajo consagrado a Dios.

Ahora bien, con el progreso de la ciencia moderna se produce una *desmagificación* del mundo, una desmitificación, una pérdida de sus enigmas inescrutables. El hombre premoderno cree todavía en el sentido objetivo de las cosas; no obstante, con la modernidad ese sentido objetivo se pierde. Y por eso mismo, el hombre moderno puede entonces hacer la pregunta por el sentido de las cosas, que están a disposición de su subjetividad para la determinación de su sentido. Weber se pregunta entonces para qué la ciencia. El descubrimiento científico no es de un mundo misterioso y fantasmagórico, sino de un mundo ya desmagificado y desmitificado por el progreso científico. La pregunta por el sentido de la ciencia se origina porque el progreso científico es infinito, o sea que nunca es terminado, siempre es recommenzado y superado, por eso no puede producir verdades universales y absolutas. En comparación, la obra de arte no puede ser superada. Weber también se pregunta cómo es posible entonces la vocación científica si el trabajo del científico no tiene posibilidades de ser completado, se pregunta con qué fin un trabajo así, sin fin. El proceso histórico de racionalización, que supone el dominio técnico-práctico de todas las cosas, ¿tiene algún sentido que

trascienda al técnico-práctico y que por lo tanto posibilite pensar a la ciencia como vocación? El mundo antiguo y el mundo medieval tenían una respuesta diferente a esta pregunta de la que puede tener el mundo moderno. Antes, la ciencia era el medio para llegar al ser verdadero, todavía en el comienzo de la modernidad la ciencia era el medio para llegar a Dios. Después, cuando supimos que “la ciencia como ciencia no tiene Dios y es un poder ajeno a Dios” (Löwith, [1932] 2007: 160), quisimos creer que ella podía ser el medio para llegar a la felicidad. No obstante, con Friedrich Nietzsche supimos que como medio para llegar a la felicidad, la ciencia también había fracasado finalmente.

Con lo cual, la ciencia responde a la pregunta de qué podemos hacer para dominar técnicamente y prácticamente la vida, aunque si debemos y queremos hacerlo, y si eso tiene algún sentido, respecto de eso no responde nada. Weber diferencia entonces el conocimiento objetivo de la valoración subjetiva, delimitando así a la racionalidad científica que cosifica al mundo aunque simultáneamente lo libera de las sujeciones morales y religiosas con validez presuntamente universal y absoluta. No obstante, la exigencia de neutralidad valorativa del enunciado científico hecha por Weber no significa según Löwith “un retroceso a la pura científicidad” (ibídem: 164), sino un querer reflexionar respecto de los parámetros extra-científicos del enunciado científico. La metodología típico-ideal significa el rechazo de las definiciones sustanciales y esenciales referidas a lo social, ella misma es una construcción de la historia y de la cultura entendidas no como espíritu objetivo sino exactamente como construcción: la metodología típico-ideal como construcción es en sí una hipótesis “de que la realidad misma, producida por medio de la ciencia técnica, ya es una abstracción y construcción real” (ibídem: 169). Para Weber entonces, la ciencia social es una ciencia de lo real, o sea una búsqueda por entender nuestra realidad en lo que le es propio, “la relación y el *significado* cultural de sus apariciones singulares en su forma actual, por un lado, las razones de su histórico volverse así-y-no-de-otro-modo, por el otro” (Weber citado en ibídem: 41).

Así, Weber se pregunta por el sentido de la ciencia racionalizada que es propia del “espíritu” –de la falta de espíritu- del capitalismo. No obstante –y esto es importante-, esta pregunta no es científica –porque no es posible preguntar científicamente por el sentido de la ciencia- sino filosófica, ella no supone un “progreso” científico sino un “regreso” filosófico a la pregunta por el sentido histórico-cultural posible de la verdad y la objetividad científicas. Asimismo, la neutralidad valorativa es para Weber en sí un valor, y los juicios de valor –indemostrables aunque significativos científicamente- no son totalmente separables de los juicios de hecho, aunque sí diferenciables. Con lo cual, de la exigencia de neutralidad valorativa, de la “liberalidad científica” de Weber puede inferirse una crítica a las ingenuas ilusiones y a las presuposiciones metafísico-religiosas que están confusamente mezcladas con los juicios de valor y con los juicios de hecho en algunos enunciados científicos, como por ejemplo en los de Wilhelm Roscher y Karl Knies (Weber, [1903-1906] 1985). La metodología típico-ideal weberiana supone entonces un sujeto cognoscente “sin ilusiones”, el cual fue retrotraído hacia sí mismo por un mundo vuelto objetivamente sin sentido” y que por eso, está exigido a producir él mismo la relación de sentido, “esto es, a producir primero la relación con una realidad

como la 'suya' y a 'crear' el sentido, práctico y teórico" (Löwith, [1932] 2007: 52).

### Conclusiones

En el presente trabajo hemos intentado problematizar el tema de la tecnocracia desde la perspectiva cultural, relacionándolo con otro tema como es el de la racionalidad instrumental. Asimismo, hemos trabajado con la hipótesis de que la racionalidad tecnocrática es una forma particular, una de las formas en que se concreta la racionalidad instrumental. Esto quiere decir que para nosotros, la racionalidad instrumental puede concretarse al menos de dos formas diferentes: como racionalidad burocrática y como racionalidad tecnocrática. Hemos dicho que como transformación histórica, el Estado moderno se relaciona primeramente con la burocracia antes que con la tecnocracia, y que la tecnocracia sobreviene a la burocracia como forma de dominación política, o sea que el capitalismo evoluciona históricamente desde formas burocráticas de organización de la dominación política hacia formas tecnocráticas. No obstante, también hemos dicho que el problema es más complejo, porque en nuestras sociedades el sistema burocrático coexiste con el sistema tecnocrático dentro de las mismas estructuras estatales, cada uno con su respectiva racionalidad: la racionalidad jurídico-legal de la burocracia, la racionalidad técnico-funcional de la tecnocracia. Y también hemos dicho que la racionalidad instrumental –en sus dos formas, burocrática y tecnocrática-, como relación teórica y práctica entre medios y fines, es la predominante en la configuración histórica de lo esencial de la modernidad capitalista.

Asimismo, Nos hemos referido críticamente a la forma en que el proceso histórico de racionalización –del cual la racionalidad instrumental es su expresión más pura y perfecta- ha producido para la experiencia humana, un vacío y un sinsentido existencial. En algún momento se creyó que la humanidad moderna podía constituir no sólo una *ética* sino también una *épica* –por medio del individuo para el liberalismo, por medio de los trabajadores industriales organizados para el socialismo-. Nosotros decimos que, sin negar absolutamente esta posibilidad, los efectos de cosificación en la experiencia humana –en el mundo de la vida o *lebenswelt* según Edmund Husserl- parecieran limitar dicha creencia. Por su parte, la tecnocracia ha coadyuvado claramente a producir estos efectos, al reducir los problemas ético-morales y político-ideológicos a problemas técnicos. No obstante –y para que este final no sea tan pesimista-, también decimos que la dimensión política no puede ser nunca totalmente eliminada del hombre –del *zoon politikon* según Aristóteles-. Y así vemos cómo esperanzadoramente en diferentes geografías y en distintas experiencias contemporáneas –si bien de forma compleja, contradictoria y conflictiva- la política revive, no subordinándose a la técnica y a la economía, sino intentando ser ella misma el principio de la organización social.

## BIBLIOGRAFÍA

- Centeno, Miguel (1997). "Redefiniendo la tecnocracia", en *Desarrollo Económico*, julio-septiembre, Vol. 37, número 146. Buenos Aires.
- Crozier, Michel (1974). *El fenómeno burocrático 2. Ensayo sobre las tendencias burocráticas de los sistemas de organización modernos y sus relaciones con el sistema social y cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- García-Pelayo, Manuel (1974). *Burocracia y tecnocracia y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Löwith, Karl ([1932] 2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, Karl ([1842] 2006). *Los debates de la dieta renana*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, Karl ([1867] 2009). *El capital. Tomo 1*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Merton, Robert (1980). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meynaud, Jean (1964). "Tecnocracia y política", en *Problemas ideológicos del siglo XX: el destino de las ideologías, tecnocracia y política*. Barcelona: Ariel.
- Simmel, Georg ([1906] 2005). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Simmel, Georg ([1922] 2004). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Simmel, Georg (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, Georg (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Simmel, Georg (2002). *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, Max ([1903-1906] 1985). "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de economía", en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Weber, Max ([1919] 1967). "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max ([1922] 2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.