

**TÉCNICA Y CULTURA EN JÜRGEN HABERMAS Y ANDREW FEENBERG.  
APORTES PARA INTERPRETAR EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD**

CARLOS FEDERICO MITIDIERI y SUSANA R. BARBOSA  
(USAL)

**Resumen**

En este artículo nos ocupamos de los conceptos de 'cultura' y 'técnica' en relación con el proyecto de la Modernidad. Nos interesa particularmente el modo en que los conceptos de cultura y técnica son estudiados por Jürgen Habermas en el período 1964-1971, y en su trabajo de 1980, "Modernidad: un proyecto incompleto". Y también el modo en que los piensa Andrew Feenberg, tres décadas más tarde, desde su peculiar propuesta de una teoría crítica de la tecnología. A partir de estos análisis consideramos que es posible empezar a delinear las diversas maneras en que estos autores entienden la dialéctica entre Modernidad y Emancipación, central para la tradición de la teoría crítica a la que pertenecen. Si la teoría crítica es una teoría interesada en la transformación radical de la sociedad, algunas consecuencias pesimistas extraídas de obras fundamentales para esa tradición, como *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, parecerían entrar en contradicción con ese *pathos* transformador. Nos referimos, principalmente, al modo en que Adorno y Horkheimer conciben a la técnica, y a la racionalidad instrumental, como inseparables de la dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre.

Siguiendo los pasos de Habermas y de Feenberg nos vamos a preguntar si otra concepción de la técnica es posible al interior de la tradición de la teoría crítica.

Y, en consecuencia, en qué sentido el proyecto de la Modernidad puede seguir siendo posible, prosiguiendo con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, sin que este desarrollo se torne necesariamente incompatible con la búsqueda de la emancipación y la libertad.

**Palabras clave:** Proyecto de la Modernidad; Técnica; Cultura; Teoría Crítica; Tecnocracia.

### **Abstract**

In this article we deal with the concepts of 'culture' and 'technique' in relation to the project of Modernity. We are particularly interested in the way in which the concepts of culture and technique are studied by Jürgen Habermas in the period 1964-1971, and in his 1980's work, "Modernity: an incomplete project". And also in the way in which Andrew Feenberg thinks about them, three decades later, from his peculiar proposal of a critical theory of technology. From these analyzes we consider that it is possible to begin to outline the different ways in which these authors understand the dialectic between Modernity and Emancipation, vital to the tradition of critical theory to which they belong. If critical theory is a theory interested in the radical transformation of society, some pessimistic consequences drawn from fundamental works for that tradition, such as Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, would seem to contradict this transformative *pathos*. We refer mainly to the way in which Adorno and Horkheimer conceive technique and instrumental rationality as inseparable from the domination of nature and man by man.

Following in the footsteps of Habermas and Feenberg, we are going to ask ourselves if another conception of technique is possible within the tradition of critical theory. And, consequently, in what sense the project of Modernity can continue to be possible, continuing with the development of science and technology, without this

development necessarily becoming incompatible with the search for emancipation and freedom.

**Keywords:** Project of Modernity; Technique; Culture; Critical Theory; Technocracy.

### Introducción

Una lectura minuciosa de “Ciencia y técnica como ideología” y de “Modernidad: un proyecto incompleto”, de Habermas, permitió comprender las principales críticas que el autor plantea al modo en que los autores de la primera generación de la *Escuela de Frankfurt* pensaron la cuestión de la técnica, especialmente Herbert Marcuse. El principal problema que Habermas encuentra en esas lecturas es que sólo piensan la racionalidad con respecto a fines (la racionalidad instrumental) y no ven la importancia de la racionalidad comunicativa. Por eso sus análisis de la racionalización de la sociedad terminan siendo tan pesimistas. Si sólo se considera la racionalidad con respecto a fines como modo de racionalización de la sociedad, entonces el resultado es la sociedad administrada con las funestas consecuencias que ya señalaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y Marcuse en *El hombre unidimensional*. Para ellos el avance de la ciencia y de la técnica conducía indefectiblemente a la dominación de la naturaleza por el hombre y a la dominación del hombre por el hombre. Y la ciencia y la técnica llegarían a ser la ideología de la sociedad capitalista. De ahí que a veces se los pudiera tildar como antimodernos. Si la modernización sólo podía concluir en el sistema de la dominación total, entonces se tornaba difícil encontrar sus aristas positivas y, mucho más difícil aun, encontrar los nexos entre modernización y emancipación. Parecía no haber alternativa.

Piensa Habermas que si se tomara en cuenta que la racionalidad con respecto a fines no es la única forma de racionalidad sino que también existe otra

forma de racionalidad, la racionalidad comunicativa, entonces se podría ver cómo ésta podría repolitizar el mundo de la vida y, desde allí, guiar a la racionalidad con respecto a fines en su racionalización de los subsistemas sociales. De esta manera, entonces, la racionalización de la sociedad podría tener un potencial emancipador y la modernización de la sociedad por medio de la técnica podría no llevar necesariamente a la barbarie, como suponen los autores de la primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Pero para ello será necesario someter el desarrollo de la ciencia y de la técnica al marco institucional del mundo de la vida, donde la racionalidad comunicativa pueda tener la última palabra. Claro que esto incluye realizar una crítica a la tecnocracia, que despolitiza la sociedad haciendo que incluso el mundo de la vida quede bajo la racionalidad instrumental.

Andrew Feenberg, por su parte, comparte la idea habermasiana sobre la posibilidad de que la modernización de la sociedad lleve a la emancipación, pero por motivos muy distintos. Por un lado, considera que Habermas es ingenuo al creer que politizando el mundo de la vida va a poder guiar a la ciencia y la técnica hacia otras consecuencias, distintas a las de la sociedad administrada adorniana. Para Feenberg, lo que hay que politizar, democratizar, es justamente la tecnología misma. En esto se revela como continuador de Marcuse.<sup>1</sup> Hay que democratizar los códigos técnicos. Si no, con la tecnología realmente existente, la emancipación no va a ser nunca posible, se va a seguir reproduciendo la dominación capitalista, legitimada en la supuesta neutralidad de los fines racionales de la técnica, porque está enquistada en los códigos técnicos.

---

<sup>1</sup> Fischetti, N. "Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI", en: *Revista CTS*, n° 26, vol. 9. Mayo de 2014, pp. 79-88.

## Habermas y la acción comunicativa como salida frente al peligro de la tecnocracia

En su ensayo “Ciencia y técnica como ideología”<sup>2</sup>, de 1968, Habermas recupera el concepto weberiano de “racionalización”, que “significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social. En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines”<sup>3</sup>. Este concepto weberiano es de vital importancia para la primera generación de la Escuela de Frankfurt, ya que muchos de sus análisis sobre la técnica partirán de él. Marcuse, por ejemplo, lo toma como punto de partida para demostrar que el concepto de racionalidad formal tiene implicaciones que son de contenido. Es decir que lo que se impone con la racionalización de la sociedad no es la racionalidad en cuanto tal. Más bien, por medio de la racionalización se implanta, solapadamente, una forma determinada de dominio político. En *El hombre unidimensional* va a sostener que:

El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza [...] Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura.

En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Habermas, J. “Ciencia y técnica como ideología” en: HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>4</sup> Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. J. García Ponce, México: Joaquín Mortiz Ed., 1968. pp. 177-178.

Dada esta situación, Marcuse propone que, si la ciencia y la técnica son un a priori histórico de dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre, entonces habrá que eliminarlas o bien modificar su estructura. Más adelante veremos cómo el proyecto de Feenberg parte de esta segunda posibilidad planteada por su mentor.

Habermas, por su parte, también se hace eco de la propuesta marcuseana, pero considera que la ciencia y la técnica no pueden eliminarse sin más, ya que son la forma misma en que los hombres estructuran su trabajo. Y no entiende cómo el hombre podría renunciar a la técnica actual sustituyéndola por una cualitativamente distinta, si no cambia al mismo tiempo la naturaleza humana y mientras haya que mantener la vida por medio del trabajo social y valiéndose de los medios que sustituyen al trabajo.<sup>5</sup> Lo que habrá que llevar adelante, sostiene Habermas, es otro tipo de racionalización de la sociedad, guiada por otro tipo de acción, la acción comunicativa.

Habermas busca fundamentar dos tipos de acción. Por un lado, la acción racional con respecto a fines. Por otro, la acción comunicativa. Para esto, propone un nuevo marco categorial inspirado en los escritos de Jena de Hegel. Mientras el trabajo es la encarnación de la acción racional con respecto a fines, el reconocimiento y la interacción quedarán del lado de la acción comunicativa. Estos dos tipos de acción le permitirán distinguir dos tipos de orden en la sociedad. Al orden donde se objetiva la acción racional con respecto a fines lo llama "sistemas sociales". Y al orden donde se objetiva la acción comunicativa lo llama "marco institucional" (más adelante, siguiendo a Husserl, lo va a llamar "mundo de la vida")

Las sociedades del capitalismo avanzado tienen como una de sus características el avance constante de los subsistemas sociales por sobre el marco institucional. Por eso, necesitaron como forma de ideología al liberalismo, a la burguesía, al mercado. En esas sociedades se invierte el sentido de la legitimación. Mientras en las sociedades tradicionales la legitimación venía desde arriba (de la

---

<sup>5</sup> Habermas, J. *Op. Cit.*, p. 63.

religión, por ejemplo), en las sociedades capitalistas avanzadas, la legitimación emana de la sociedad civil. En estas sociedades se puede observar cómo el proceso de racionalización de la sociedad llevó a la expansión de la ciencia, la economía y técnica. Y cómo, éstas, aparecen como ideología, aunque en apariencia sean neutrales y racionales, críticas de los modos de legitimación religiosos. Así es como la ciencia y la técnica devinieron ideología.

Habermas, al hablar del capitalismo avanzado, está pensando en la sociedad posterior a la crisis del 30 del siglo XX. Allí es donde el Estado debe intervenir porque el mercado falló como regulador de la sociedad (falla la “mano invisible”). El Estado interviene para asegurar la legitimidad de esas sociedades. Y es entonces que el Estado ya no puede ser concebido sólo como estructural, sino que para pasar a tener también un rol superestructural clave en la reproducción del capitalismo. Es decir, que hay una interdependencia de la ciencia y la técnica, una cientifización de la técnica. En estas sociedades la ciencia y la técnica son la fuerza productiva principal del Capitalismo. Y son, además, la ideología del Capitalismo, son la primera forma de dominación. De ahí la importancia de repensar la relación entre base y superestructura en el interior del marxismo. La ciencia y la técnica ya no pertenecen exclusivamente a la base material sino que son, al mismo tiempo, la forma de legitimación de la sociedad, son parte de la superestructura. Por tanto, una teoría crítica de la sociedad debe poder pensarlas en sus dos niveles, no sólo como técnica sino también como cultura. Y por eso una teoría crítica tiene que ser también crítica de la cultura y la sociedad.

¿De dónde saca las nuevas formas de legitimación este nuevo capitalismo avanzado? Ya no podemos seguir pensando que las saca de las relaciones del trabajo. Cuando la ciencia y la técnica tienen este rol tan preponderante se hace necesario repensar también el rol del trabajo, ya que en la nueva configuración el trabajo no produce tanto como antes. O, mejor, ya que la ciencia y la técnica producen más y son ellas las que garantizan la continuidad del sistema. Tampoco

podemos buscar las nuevas formas de legitimación en las fuentes puras de la tradición (Religión, Metafísica, etc.). Sino que las nuevas formas de dominación se legitiman en las propias acciones del Estado de Bienestar (al menos hasta 1968, que es cuando Habermas escribe este artículo). Es el Estado el que se legitima resolviendo aquello que no resuelve el Mercado. En el Estado de Bienestar la política ya no se orienta por fines prácticos (al modo de la vieja filosofía política), sino que es la técnica la que aparece resolviendo cuestiones políticas. Por eso, sostiene Habermas, lo que aparece con el Estado de Bienestar es la tecnocracia.

Y con la tecnocracia las cuestiones de la deliberación pública, todas las cuestiones relativas a la esfera pública y al mundo de la vida, quedan absorbidas por la lógica de los subsistemas sociales. Así se despolitiza la masa. Con la ciencia y técnica como ideología (con la cientifización de la técnica) se va estrechando el ámbito de la acción comunicativa. La tecnocracia penetra en lo profundo de la conciencia de las masas. Y como consecuencia la sociedad de la acción comunicativa queda reemplazada por la sociedad administrada, tal y como Adorno y Horkheimer la plantearan en *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, como reversión de la Ilustración y como recaída en la barbarie.

Una consecuencia de este planteo es la necesidad de replantear varias de las cuestiones fundamentales del marxismo dogmático. Cuando el Estado interviene tanto anestesia los conflictos de clase y la lucha de clases ya no alcanza para explicar el movimiento de la sociedad. También tiene que ser repensada la teoría de la ideología.<sup>6</sup> La ciencia y la técnica como ideología ya no funcionan como las viejas ideologías. Y esto en dos sentidos. Por un lado, porque la ciencia y la técnica no pueden ser vistas como un relato que prometa satisfacer algo que no satisface (como sucedía con la religión o con el liberalismo, que engañan a los hombres). La ciencia y la técnica tienen un efecto real sobre los sujetos, no son un mero engaño. Y, por otro lado, porque si bien es menos ideológica, es una forma más radical y más

---

<sup>6</sup> Habermas, *Op. Cit.* p. 91.



difícil de resistir. No sólo legitiman la dominación, sino que eliminan el interés emancipatorio. Eliminan la acción lingüística, la acción comunicativa, lo político del sujeto. Y aunque no puedan compensar eliminando la explotación inherente al capitalismo, buscan consuelo en la satisfacción de necesidades banales. El trabajador sigue siendo explotado, pero ahora tiene aguinaldo, tiene vacaciones, se puede comprar cosas, hasta tiene una industria cultural encargada de ocuparle su tiempo libre. Sigue sin tener verdaderos momentos de ocio, pero tampoco está todo el día en la fábrica. Ahora va al cine.<sup>7</sup>

La tecnocracia trata a los sujetos como objetos, los objetiva, los cosifica. Al hacer esto les quita la posibilidad de ser un sujeto de la acción comunicativa, que interactúa con otros, los despolitiza.

...esta tesis de la tecnocracia ha recibido distintas versiones. Pero a mi entender, es mucho más importante el que esa tesis haya podido penetrar como ideología de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legitimatoria [...] Si se consigue simular a nivel de los sistemas sociales a la estructura de la acción racional con respecto a fines, el hombre no sólo podría ya, en tanto que *homo faber*, objetivarse íntegramente a sí mismo por primera vez y enfrentarse a sus propios productos autonomizados, sino que también podría quedar integrado a su propio aparato técnico como *homo fabricatus*. El marco institucional, que hasta ahora se había sustentado en otro tipo de acción, quedaría a su vez, según esta idea, absorbido en los subsistemas de acción racional con respecto a fines que están insertos en él.”<sup>8</sup>

Otra idea importante del marxismo clásico que debe ser repensada es la idea de que las fuerzas productivas tienen un potencial emancipador en sí mismo. Esta idea ya no podía seguir siendo sostenida. Si en el *Manifiesto comunista* hay un marcado entusiasmo por el avance de la ciencia y la técnica, que conducirían necesariamente a la Revolución y a la sociedad sin clases, ese entusiasmo debe ser revisado. Como ya mostró Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, la no revisión de los conceptos fundamentales de la filosofía de la historia por parte del

<sup>7</sup> Adorno, TH. W., “Tiempo libre”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009; pp. 573-583.

<sup>8</sup> Habermas, J. *Op. Cit.* pp. (88 y ss)

marxismo y su confianza ciega en el progreso podían ser fácilmente acusadas de complicidad con el fascismo<sup>9</sup>. Y, a pesar de toda la pretensión de transformación social que el materialismo histórico clásico pudiera tener, esos problemas en la teoría, esa no revisión de las cuestiones centrales, nos dejaría tan impotentes como al célebre ángel de la historia, condenados a ver como las ruinas siguen acumulándose a nuestros pies.<sup>10</sup>

Para Habermas, el Estado de Bienestar tecnocratiza la esfera pública, despolitizando a la sociedad. El conflicto es entre el avance de los subsistemas sociales, mediados por la ciencia y la técnica, y el mundo de la vida, de las interacciones sociales. Pero no lo piensa dialécticamente. Para Habermas hay dos modos de racionalización. Por un lado, la racionalización en los subsistemas sociales, ya enmarcados en la cientifización de la técnica. Y por otro lado, la racionalización en el mundo de la vida (el lugar de la acción social, la esfera pública, la política). La cuestión es que el primer modo de racionalización, la racionalización de los subsistemas sociales, sólo puede ser emancipador si no elimina, si no absorbe, la racionalización en el mundo de la vida. Es decir, se no impide la repolitización de la esfera pública y si hace posible que en el mundo de la vida, de la política, la acción comunicativa pueda primar sobre los subsistemas sociales. Si, en cambio, hay una primacía de los subsistemas sociales, si el Estado de Bienestar es una solución técnica a los problemas políticos, entonces se despolitiza la sociedad y se anula cualquier potencialidad emancipatoria de los sujetos. Si eso pasa, entonces el Estado de Bienestar no puede ser otra cosa que la sociedad administrada de la que hablaban Adorno y Horkheimer y, por tanto, no hay ningún lugar para la libertad. Por la colonización del mundo de la vida por los sistemas sociales, se terminaría imponiendo el proceso de cosificación en occidente.

---

<sup>9</sup> Benjamin, W. "Tesis sobre el concepto de historia", en: REYES MATE, M. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2009. Tesis 8 sobre el concepto de historia.

<sup>10</sup> *Ibíd.* Tesis 9 sobre el concepto de historia.

Ahora bien, hay una diferencia importante entre Habermas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt, o el propio Heidegger, en cuanto a sus concepciones sobre la técnica. Para Habermas no hay un a priori negativo en la ciencia y la técnica en cuanto tales. No son esencialmente formas de dominación. Tampoco son por sí mismas emancipadoras. Pero sí pueden llegar a llevar a la emancipación. Para eso deben ser guiadas por el marco institucional, es decir, guiadas por la política, por la acción comunicativa. Si no, si sucede como en los Estados de Bienestar de la década del sesenta del siglo pasado, o si sucede como en la URSS, que burocratizan al Estado, entonces sólo habrá lugar para la sociedad administrada. Aunque, como decíamos, esa conclusión no es inexorable ni consecuencia de la esencia de la técnica, sino del modo histórico en que el Estado se organiza en las sociedades del capitalismo avanzado permitiendo la absorción del mundo de la vida por los subsistemas sociales y avalando que la acción racional con respecto a fines se quede con la última palabra.

### **Feenberg y la democratización de la tecnología**

Andrew Feenberg, por su parte, comparte con Habermas la idea de que no es imposible que la modernización de la sociedad lleve a la emancipación, pero por motivos muy distintos. Por un lado, considera que Habermas es ingenuo al creer que politizando el mundo de la vida va a poder guiar a la ciencia y la técnica hacia otras consecuencias, distintas a las de la sociedad administrada adomniana. Para Feenberg, lo que hay que politizar, democratizar, es justamente la tecnología misma. En esto se revela como continuador de Marcuse.<sup>11</sup> Hay que democratizar los códigos técnicos. Si no, con la tecnología realmente existente, la emancipación no va a ser nunca posible, se va a seguir reproduciendo la dominación capitalista, legitimada en

---

<sup>11</sup> Fischetti, N. "Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI", en: *Revista CTS*, n° 26, vol. 9. Mayo de 2014, pp. 79-88.

la supuesta neutralidad de los fines racionales de la técnica, porque está enquistada en los códigos técnicos.

La principal diferencia entre Feenberg y Habermas (y en esto también se podría incluir a Adorno y Horkheimer) es que para el canadiense la tecnología realmente existente no es la única tecnología posible, no es la única racional, ni es universal, sino que es histórica, producto de esta sociedad del capitalismo avanzado. Pero podría haber tecnologías alternativas que lleven a modernidades alternativas. Sólo así podría ser posible la utopía de la transición al socialismo. No con la tecnología actual, basada en el código técnico capitalista, sino entendiendo a esos códigos técnicos como escenarios de luchas micropolíticas que pueden llevar a su modificación. Ahora bien, esta democratización radical de la sociedad de ninguna manera podría llegar, como pretende Habermas, por la mera repolitización del mundo de la vida; sino que lo que hay que repolitizar es a la tecnología misma, que no es la única racionalmente posible, sino que favorece los intereses de los grupos de poder hegemónicos y obstruye otras orientaciones posibles.

En su teoría crítica de la tecnología, Andrew Feenberg postula que la tecnología es socialmente relativa y que el producto de las elecciones técnicas está mucho más mediado por los intereses de los distintos grupos sociales en pugna de lo que podría parecer a primera vista. La teoría crítica de la tecnología busca desarticular las posiciones que plantean la necesidad racional y universal de las decisiones técnicas. Ya en los años ochenta, el giro constructivista en los estudios de la tecnología mostró que muchas configuraciones posibles de recursos podían dar lugar a aparatos eficientes. Los diferentes intereses de los diversos grupos de poder involucrados en el diseño se reflejan en sutiles divergencias de los que son, en el fondo, el mismo aparato. Así es como las elecciones sociales intervienen no sólo en la definición del problema técnico sino también en su solución. La tecnología tal como existe en la realidad es, por tanto, mediada por intereses y valores sociales. Y el producto de las decisiones técnicas es un modo de organización social que

preserva e impone, solapadamente, el modo de vida de uno u otro grupo social influyente. De modo que podemos decir que la tecnología está “subdeterminada” o “subcondicionada” por el criterio de eficiencia y está mediada por diversos intereses y valores particulares que actúan en la selección de una entre otras varias opciones posibles. La intervención de intereses no necesariamente reduce la eficiencia, pero sesga el desarrollo tecnológico y sus posibilidades de responder a un programa social alternativo.

Con el concepto de “código técnico”, Feenberg da cuenta de la articulación entre las necesidades sociales y las técnicas. Un “código técnico” (o “código de diseño”, como lo llamará en teorizaciones posteriores) es “la realización de un interés bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema”<sup>12</sup>. Cuando el significado político de esos códigos técnicos pasa desapercibido, o busca ocultarse como algo natural o “técnico”, podemos decir que el poder correspondiente es hegemónico.

Esta forma de plantear la cuestión le permite ver de otra manera la naturaleza de las controversias éticas y políticas que involucran a la tecnología. Por lo general, se las solía ver como una oposición entre la eficiencia y los valores. Pero la presentación de Feenberg deja de manifiesto que esta oposición no es más que una construcción que busca velar el verdadero costado político de lo que se presenta como neutral.

En el desarrollo tecnológico, conocimiento técnico y valores siempre van de la mano. Aunque los valores deben ser traducidos al lenguaje técnico para no quedar tan solo en buenas intenciones. Un ejemplo del modo en que Feenberg entiende esta cuestión puede verse en el desarrollo de las rampas para personas con discapacidad motora. Primero aparecieron las protestas por el derecho de todos a circular por el espacio público, es decir, primero apareció un valor. Pero ese valor, ese derecho a circular, se tradujo a la realidad de la vida social de las ciudades una

---

<sup>12</sup> Feenberg, A. (2005) “Teoría crítica de la tecnología”, *Revista CTS*, N° 5, vol. 2: 109-123.

vez que los ingenieros pudieron especificar la ubicación, ancho y pendiente de la rampa, es decir, cuando se lo pudo traducir al lenguaje técnico, cuando pasó a formar parte del código técnico del desarrollo urbanístico.

Del mismo modo, nuestro mundo fue performado por valores que precedieron a las creaciones técnicas. Las tecnologías actualmente existentes son la expresión cristalizada de esos valores. Invisibilizar que sean producto de determinadas luchas históricas, y pretender su neutralidad, favorece su reproducción.

Ciertamente una vez que los conflictos éticos y políticos pasan a formar parte del diseño de los artefactos, o del sistema social mismo, y una vez que esos valores y demandas sociales son internalizadas a través de su incorporación dentro del código técnico, hay una tendencia a elidir o perder de vista los componentes sociales involucrados en dicho proceso. De allí que se tienda a considerar a los artefactos como entes desprovistos de influencias sociales, como si hubieran sido concebidos fuera de la realidad social, histórica, y de sus valores. Es decir, hay una tendencia a verlos como si fueran una segunda naturaleza.

Por todo esto, resulta cada vez más difícil seguir sosteniendo que la tecnología sea un simple medio neutral para un fin. Los estándares del diseño técnico definen importantes aspectos del ámbito social, como los espacios urbanos, los medios de transporte, el diseño de los lugares y modos de trabajo, el acceso a la educación y la salud (definiendo, incluso, qué entendemos por salud y cuál es el sistema médico al que podremos acceder en nuestra comunidad).

El cuadro esbozado hasta ahora implica un cambio significativo en nuestra definición y comprensión de la tecnología. Ésta no puede ya ser considerada como una mera colección de dispositivos ni, en general, como la suma de medios racionales y neutrales para un fin. Estas son definiciones interesadas, que presentan a la tecnología como más funcional, y menos social, de lo que en realidad es. Si entendemos que la tecnología es socialmente relativa, entonces podremos fácilmente imaginar que una estructura de poder diferente innovaría hacia una

tecnología alternativa, con diferentes consecuencias sociales y políticas. En este sentido la tecnología, sostiene Feenberg, es “un escenario de lucha social, en el que las alternativas de la civilización están en pugna”<sup>13</sup>.

Poder entender lo que se juega en una racionalización democrática de la tecnología, entonces, abre el futuro del desarrollo tecnológico y lo incorpora al juego político de las deliberaciones democráticas contemporáneas. Así, presenta una alternativa, tanto a la celebración de la tecnocracia triunfante en los enfoques neoliberales, como a la visión pesimista de la catástrofe tecno-cultural, de enfoques como el de Heidegger o de la primera generación de frankfurtianos.

Para Feenberg no existe algo así como la tecnología en sí. Hoy en día usamos esta tecnología específica con limitaciones que se deben, no sólo al estado actual de nuestro conocimiento, sino también a las estructuras de poder que sesgan ese conocimiento y sus aplicaciones. Pero una democratización profunda de la tecnología podría cambiar esta situación. En clave foucaultiana podríamos decir que esta propuesta haría posible, por medio de micro-resistencias, la emergencia de una reforma tecnológica progresiva, con sus correspondientes consecuencias políticas y sociales.<sup>14</sup>

La proliferación de estas micro-resistencias conducirá, finalmente, a una convergencia en la que los distintos actores sociales involucrados, de modo más o menos directo, con las consecuencias de un cierto sistema técnico serán capaces de articularse políticamente a fin de formar un movimiento contrahegemónico. Y éste llevará, según Feenberg, a una democratización de los códigos técnicos y los diseños y, por tanto, a un mayor grado de control sobre el impacto de la tecnología en la naturaleza y en los otros seres humanos.

---

<sup>13</sup> Feenberg, A. “Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy”, en A. Feenberg y A. Hannay, eds., *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

<sup>14</sup> Parente, D. (2010): “La tecnología como expresión material de la conflictividad social. Sobre la filosofía de Andrew Feenberg”, en R. CONTI y H. SOLARI (comp.): *Violencia y conflicto en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Las cuarenta.

El auténtico progreso tecnológico<sup>15</sup> no tiene por qué implicar necesariamente la dominación y la conquista total de la naturaleza, sino que otras formas de racionalidad tecnológica son posibles. Una racionalización democrática, o subversiva, podría dar lugar a nuevas formas de ordenamientos sociales, a nuevas instituciones, también mediadas por la tecnología, pero no por eso necesariamente iguales a las realmente existentes, y con diferentes consecuencias tanto sobre los grupos sociales afectados como sobre la naturaleza. Una tecnología alternativa podría hacer posibles modernidades alternativas.

### Conclusiones

Hemos tratado de poner en diálogo a dos autores para verificar si los temas de la cultura y la técnica tal como son analizados y puestos en discusión por ellos pueden ser facilitadores de la dialéctica de la modernidad y la emancipación.

Habermas parece ir más lejos que Marcuse, Adorno y Horkheimer con el tema de la cultura y de la técnica, al entender que la técnica tiene un lugar importante en la superestructura de las sociedades tecnocráticas, pero que ello no conlleva necesariamente a consecuencias pesimistas. Hay una salida posible y esa salida consiste en permitir que el mundo de la vida guíe a los sistemas sociales. Es decir, que pueda haber una primacía de la acción comunicativa por sobre la acción racional con respecto a fines. Si, en cambio, como sucede en las sociedades tecnocráticas, los sistemas sociales continúan colonizando el mundo de la vida y reproduciendo la cosificación, entonces no va a haber lugar para la libertad.

Por último, consideramos que Feenberg realiza una propuesta superadora a la de Habermas, abriendo la caja negra de la conceptualización del campo cognitivo de lo técnico y mostrando las inconsistencias del planteo habermasiano. No alcanza con guiar a la tecnología desde el mundo de la vida si queremos que la libertad sea

---

<sup>15</sup> Sobre la cuestión del progreso ver "Más allá del dilema del desarrollo" en: A. Feenberg, *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, trad. C. Alfaraz et al., Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.



posible en la sociedad. Esa libertad sólo será posible si democratizamos la tecnología y modificamos los códigos técnicos. Sólo si modificamos la estructura de la tecnología y hacemos posibles tecnologías alternativas será posible también, sin renunciar al proyecto de la modernidad, hacer posibles modernidades alternativas.-