

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ARQUITECTURA
TALLER MAX CETTO

UNA APROXIMACIÓN A LO
ARQUITECTÓNICO DESDE LA MODERNIDAD,
LA IDEOLOGÍA Y EL PODER

TESIS TEÓRICA

que para obtener el título de
Arquitecto

PRESENTA

Andrés Gómez Morin Naranjo

SINODALES

Dr. en Arq. Miguel Hierro Gómez

Dr. en Arq. Adrián Baltierra Magaña

M. en Arq. y D.I. Héctor García Olvera



Ciudad Universitaria, CDMX.

Junio - 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

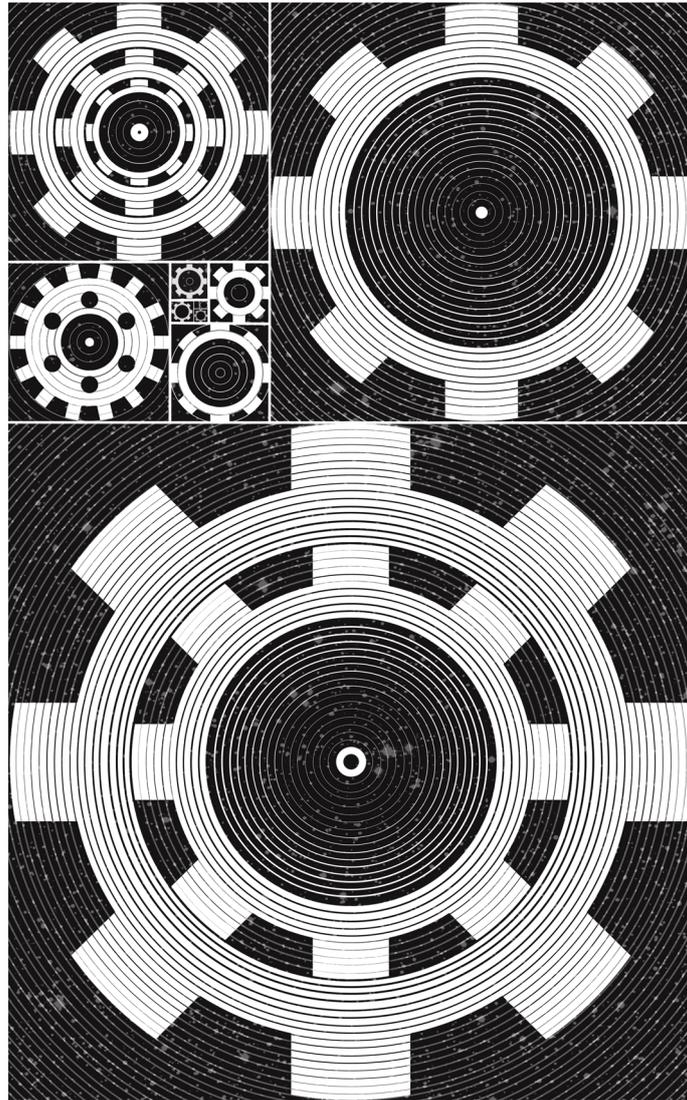
DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ARQUITECTURA

UNA APROXIMACIÓN A
LO ARQUITECTÓNICO DESDE LA MODERNIDAD,
LA IDEOLOGÍA Y EL PODER



Andrés Gómez Morin Naranjo

A mis padres

ÍNDICE

Introducción	9
1. La modernidad comprendida desde los modos de producción	15
1.1 La circunstancia histórica de la modernidad	16
1.2 De la modernidad y el sistema de producción capitalista	24
1.3 La noción moderna del individuo y la comunidad	32
2. Una acercamiento a la modernidad desde la ideología	41
2.1 La implicación de la ideología en el sistema de producción	42
2.2 De la conformación y la confirmación de la ideología	50
3.3 La ideología en la reproducción de significados	59
3. La modernidad como un cambio en las relaciones de poder	67
3.1 Algunas nociones preliminares del poder	68
3.2 El poder tradicional, desnudo y revolucionario	75
3.3 La dominación, la legitimación y la autoridad	83
4. Una mirada disciplinar a la modernidad, la ideología y el poder	93
4.1 La condición moderna de la arquitectura	94
4.2 El incierto significado de <i>lo arquitectónico</i>	101
4.3 De la relación entre la arquitectura y el poder	108
Referencias	115

INTRODUCCIÓN

¿Cuáles son las ideas contenidas en el concepto de *lo arquitectónico*?, ¿Aquello ha de referirse a una suerte de elementos plásticos?, ¿A cánones, estilos y corrientes del arte?, ¿A un sistema de valores?, ¿A modelos ideales?, O en cambio ¿Ha de tratarse de una ideología?. Sin tener certeza de lo que significa, existe un valor pragmático en cuanto al uso del concepto arquitectónico; con él, nos es posible calificar, clasificar y diferenciar a la arquitectura con respecto a la vasta diversidad de los objetos edilicios. Sin embargo, aunque el término resulte ciertamente conveniente para el uso cotidiano del lenguaje, en circunstancias académicas resulta contradictoriamente problemático. Esto pues, a que supone una gran dificultad identificar los elementos que hacen de la producción arquitectónica un fenómeno independiente de la producción edilicia. Una distinción que parecería residir en la incierta noción de lo arquitectónico, una sola palabra con la cual dotamos de significado a los objetos.

Desde el comienzo de mis estudios, me he enfrentado a los anteriores cuestionamientos a través de distintos enfoques teóricos de la disciplina arquitectónica. No obstante, en lugar de una respuesta me encontré con una serie de preguntas que parecían indescifrables, cuando se abordaban a través de una sola perspectiva disciplinar. Es por esta razón, que me pareció oportuno utilizar el requisito imperativo de la tesis como un espacio para volver a aquellas preguntas que me habían perseguido durante cinco largos años. Una oportunidad para redescubrir a la arquitectura mediante el punto de vista de otros campos de

conocimiento y de ser posible, contribuir con estas reflexiones a la conversación del quehacer arquitectónico contemporáneo.

Como se precisa en el título, la presente investigación no es más que una aproximación al tema de conocimiento. Con ello, no pretendo encontrar una respuesta concluyente ni mucho menos reducir la complejidad del fenómeno arquitectónico dentro de las temáticas aquí tratadas. Con esta advertencia y a manera de premisa, se propone que uno de los tantos significados de *lo arquitectónico* está determinado por las relaciones de producción y consumo del modelo económico moderno capitalista. Asimismo, se plantea que *lo arquitectónico*, en cuanto un significado ideológico, habría de funcionar de una u otra forma, como un medio para legitimar el sustrato del poder. Para afrontar estas suposiciones, la investigación se llevó a cabo mediante el estudio de tres ejes de conocimiento. Concretamente, desde una lectura metodológica deductiva de la teoría de la *Modernidad*, la teoría de la *Ideología* y algunas conjeturas teóricas relativas al *Poder*.

En lo que respecta a la estructura general, los primeros tres capítulos representan una aproximación individual a cada eje de conocimiento a través del contraste de distintas posturas disciplinares. Posteriormente y habiendo trazado un mapa general de la cuestión, el cuarto capítulo se presenta como el escenario para vincular los tres ejes en relación a las premisas y preguntas fundamentales. Aunque cada capítulo está dedicado a una temática en particular, el conjunto del trabajo se pensó como un esquema sucesivo y de relaciones conexas, un único discurso construido desde el principio hasta el final del documento.

En el primer capítulo, “La modernidad comprendida desde los modos de producción,” se aborda el *fenómeno moderno* desde la perspectiva de Lewis Mumford, Bolívar Echeverría, Luis Villoro, Zygmunt Bauman y Marshall Berman; comenzando por algunos aspectos preliminares con los cuales se pretenden presentar distintas interpretaciones del significado y el origen de la modernidad. Entre estas interpretaciones, en el primer y segundo apartado se expone a la modernidad como una transformación de las técnicas, los modos y el sistema de producción que se manifestó en consecuencia a la instauración del modelo económico capitalista. Una transformación en la manera de concebir la reproducción del capital así como un conjunto de cambios en cuanto a la noción del individuo, la comunidad y la identidad que se tratan en el tercer apartado a manera de una serie de problemáticas relacionadas al libre mercado y las relaciones de producción y consumo.

En el segundo capítulo, “Un acercamiento a la modernidad desde la ideología,” se continua profundizando en las técnicas y los modos de producción, sin embargo, no desde una perspectiva histórica como se ha hecho en el primer capítulo, sino desde distintos ángulos de la teoría de la ideología. Al particular, el primer apartado se formula como una necesaria introducción al tema de conocimiento así como un vínculo teórico con el capítulo anterior en donde se pretende esclarecer la implicación de las creencias ideológicas en el sistema de producción moderno capitalista. A continuación y habiendo planteado una noción general de la ideología, en el segundo apartado se acude al punto de vista de Zygmunt Bauman, Louis Althusser y Slavoj Žižek en modo de exponer la intervención del lenguaje con

respecto al tema de conocimiento. Una temática en la cual se sigue profundizando en el tercer apartado, desde la teoría gnoseológica y sociológica del filósofo Luis Villoro y la posición discursiva presentada por los filósofos Terry Eagleton y Jorge Larraín.

El tercer capítulo, “La modernidad como un cambio en las relaciones de poder,” se plantea como el último eje de conocimiento y en semejanza al capítulo anterior, no se trata de un enfoque aislado sino de otra perspectiva del fenómeno moderno. En este aspecto, aproximarme a la modernidad me condujo hasta la teoría de la ideología y a su vez, la ideología terminó orientándome a la esfera del poder y al concepto de la dominación. En cuanto al contenido, el primer apartado tiene por objetivo identificar los nexos teóricos entre los tres ejes de conocimiento y por otra parte, atender algunas acepciones del concepto poder con la intención de delimitar la noción del término conforme al sentido y los propósitos de la investigación.

En modo de complementar las definiciones preliminares, en el segundo apartado se acude al pensamiento del filósofo Bertrand Russell y se intentan individualizar y describir las diversas tipologías del poder que se han manifestado a lo largo de la historia. Un punto de vista que se contrasta en el último apartado, desde la perspectiva disciplinar del sociólogo Max Weber y de la filósofa Hannah Arendt; en el caso de Weber un planteamiento de las relaciones de poder en función de los sistemas legítimos de dominación y en el caso de Arendt, una reflexión en cuanto a la autoridad desde la filosofía Platónica Aristotélica y la jerarquía política romana.

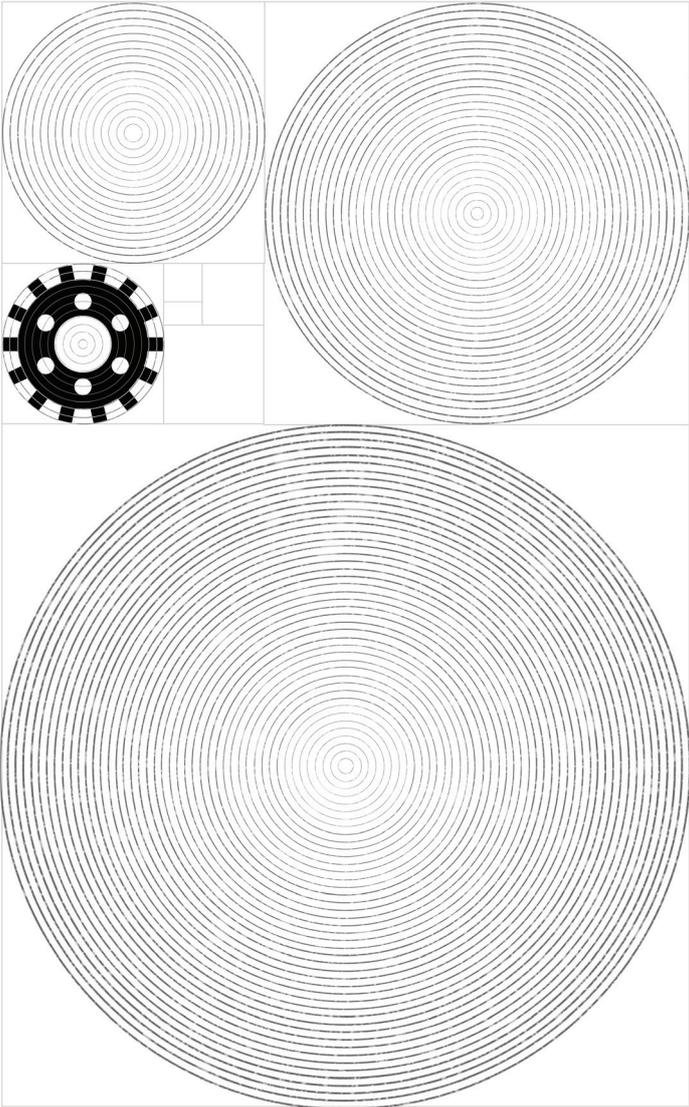
El cuarto y último capítulo, “Una mirada disciplinar a la modernidad, la ideología y el poder,” se plantea como un conjunto de reflexiones interrelacionadas acerca de la arquitectura, lo arquitectónico y la producción arquitectónica desde la óptica de los tres ejes de conocimiento desarrollados en la investigación. En el primer apartado, se reconsideran algunos puntos del primer capítulo y se acude al pensamiento del arquitecto Vittorio Gregotti con la intención de revelar las múltiples relaciones entre la arquitectura y la modernidad.

Mas adelante y en relación al desenlace del primer apartado, en el segundo se atienden algunas problemáticas con respecto al fenómeno de lo arquitectónico desde el enfoque de la ideología. Para ello, se toman en cuenta los apuntes contemplados en el segundo capítulo y además se acude a las perspectivas del Dr. en Arq. Adrián Baltierra Magaña, el Dr. en Arq. Miguel Hierro Gómez y el M. en Arq. y D.I. Hector García Olvera con el objetivo de exponer las diversas funciones de lo arquitectónico. Entre ellas, lo arquitectónico como un valor, como un adjetivo, como un sustantivo y finalmente, como una ideología.

Como cierre de la investigación, el tercer apartado esta dedicado a tratar el supuesto vínculo entre la arquitectura y el poder. En esta última reflexión (consecuente y congruente a las anteriores), se incorpora el análisis histórico realizado por el escritor Deyan Sudjic así como algunas observaciones del filósofo Michel Foucault con el fin de develar la supuesta función ideológica de lo arquitectónico y la hipotética función política de la producción arquitectónica.

PRIMER CAPÍTULO

**LA MODERNIDAD COMPRENDIDA
DESDE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN**



1.1 La circunstancia histórica de la modernidad

Desde mi punto de vista, toda investigación consignada como historiográfica debería de desarrollarse en torno a tres preguntas fundamentales. Sin conocer el “¿Qué?”, no habría un objeto al cual aproximarse, sin el “¿Por qué?” no habrían motivos ni razones para investigar y sin el “¿Cuándo?”, simplemente no existiría historia. En este sentido, no encuentro mejor forma de abordar el complejo fenómeno de la modernidad que no sea a partir de estos cuestionamientos elementales. En concreto ¿qué es la modernidad?, ¿cuándo se dio? y sobre todo, ¿por qué se dio?

Como un primer acercamiento al tema de conocimiento, el diccionario de la lengua española define a la *modernidad* como “la cualidad de lo moderno,”¹ y lo *moderno* como “lo contrapuesto a lo antiguo.” Aunque ambas definiciones parecen poco esclarecedoras, se podría asumir premeditadamente que la modernidad ha de tratarse de una transformación revolucionaria, o por lo menos de un cambio suficientemente significativo que nos permita diferenciar entre dos periodos históricos. Siguiendo con esta exploración preliminar, el diccionario de Cambridge señala a lo *moderno* como “lo diseñado y construido en conformidad a las ideas y los métodos más recientes”². Según ésta acepción, habría de remitirse a un producto y el modo en que se produjo para que el adjetivo moderno tenga sentido, razón por la cual parecería que aquel cambio histórico que se busca identificar, esté vinculado a la

¹ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “modernidad, moderno”, consultado el 02 de mayo de 2022, <https://dle.rae.es/modernidad>

² La traducción es mía. “designed and made using the most recent ideas and methods.” *Cambridge Dictionary*, s.v. “modern”, consultado el 02 de mayo de 2022, <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/modern>.

técnica y por consiguiente a un cambio tecnológico. Pero a todo esto, ¿A qué antigüedad habría de referirse para entender el cambio tecnológico que emprendió el ser humano hacia lo moderno?, y quizá mas importante, ¿cuál fue el cambio categórico merecedor de distinguirse como un nuevo periodo histórico?.

Desde la perspectiva disciplinar de la Arqueología, el primer cambio tecnológico radical constatable en la historia del ser humano, podría rastrearse hasta el año 10,000 a.C. a la luz del periodo transitorio entre la Edad de Piedra y la Edad de Bronce. Una coyuntura histórica denominada como el “Neolítico”³ y representada por el refinamiento de las técnicas lítico-cerámicas, la implementación de los primeros modelos económicos productivos, el desarrollo de la industria agrícola-ganadera y primordialmente, el origen de los primeros asentamientos sedentarios. En pocas palabras, la primera transformación estructural, tanto social, económica como productiva detectable en la línea temporal de la historia. Antes del Neolítico, un término que el arqueólogo Vere Gordon Childe no dudó en calificar como una Revolución, la relación productiva entre el hombre y la naturaleza se limitaba a una suerte de herramientas y expresiones tecnológicas elementales para afrontar la adversidad y la tempestad de los fenómenos naturales. Con ello, no existían técnicas especializadas ni mucho menos una estrategia, método o esquema semejante a un sistema de producción, las dinámicas de vida así como las prácticas y los rituales, giraban alrededor de la caza y la recolección estacional de alimentos.

³ Para ver más información en cuanto a los cambios sociales y productivos comprendidos durante el Neolítico, véase: Juan M. Vincent, “El Neolítico. Transformaciones Sociales y Económicas”, *Boletín de Antropología Americana*, no. 24 (1991): 31-61. <http://www.jstor.org/stable/40977992>.

Siguiendo con este recuento, el historiador, sociólogo y urbanista Lewis Mumford, expone la historia de la civilización en virtud de tres fases o periodos tecnológicos posteriores a la Revolución Neolítica. La fase *eotécnica* comprendida a partir del año 1000 hasta el 1750 de nuestra era, la fase *paleotécnica* correspondiente al intervalo histórico de 1750 a 1900 y la fase *neotécnica* referente al lapso temporal transcurrido desde 1900 a la actualidad. Aunque es una tarea imposible abarcar mil años de historia dentro de un puñado de oraciones, dentro de las categorías de Mumford hay una serie de eventos característicos con los cuales se puede diferenciar e identificar cada periodo.

Al efecto, se podría decir que la *eotécnica* fue el periodo representado por las estructuras sociales tradicionales, los sistemas productivos artesanales, las innovaciones energéticas eólicas y el uso categórico de la madera y el vidrio para el desarrollo de distintas tecnologías. Subsiguientemente y abarcando del mismo modo los aspectos más relevantes, la fase *paleotécnica* podría entenderse en relación a los cambios respectivos de la Revolución Industrial, un par de siglos representados por el auge del modelo económico capitalista, el origen de las clases sociales, la sustitución de la energía eólica por la mecánica y el uso del carbón y el hierro para distintos sectores industriales como la milicia y la metalúrgica. Como último periodo, la fase *neotécnica* podría entenderse como una continuación y refinamiento de las innovaciones paleotécnicas, una serie de cambios sutiles como la automatización de las técnicas de producción, la sustitución de las maquinas de vapor a sistemas eléctricos y la sofisticación de los sectores productivos. En

resumidas cuentas, tres periodos históricos diferenciados por las técnicas, los modos y los sistemas de producción.⁴

A este punto, se ha visto la historia del ser humano a través de cuatro transformaciones radicales, el Neolítico, la Eotécnica, la Paleotécnica y la Neotécnica. Sin embargo, ¿A cuál de estos cambios ha de referirse a la modernidad?. Cada periodo visto supuso una revolución con respecto al modelo anterior, un cambio notable que encajaría con las acepciones de modernidad contempladas en una inicio. Con ello me pregunto, ¿Es posible contener a la modernidad dentro de una coordenada espacio-temporal concreta?, ¿No será que en lugar de una, han existido diversas modernidades?, ¿O será que la modernidad es la historia misma del ser humano?, un proceso de cambios continuos.

Como una respuesta a los anteriores cuestionamientos, el filósofo Bolívar Echeverría expone a la modernidad como un fenómeno vinculado a los primeros enfrentamientos entre el ser humano y la naturaleza por medio de una racionalidad instrumental y bajo fines meramente productivos. A ello y pese a que no hay manera de identificar un origen manifiesto, Echeverría encuentra en las categorías de Mumford, un conjunto de piezas que en su totalidad podrían esclarecer la incierta circunstancia histórica de la modernidad. Un fenómeno gestado desde los inicios de la Revolución Neolítica y que se desarrolló progresivamente a lo largo de la historia para encontrar su punto álgido en el siglo X durante la fase eotécnica.

⁴ Para consultar la fuente original véase: Lewis Mumford, *Técnica y Civilización* (Madrid: Editorial Alianza, 1971).

Se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental. Con este giro, el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción.⁵

Aunque Echeverría contempla y reconoce distintas perspectivas en cuanto al origen de la modernidad, encuentra en la fase eotécnica de Mumford, una serie de cambios tecnológicos comparables a los de la Revolución Neolítica. En este sentido, si se traduce la fase eotécnica a términos históricos más convencionales, habría de leerse como la transición entre la Edad Antigua, La Edad Media y el Renacimiento. Una cronología comprendida por los primeros rasgos tecnológicos de civilizaciones como Grecia, Roma, Egipto y Mesopotamia. Las estructuras socio-económicas tradicionales y las técnicas de producción artesanales (heredadas de generación en generación) características de la Edad Media y los modos de producción del Renacimiento distinguibles por la secularización del Estado y el auge del pensamiento científico para la innovación tecnológica. En cierto modo, un proceso histórico que podría interpretarse como la historia misma del sistema de producción occidental capitalista. Un recuento desde sus causas fundamentales hasta su conformación formal en el siglo XVIII.

⁵ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2010), 39.

Desde otro punto de vista, el filósofo Luis Villoro expone a la modernidad como un conjunto de transformaciones que se dieron durante la transición de la Baja Edad Media al Renacimiento. En concreto, un cambio en la forma de percibir el mundo que tuvo una implicación categórica en las técnicas y los modos de producción. Durante la Edad Media, el mundo se concebía a partir de un *centro*: Dios era el centro y la razón del ser humano, las ciudades eran el centro de la tierra y la tierra era el centro del universo. Con esta concepción concéntrica del mundo, se le dio forma a una estructura social organizada en virtud de estamentos tradicionales en donde cada individuo tenía un rol productivo asignado desde el nacimiento. Sin embargo, este modelo de creencias mágicas que perduró durante siglos en el antiguo continente, colapso por una serie de eventos como los descubrimientos astronómicos de Nicolás Copérnico y las exploraciones marítimas dirigidas por Cristóbal Colón por nombrar algunos ejemplos.

Pero a esto, ¿Qué tuvieron que ver las innovaciones astronómicas y el descubrimiento de América con el fenómeno moderno?. Según Villoro, descubrir que el mundo giraba alrededor del sol y no al revés así como percatarse que la tierra no tenía un borde finito, representó una revolución en la dimensión de las creencias, es decir la pérdida del centro religioso y el hallazgo de uno nuevo ubicado en la razón del ser humano. Con estos descubrimientos, poco sentido tenían los roles estamentales y las leyes inquebrantables determinadas por la naturaleza y los dogmas religiosos, el ser humano había encontrado en la razón y en el uso de la tecnología un medio para construir su propio mundo.

Para los pensadores renacentistas la cultura y la historia son hazañas del hombre mismo. Mundo propio del hombre no es la naturaleza en que se encuentra arrojado, sino esa segunda naturaleza que él crea con su *virtus* y su *ars*. El destino del hombre es forjar un mundo a su imagen y semejanza. La civilización doblega el mundo en torno y lo transfigura en artificio.⁶

Como precisa Villoro, al perder el centro el ser humano había pedido parte de su propia naturaleza, una *desnaturalización* como la denomina Echeverría, del destino preestablecido por ordenanzas del mandato divino.⁷ En esta secularización del pensamiento, las ciencias se establecieron como un orden racional que entendía a la naturaleza “lo extrahumano”, como un recurso útil al servicio de las ambiciones del hombre. Una aproximación a los fenómenos naturales, no como se venía haciendo en la Edad Media con la observación y catalogación de los objetos por sus cualidades sensibles (la alquimia y la magias), sino por un modelo matemático meramente racional.⁸ Estas transformaciones que comenzaron en la metodología de las ciencias duras y el refinamiento de las técnicas y los modos de producción, eventualmente terminaron abarcando todas las esferas de la sociedad renacentista. Al efecto y como identifica Villoro en los apuntes de Gianozzo Manetti, las artes no fueron una excepción. A ello habría de considerarse la teoría de la perspectiva cónica formulada

⁶ Luis Villoro, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Grupo Editorial Cenzontle, 1992), 130.

⁷ Respecto a este punto, Leonardo da Vinci reflexiona en cuanto al enfrentamiento entre el ser humano y la naturaleza, para más información véase: Leonardo da Vinci, “Il mostro marino,” *Scritti Letterari* (Milano: Ledizioni, 2011), 98.

⁸ Por ejemplo, “la Wunderkammer” en donde se exponían los hallazgos naturales descubiertos en las expediciones al nuevo continente a manera de un catálogo de recursos prácticos para los intereses del ser humano. Para más información véase: Jean Bodin, Francis Bacon, Walther Raleigh, Nathaniel Wanley, René Descartes, & Thomas Hobbes, “Historical cabinets of curiosity in early modern Europe”, *History as wonder, Beginning whit Historiography* (Abingdon: Routledge - Publisher of Professional & Academic Books, 2019).

por el arquitecto Filippo Brunelleschi en 1434 y las teorías en torno a la proporción, la luz y el color planteadas por el arquitecto Leon Battista Alberti en 1436, como un esfuerzo por tecnificar y racionalizar distintas disciplinas como la Arquitectura, la Escultura y la Pintura. A ello que la noción del arte medieval como una serie de técnicas tradicionales heredadas pasaría a convertirse en un modelo científico para reproducir y describir a los fenómenos naturales.⁹

Concluyendo este primer acercamiento, considero menester regresar a las preguntas formuladas en un inicio y a este punto, recopilar una suerte de respuestas que permitan esclarecer el complejo panorama del fenómeno moderno. Comenzando con la pregunta “¿Qué es?” la modernidad se ha visto como una relación productiva entre el ser humano y la naturaleza, un fenómeno manifestado a partir del periodo Neolítico y que a grandes rasgos ha de entenderse como una revolución de los modos de producción. Siguiendo con la pregunta “¿Cuándo se dio?” se han visto dos perspectivas al respecto. La de Bolívar Echeverría en cuanto a una modernidad dada durante el siglo X y el XVIII en la fase eotécnica de Mumford y la perspectiva de Villoro con respecto a un posible origen en el siglo XVI con las primeras luces del Renacimiento. Finalmente y respondiendo a la última pregunta “¿Por qué se dio?” habría de prestar atención a fenómenos como la Secularización del Estado y el pensamiento científico, algunos factores que fueron determinantes para la revolución de las técnicas, los modos y el sistema de producción.

⁹ En este sentido, habrían de contemplarse “Las ciudades de Urbino, Berlino y Baltimore” como un ejemplo de los ideales racionales de la época, para más información véase: Richard Krautheimer, “Le tavole di Urbino, Berlino e Baltimore riesaminate,” *Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo* (Milano: Bompiani, 1994), 233-257.

1.2 De la modernidad y el sistema de producción capitalista

La modernidad podría entenderse de dos maneras, primeramente y como se ha venido tratando en el primer apartado, como un fenómeno referente a la evolución de las técnicas, los modos y los sistemas de producción. Un fenómeno que habría de verse como la historia misma, debido a que sin ella no habría manera posible de cualificar y cuantificar el progreso tecnológico del ser humano. No obstante y como una segunda acepción del término, la acepción empleada por la gran mayoría de las disciplinas, la modernidad podría entenderse como un periodo histórico concreto, un periodo referente al cambio entre la fase eotécnica y la fase neotécnica de Lewis Mumford, o en parámetros mas familiares, la etapa comprendida a partir del Renacimiento a la actualidad. En pocas palabras, los siglos en donde se originó y termino de consolidarse el sistema de producción capitalista.

Aunque a este punto ya se ha llegado a un par de definiciones tentativas de la modernidad y paralelamente se han develado una serie de coordenadas históricas y un conjunto de acontecimientos que parecerían esclarecer el origen y las causas del fenómeno, poco se ha dicho con respecto al modelo económico capitalista, un fenómeno categórico que a la vista de muchos autores habría de considerarse como la transformación más radical que se ha manifestado en la historia tecnológica del ser humano. Un cambio tan significativo que habría de verse como la característica moderna por antonomasia. En este sentido, sería una grave omisión seguir con esta exploración sin contemplar al capitalismo, razón por la cual en este apartado se profundizará en la relación entre ambos fenómenos.

Con el objetivo de esclarecer la relación entre la modernidad y el capitalismo, habrá que hacer un breve recuento histórico. Sin embargo, ahora desde la perspectiva del sociólogo Zygmunt Bauman, que a grandes rasgos sostiene que el capitalismo habría de verse como un fenómeno que se constituyó en virtud de dos periodos históricos. Una protomodernidad denominada como *Modernidad Sólida* y un periodo propiamente moderno con el nombre de la *Modernidad Líquida*. Comenzando por el primer término, la modernidad sólida ha de verse como el intervalo histórico en donde se conformaron las primeras estructuras socioeconómicas estables. En este sentido, el adjetivo sólido hace referencia a los modos, mecanismos y tradiciones con las cuales se fundaron las primeras civilizaciones. Un periodo histórico que en concordancia a las consideraciones de Bolívar Echeverría, Bauman lo detecta a partir del Neolítico cuando se adoptaron las primeras técnicas y modos de producción, una transformación de larga duración que concluyó hasta el ocaso de la Edad Media.

Como segundo periodo y en semejanza a las ideas del filósofo Luis Villoro, Bauman detecta a partir del Renacimiento el comienzo de una nueva modernidad. Una modernidad que el autor acompaña con el adjetivo líquido, a manera de una metáfora de la disolución de las ataduras tradicionales, los roles estamentales y las leyes religiosas inamovibles que habían imperado durante gran parte de la historia. Una revolución con respecto al modelo económico y productivo del feudalismo que se logró mediante la Secularización del Estado, los nuevos descubrimientos tecnológicos y el auge del pensamiento científico.

Con estas definiciones preliminares y a manera de atender la temática fundamental del apartado, habrá que prestar atención a dos fenómenos que Bauman identifica como los antecedentes del modelo económico capitalista. Primeramente y como un fenómeno propio de la modernidad sólida, el autor expone a la Revolución Neolítica con el nombre de la *Conquista del Espacio*. Una metáfora que habría de interpretarse como la victoria del ser humano frente a la tempestad de la naturaleza, así como el momento en que las técnicas y los modos de producción finalmente posibilitaron el establecimiento de los primeros asentamientos sedentarios. Una conquista que se alcanzó perfeccionando las técnicas de producción que eventualmente terminaría dándole forma al primer sistema de producción.

Al conquistarse el espacio, la tierra se había convertido en el recurso más valioso del ser humano. En este sentido, el primer sistema de producción se había estructurado en torno a la explotación de la tierra, un modelo económico donde existía una relación recíproca entre los medios de producción y los bienes producidos, o dicho en otras palabras existía una relación equitativa entre la cantidad de tierra con respecto a las ganancias. Pese a que esta estructura económica poco tenía que ver con el actual capitalismo, es de mencionarse que debido a ella se originaron los conceptos del *capital*,¹⁰ y de las ganancias. Motivo por el que habría de verse como el primer paso de la humanidad hacia el capitalismo, un primer esbozo en donde la tierra figuraba como un sinónimo del poder.

¹⁰ Entiéndase por capital “el conjunto de activos y bienes económicos destinados a producir mayor riqueza”. *Diccionario de la lengua española*, s.v. “capital”, consultado en, <https://dle.rae.es/capital>

Con respecto al segundo fenómeno, Bauman identifica una segunda transformación tecnológica perceptible a partir del siglo XVI con la llegada del Renacimiento. En concreto, un segundo sistema de producción que se manifestó en virtud de las nuevas técnicas y modos de producción que traían los nuevos descubrimientos e innovaciones tecnológicas. Al efecto, el ser humano se había percatado que la magnitud y la extensión de los medios de producción no representaba necesariamente la obtención de más ganancias si no había de por medio una relación proporcional de la fuerza de trabajo. De lo anterior que el espacio como el eje central del sistema de producción tenía que replantearse, había que volver a la técnica para darle forma a una nueva estructura económica. Había que *conquistar el tiempo* para poder prescindir del espacio, o dicho de otro modo había que perfeccionar las técnicas y los modos de producción con el fin de obtener las mismas ganancias en un lapso temporal más reducido y con ello prescindir dentro de lo posible de la fuerza de trabajo.

La conquista del tiempo habría de verse como el fenómeno que determino la conclusión de la modernidad sólida y el comienzo de la líquida. El momento en donde el tiempo había dejado de ser un obstáculo para la productividad y la eficiencia del sistema de producción y por tanto, finalmente se habían superado los límites espaciales establecidos durante la Edad Media. Una conversión entre el modelo económico cuantitativo feudal, condicionado por la adquisición y la gestión de la tierra, a uno cualitativo enfocado en el perfeccionamiento y la revolución de las técnicas de producción. En palabras de Bauman:

Podemos asociar el principio de la edad moderna con diversos cambios en las facetas de la praxis humana, pero la emancipación del tiempo con respecto al espacio, su subordinación a la inventiva y a la capacidad técnica humanas, y su enfrentamiento con el espacio como herramienta de conquista y de apropiación son un momento inicial tan bueno como cualquier otro para empezar a contar.¹¹

En líneas generales, la modernidad y el capitalismo habrían de verse como una lucha por instrumentalizar el tiempo. Un deseo por satisfacer inmediatamente las necesidades del ser humano que eventualmente logro conseguirse mediante el perfeccionamiento de las técnicas y los modos de producción. La estructura económica que inicialmente dependía del espacio como el único medio de producción, cambio radicalmente cuando el campo de la innovación tecnológica tomó su lugar. En tales circunstancias, las fabricas habían sustituido a los campos de cultivo y en modo simultáneo, la fuerza de trabajo anteriormente protagonizada por los agricultores había sido remplazada por el nuevo rol productivo del obrero. En este escenario, se había originado la noción del proletariado, el salario como un medio para arrendar su fuerza de trabajo y en síntesis, finalmente se había conformado un modelo socioeconómico capitalista y de clases sociales. A ello que el péndulo del poder dejará de residir en la apropiación de la tierra para trasladarse al dominio y el control del tiempo por medio de la industria tecnológica. En este panorama, ya no bastaba con conquistar el espacio sino que ahora había que conquistarlo con velocidad.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 156.

Para complementar el punto de vista de Bauman, me parece apropiado acudir al imaginario del filósofo Bolívar Echeverría en lo que respecta a su perspectiva del papel de la tecnología en el sistema de producción capitalista. Para ello, el autor se remite a la *Crítica de la economía política* de Marx con el fin de exponer al capitalismo como un fenómeno consecuente al cambio de la reproducción del capital que se dio entre la Edad Media y el Renacimiento. Una transformación dada entre la renta de la tierra y la renta de la tecnología.

Durante la Edad Media, la reproducción del capital recaía en la apropiación de la renta de la tierra. En tales circunstancias y como ya se ha visto anteriormente, las ganancias de los señores feudales (los dueños de la tierra), dependían de la propiedad y la calidad de tierra que tenían a su disposición. En este contexto, la tierra era más que un medio para reproducir las ganancias, esta representaba el único medio de producción y por tanto toda la estructura económica giraba a su alrededor. Sin embargo y como una gran contradicción, la tierra no tenía un valor real a menos que con ella pudiera producir un “objeto del comercio”. Un fenómeno que Marx y Echeverría señalan como el primer “medio de producción no producido.” Dado a que como indica el nombre, funcionó como un medio sin un valor real más que el que se obtenía mediante de la actividad de la renta.¹²

¹² Con respecto a este punto, Nicolai Gogol relata el escenario socioeconómico del Imperio Ruso durante el siglo XIX. En concreto, las relaciones de producción que había entre los terratenientes como los propietarios de los medios de producción con respeto a los siervos como la fuerza de trabajo. En estas circunstancias, la riqueza constaba de la cantidad de siervos que poseía el terrateniente, o como los llama Gogol, la cantidad de almas que se disponían para producir la tierra. Para consultar la fuente original véase: Nicolai V. Gogol, *Las almas muertas* (México: Editores Mexicanos Unidos, S.A, 2000).

Algunos siglos más adelante, particularmente durante el punto álgido de la Revolución Industrial, el modelo económico feudal fundamentado en la apropiación y la renta de la tierra había colapsado debido a distintos factores como el descubrimiento de la máquina de vapor, la automatización de los procesos productivos y la aplicación industrial de la química y la metalúrgica por nombrar algunos ejemplos. En este sentido, las “ganancias extraordinarias” que traía la renta y la comercialización de las nuevas técnicas y modos de producción parecían mucho más redituables que la explotación de la tierra y por ello, la tecnología había remplazado a la tierra como el nuevo medio de producción no producido.

Hacer de la renta tecnológica el nuevo medio de producción no producido, significó hacer de la revolución de la técnicas producción una estrategia para reproducir las ganancias, una estrategia donde el valor no residía en la técnica misma sino en el proceso de innovación constante. Una revolución perpetua que se convirtió en la meta y el sentido del capitalismo y con ello, podría decirse que la humanidad se enfrentó a un periodo propiamente moderno. Una modernidad que habría de acompañarse del adjetivo capitalista y en palabras de Echeverría habría de verse del modo siguiente:

Constituye un *trend* sistémico que ha cambiado gradualmente la posición principal en la apropiación de la renta, llevándola del campo de los señores de la tierra hacia el campo de los señores de la técnica. Un trend dentro de la difícil y secular batalla entre estos dos campos que muestra muy nítidamente la decadencia de la renta de la tierra y el consecuente ascenso de la renta tecnológica.¹³

¹³ Echeverría, “Renta tecnológica y devaluación de la naturaleza,” en *Op. Cit*, 40.

Ahora bien, aunque esta revolución estructural capitalista se llevo a cabo por el descontento hacia la estructura económica feudal, irónicamente termino reproduciendo las mismas estrategias oligopólicas que se empleaban durante la Edad Media. Como precisa Echeverría, parecería que con la llegada de la modernidad la economía había vuelto a *re-feudalizarse*. Los medios de producción que anteriormente estaban a cargo de los señores feudales “los señores de la tierra” únicamente se trasladaron a las manos de los grandes empresarios “los señores de la técnica”. Asimismo, el capital que antes estaba centralizado en la esfera Real-Secular, simplemente se desplazó a las manos de los grandes monopolios tecnológicos. En tales circunstancias, la modernidad capitalista parecería haber sido una reorganización del capital más que una revolución del mismo.¹⁴

A pesar que el concepto de modernidad pose múltiples connotaciones y significados, algunas acepciones como las tratadas en estas páginas, la vinculan directamente con el capitalismo, en algunos casos como una relación codependiente e inalienable y en otros inclusive a manera de un sinónimo. A tal efecto, podría decirse que la modernidad se consiguió recurriendo al capitalismo o a la inversa, que el capitalismo sentó las bases para una modernización socioeconómica.

¹⁴ Con respecto a este punto, el economista y escritor Yanis Varoufakis identifica en el modelo económico occidental contemporáneo, una nueva transformación del sistema de producción capitalista, el auge de un sistema socioeconómico *tecnofeudalista*, donde los propietarios de las plataformas digitales han acaparado y monopolizado el libre mercado. Con ello, incluso los propietarios de los medios de producción se han doblegado ante las plataformas digitales para poder comercializar sus productos. Para consultar la fuente original véase: Yanis Varoufakis, “Technofeudalism: Explaining to Slavoj Zizek why I think capitalism has evolved into something worse,” *Youtube* (sitio web), 1 de noviembre de 2021, consultado el 23 de mayo del 2022, https://www.youtube.com/watch?v=Ghx0sq_gXK4

1.3 La noción moderna del individuo y la comunidad

La modernidad ha quedado como un conjunto de transformaciones sociales, económicas y tecnológicas que se dieron a partir del siglo XVI pero que bien podrían rastrearse hasta las primeras luces del periodo Neolítico. Asimismo, se ha develado la relación entre el capitalismo y la modernidad, una relación tan profunda que en algunos casos parecería tratarse del mismo fenómeno. Sin embargo, aunque a este momento ya se han abordado los aspectos más relevantes de la cuestión, ¿cómo habrían de entenderse los cambios que trajo consigo la modernidad y el capitalismo?, ¿habrían de verse como una revolución positiva en comparación a los modos, mecanismos y tradiciones de la Edad Media, o por el contrario habrían de interpretarse como una transformación contraproducente que condujo a la sociedad occidental directo a la decadencia?. Por un lado, la Modernidad significó la liberación individual de los roles estamentales determinados por los dogmas religiosos y las leyes de la naturaleza, pero por otro también representó la clasificación individual en relación a las clases sociales y la asignación de roles productivos ahora definidos por la contribución individual en el sistema de producción. A ello que represente una tarea verdaderamente compleja la de interpretar a la modernidad a la imagen de una utopía o como el origen de una distopía. Un cuestionamiento que a mi parecer habría de enfrentarse mediante el análisis de las repercusiones sociales que desencadenó el capitalismo, en modo que en esta última aproximación al tema de conocimiento se puedan identificar algunos cambios particulares concernientes al fenómeno moderno.

Como punto de partida, considero apropiado acudir al punto de vista del filósofo Marshall Berman. En particular, en lo que respecta a sus reflexiones de las grandes contradicciones del capitalismo. Para ello, el autor plantea que la *vida moderna* (las modificaciones sociales que desencadenó el capitalismo), habría de entenderse como una transformación que se manifestó en dos contextos no necesariamente entrelazados. Una *modernización* referente a los aspectos económicos y políticos de la sociedad y un *modernismo* relativo a otras esferas como la cultura y el arte. A pesar de que ambas transformaciones se dieron en contextos independientes, Berman sostiene que en su totalidad habrían de verse como un conjunto de cambios contradictorios, una serie de circunstancias que parecerían haber sido tanto beneficiosas como desfavorables según el ángulo desde donde se les observa.

A este respecto y con el objetivo de exponer la primera gran incongruencia del capitalismo, Berman se remite al *Manifiesto Comunista* destacando el enfoque polarizado de Marx con respecto a la institución del *mercado mundial*. Un fenómeno desde luego positivo si se interpreta como el punto álgido de la reproducción del capital, los motivos de un crecimiento exponencial de las fuerzas productivas y los fundamentos para la innovación tecnológica de todas las industrias. No obstante, un fenómeno contradictoriamente negativo, si se entiende como las causas del colapso de la industria local y las razones del desplome de la producción artesanal, un cambio económico que provocó la centralización del capital y la apropiación de los medios de producción, abriéndole el paso a los grandes monopolios y ocasionando un acelerado incremento de la pobreza.

Como seguimiento a este giro radical de la economía productiva, Berman identifica en el pensamiento de Marx un segundo cambio igualmente contradictorio que se manifestó en consecuencia a las nuevas relaciones de producción y consumo que suponía el establecimiento de un mercado libre, internacional y capitalista. Una transformación que se dio en la estructura de los valores, donde toda libertad individual, honor y dignidad, terminó por convertirse en un *valor de cambio*. Una mercancía determinada por la oferta y la demanda del sistema de producción. A ello que el autor califique a este fenómeno con el nombre de “la metamorfosis de los valores”, una metamorfosis en donde todos los valores, siempre y cuando fueran rentables, habían adquirido un precio en el mercado.

Tanto Marx como Berman, coinciden en que este cambio habría de leerse a manera de dos escenarios contradictorios. Primeramente y como una circunstancia favorable, la metamorfosis de los valores podría verse como la representación de todos los sectores de la sociedad. Es decir, como la inclusión de todas las ideologías, culturas y preferencias individuales en el modelo económico capitalista, una inclusión alcanzada mediante la diversificación de productos en el mercado. Sin embargo, sí se destacan los aspectos contraproducentes, también habría de mencionarse que los mismos rasgos que alguna vez fueron individuales se habían distorsionado a la forma de un producto en el mercado. Un escenario liberador en el sentido en que todos los individuos podían expresarse, manifestarse e identificarse mediante el consumo, así como un panorama aterrador en donde todas las identidades debían de afiliarse al capitalismo para seguir a flote.

Esta sociedad es impulsada por el principio desalmado del libre comercio a abrirse a movimientos favorables a un cambio radical. Los enemigos del capitalismo pueden gozar de bastante libertad para hacer su trabajo: escribir, leer, hablar, reunirse, organizarse, manifestarse, hacer huelgas, elegir. Pero su libertad de movimiento transforma este movimiento en una empresa, y finalmente tienen que desempeñar el papel paradójico de promotores y mercaderes de la revolución, que necesariamente se convierte en una mercancía como cualquier otra.¹⁵

En modo de concluir esta revisión de la teoría marxista, Berman detecta una última transformación que se dio paralelamente a la metamorfosis de la concepción del valor, un cambio al que Marx denomina como *la perdida de la aureola* que ya se ha visto superficialmente desde la perspectiva del filósofo Luis Villoro con el nombre de *la perdida del centro*. Un fenómeno referente a la secularización del pensamiento mágico que ha de interpretarse como la muerte de las experiencias religiosas con las cuales se desenvolvía la vida cotidiana durante la Edad Media. Al particular y del mismo modo en que se han abordado los demás cambios que provocó el capitalismo, el autor considera que la perdida de la aureola habría de entenderse como una revolución emancipatoria en donde todos los individuos finalmente estaban en igualdad de condiciones y en contraste, como un proceso de descomposición de todos los valores que alguna vez fueron vistos como sagrados. Una *desdeificación* en términos de Heidegger, o como precisa Marx el momento en que todo lo sagrado fue profanado, profanado pues por los intereses particulares de los propietarios de los medios de producción.

¹⁵ Berman Marshall, " La metamorfosis de los valores," En *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*, Trad. de Andrea Morales Vidal (México: Siglo XXI Editores, 2011), 109.

A este punto, se ha visto la instauración del libre mercado, la metamorfosis de los valores y la pérdida de la aureola como una serie de cambios contradictorios mismos de la modernidad y el capitalismo. Sin embargo, aunque todos estos cambios parecerían ser fenómenos ciertamente independientes, Marx y Berman sostienen que habrían de verse como una única transformación multidimensional que se dio en el ámbito de las relaciones sociales. Un fenómeno que modificó radicalmente la interacción de los individuos consigo mismos así como de los individuos con respecto a la comunidad. En este sentido, ha de entenderse que el único modo en que el sistema de producción capitalista podía desarrollarse en plenitud, era replanteando el esquema religioso en cuanto a la prioridad de los intereses comunitarios. Esto pues a que en una sociedad capitalista la noción de la identidad representa el pilar fundamental del mercado. Es por ello, que modificar la concepción del individuo, la comunidad y la identidad se convirtió en la meta principal de la modernidad capitalista.

Con el fin de profundizar en este último punto, pienso que sería una gran omisión pasar por alto la postura del sociólogo Zygmunt Bauman. En concreto, en lo que concierne a su perspectiva acerca de la conformación de la identidad y la noción moderna de la individualidad. Un par de fenómenos que desde la óptica del autor, habrían de analizarse como una consecuencia desfavorable del libre mercado capitalista. Una transformación en donde la identidad dejó de ser una cualidad intrínseca del ser humano, para convertirse en una imagen idealizada asequible mediante el ritual de la producción y el consumo.

Dadas la volatilidad e inestabilidad intrínsecas de casi todas nuestras identidades, la capacidad de “ir de compras” al supermercado de identidades y el grado de libertad –genuina o putativa– del consumidor para elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo desee se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad. O eso parece.¹⁶

En este sentido, Bauman plantea a la identidad moderna como un sentimiento insaciable de incompletud. La búsqueda de una imagen abstracta determinada por el mercado y difundida a través de los medios masivos de comunicación. Un escenario en donde todos los rasgos de individualidad se redujeron a la actividad de ir de compras y en este proceso, el ser humano termino por convertirse en un producto más del libre mercado. Un proceso de *cosificación* en donde todas las identidades habían adquirido un precio, el precio de los objetos que dispone cada individuo así como el *status quo* socioeconómico en donde se sitúa.¹⁷

Pese a que este ritual transaccional de compra y venta de identidades parecería ser una actividad por completo individual, no ha de olvidarse que en toda sociedad capitalista la condición del individuo requiere imperativamente de una comunidad que legitime su valor. Un valor que aunque a este momento se ha tratado únicamente como una consecuencia de las relaciones de producción y consumo del modelo económico capitalista, también habría de verse como un fenómeno consecuente a otras esferas como el arte y la cultura.

¹⁶ Bauman, “Individualidad,” en *Op. Cit.*, 123.

¹⁷ Para profundizar en el concepto de cosificación, la deshumanización y alienación del individuo en la modernidad, se recomienda consultar: George I. García, “Modernidad y cosificación: Simmel y Schütz,” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 46, no. 19 (2008): 57-68. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7412>

Al efecto, el filósofo Bolívar Echeverría hace hincapié en el papel categórico que tuvo la industria artística con respecto a la conformación de la identidad moderna capitalista. Esto pues, a que esta industria fue la responsable de producir y reproducir una serie de estereotipos a través de distintas disciplinas como la pintura, la escultura, la arquitectura y el cine por nombrar algunas. Entre estos estereotipos y quizá el de mayor importancia, destacaría el del hombre blanco noroccidental. Una imagen ideal del hombre moderno que se difundió mediante todos los medios culturales no solo como una característica étnica del ser humano sino como una cualidad ética del mismo, una imagen que se convirtió en un símbolo debido a que en ella se depositaron una suerte de valores como la belleza, el bien y la santidad. Razones por la cual las imágenes de blanquitud habrían de verse como una metáfora de los modos y costumbres de Occidente, un símbolo que se utilizó a manera de instrumento para fortalecer los lazos de la comunidad y afianzar la ilusión de pertenencia natural o derecho intrínseco de pertenecer a un territorio. Una creencia que se convirtió en el estandarte de los Estados Nacionalistas así como en su excusa para cometer todo tipo de atrocidades justificadas bajo el lema de la comunidad blanca. Aunque es incuestionable que la identidad moderna se erigió sobre el arquetipo del hombre blanco, su implicación ética conllevó a la paradójica conformación de una comunidad internacional y multicultural. Un escenario irónico en donde todos los individuos pueden formar parte de la blanquitud moderna capitalista, siempre y cuando compartan los usos y costumbres de occidente, en palabras de Echeverría:

Lo interesante está en que, durante este tránsito subrepticio de lo casual a lo necesario, la condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es ésta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente, de que les baste con demostrar su blanquitud.¹⁸

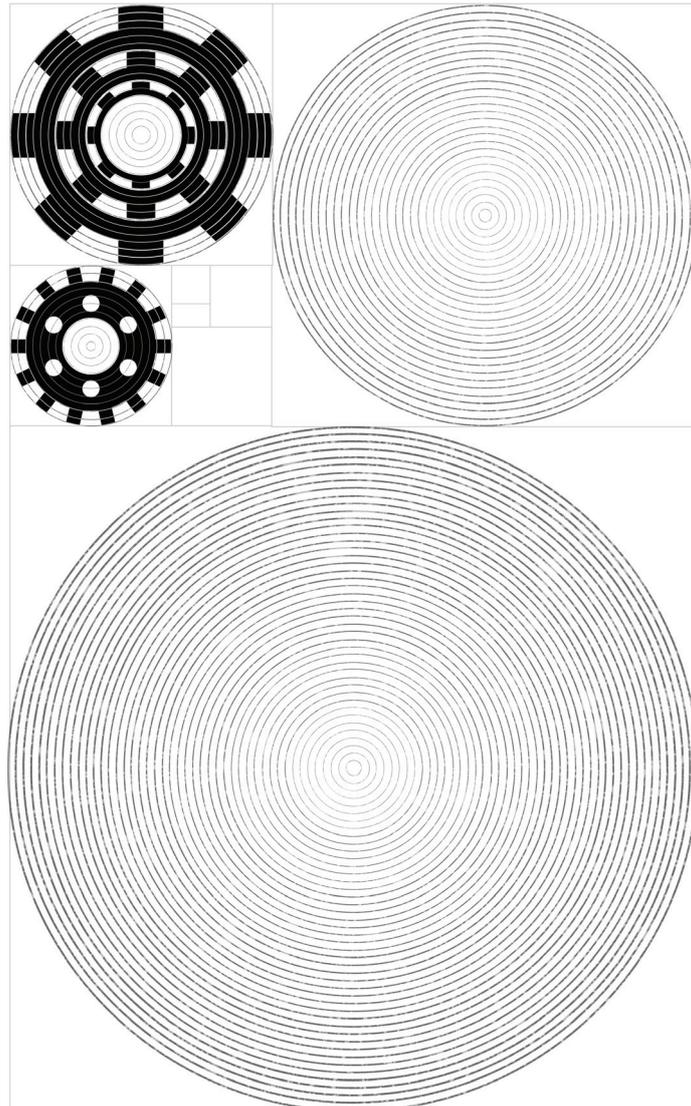
Con esta última consideración de Echeverría, creo que se han planteado distintas problemáticas correspondientes al fenómeno moderno, problemáticas abordadas desde la modernización de la esfera económica y fenómenos culturales tratados desde el modernismo. Al respecto, soy del parecer que se han manifestado distintos enfoques con el propósito de esclarecer la premisa estructural del apartado, es decir atender la gran paradoja de la modernidad. Una revolución que podría calificarse como una transformación económica alentadora tanto como un cambio social del todo peyorativo. Un cambio que resulto sumamente benéfico para un pequeño sector de la sociedad pero a su vez, completamente desfavorable para la gran mayoría.

Como cierre del capítulo, debo aclarar que esta breve aproximación no se plantea más que como un punto de partida para abordar al fenómeno moderno. Estas páginas están lejos de abarcar la gran complejidad de la cuestión y por tanto, no habrían de verse como una conclusión. En este sentido, este capítulo se formula como una introducción al tema de conocimiento, un tema en el que se seguirá profundizando desde otras perspectivas disciplinares.

¹⁸ Bolivar Echeverria, “Imágenes de blanquitud,” en *Op. Cit.*, 70.

SEGUNDO CAPÍTULO

UN ACERCAMIENTO A LA MODERNIDAD DESDE LA IDEOLOGÍA



2.1 La implicación de la ideología en el sistema de producción

En el primer capítulo se presentó a la modernidad como una revolución de las técnicas de producción, una desnaturalización como la denomina Echeverría donde la técnica funcionó como un medio para transformar a la naturaleza a la imagen del ser humano. Sobre el particular, se han expuesto algunos fenómenos consecuentes al proceso de la modernización y el modernismo, en pocas palabras un conjunto de cambios que se dieron tanto en la estructura de la economía como en la esfera de la cultura y el arte. Con ello, parece quedar claro que la modernidad representó un cambio por encima de los aspectos económicos, ésta transformación incluso termino modificando los usos y costumbres de Occidente. Una circunstancia en donde la técnica parecería haber sido más que un instrumento de producción, dado a que con ella se modificaron paralelamente las dinámicas de la sociedad.

Según el diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano, el concepto de la *técnica* habría de entenderse como “el conjunto de reglas aptas para dirigir eficazmente una actividad cualquiera.”¹⁹ De acuerdo con esta acepción planteada originalmente por el filósofo Immanuel Kant en la *Crítica del Juicio*, las técnicas no habrían de verse como un procedimiento exclusivo de las ciencias duras. Al efecto, todo tipo de actividad humana podría verse a manera de una técnica siempre y cuando exista una metodología de causa y efecto, es decir un procedimiento con el cual se puedan prever, planificar y manipular los resultados.

¹⁹ Nicola Abbagnano, s.v. “técnica” en *Diccionario de Filosofía*. Trad. Alfredo N. Galleti (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 1117-1119.

En modo de esclarecer esta abstracta y ciertamente amplia connotación del término, Abbagnano sugiere que las técnicas podrían clasificarse en virtud de dos categorías: *Las técnicas racionales*, referentes a los procedimientos ejecutados con una metodología científica y *las técnicas mágico religiosas* relativas a los sistemas de creencias que tienen una repercusión material en las dinámicas del ser humano. La primera categoría, comprendida a su vez por las técnicas simbólicas, las técnicas de conducta y las técnicas de producción, representa a todos los campos de conocimiento que están enfocados en comunicar, explicar y prever distintos fenómenos de la naturaleza. Éste variado grupo de técnicas, contempla a todas las disciplinas destinadas a la producción de los bienes materiales. En resumidas cuentas, un conjunto de técnicas acompañadas del adjetivo racional dado a que no se rigen por ningún sistema de creencias más que el del método científico, un método que debe ser imperativamente comprobable y de ser el caso modificable.

Con respecto a la segunda categoría, las técnicas mágico religiosas han de interpretarse como el conjunto de creencias generalmente propagada por la Religión. Creencias que en semejanza a las técnicas racionales, tienen por objetivo explicar las causas de los fenómenos sociales y naturales. Sin embargo, no desde una perspectiva científica metodológica sino mediante un conjunto de dogmas que se plantean como verdades absolutas e inalterables. Un sistema de creencias que Abbagnano considera en la categoría de las técnicas, debido a que sus procedimientos y mecanismos tienen un efecto material en la conducta del ser humano, un efecto previsible que se manifiesta a través de los rituales.

Hasta este momento, podría decirse que la modernidad representó una revolución de las técnicas de producción, un fenómeno que desde la perspectiva de Abbagnano podría interpretarse como una transición de las técnicas tradicionales a la aplicación de las primeras técnicas racionales. No obstante, si contemplamos a la modernidad conforme a la segunda acepción de la técnica, ésta también podría leerse a manera de una revolución dada en la dimensión de las creencias, una transformación en donde la *ideología* terminó remplazando el papel que tenían las técnicas mágico religiosas. Este giro en cuanto al significado de la modernidad habría de verse como cambiar el eje de la investigación al campo de la ideología. Hablar de lo moderno, no como lo he venido haciendo refiriéndome exclusivamente a los cambios de la esfera económica, sino ahora profundizando en el sistema de creencias que trajo consigo el modelo económico capitalista.

Como punto de partida, hablaré premeditadamente de la ideología como “el conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político.”²⁰ Una acepción que dejaría a la modernidad como un modelo de creencias pertenecientes a un periodo histórico concreto. En particular y como se ha concluido a lo largo del primer capítulo, la modernidad habría de comprenderse como aquellas creencias que surgieron a partir del siglo XVI con el Renacimiento y que tomaron fuerza durante el siglo XVIII con la Revolución Industrial. En líneas generales, un modelo

²⁰ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “ideología”, consultado el 04 de octubre de 2021, <https://dle.rae.es/ideolog%C3%ADa>

de creencias que surgió como una antítesis a las técnicas mágicas que prevalecieron durante la Edad Media.

A manera de repasar brevemente las creencias que antecedieron a lo moderno, considero conveniente analizar una vez más la tesis de la pérdida del centro formulada por el filósofo Luis Villoro, pero ahora como una revolución ideológica que tuvo repercusiones materiales en el sistema de producción. La Edad Media, como una época precedente a lo moderno, fue un periodo en donde las creencias mágicas determinaban la relación del ser humano con su entorno así como el destino individual y la división de los roles productivos. De ello que con la pérdida del centro religioso y con la eventual secularización del Estado no solo cambiaron las ideas y los sistemas de creencias de la sociedad sino que se modificaron paralelamente los modos de producción. En este sentido, todo cambio social es multidimensional y obedece a la muerte de una organización social predecesora. En éste caso fue la muerte de las técnicas mágico religiosas la que permitió el auge y desarrollo de una nueva estructura social moderna, una transformación ideológica que se manifestó en la economía y en la organización del Estado, pasando de uno completamente tradicional a la instauración de un Aparato de Estado renovado y alineado a la lógica del capital y de las técnicas racionales.

En relación a lo anterior, el filósofo Louis Althusser precisa que para comprender la implicación de la ideología con respecto al sistema de producción moderno capitalista es menester partir de la estructura misma del Estado moderno. Un Estado que en consonancia a las observaciones de Karl Marx, Althusser lo

expone a través de la metáfora de un edificio. Desde este punto de vista los cimientos del edificio, la infraestructura o la *Basis* como la denomina Marx, representa el soporte económico de las relaciones de producción, la base estructural de la edificación comprendida por la fuerza de trabajo y los medios de producción, mientras que por otro lado existe una superestructura o *Überbau*, que se refiere al resto del edificio, es decir los espacios en donde se lleva a cabo la política y se toman las decisiones en cuanto al sistema de producción, refiriéndose con esta metáfora al Estado y sus distintas instituciones. A fin de cuentas ambas estructuras representan a las clases sociales del Estado moderno y el *status quo* socioeconómico de la sociedad; En la superestructura la clase social dominante protagonizada por los burgueses y en la infraestructura el proletariado o la clase social explotada.

Con este planteamiento general de la estructura social y económica del Estado moderno, Althusser sostiene que el modo en que prevalece la relación de explotación entre la *Basis* y la *Überbau* es mediante la reproducción de los medios de producción, la reproducción de la fuerza de trabajo y la consecuente reproducción de las relaciones de producción. Con el primer concepto, Althusser describe a la reproducción de los medios de producción como la reposición de los medios materiales del sistema de producción. Refiriéndose a las materias primas que posteriormente pasarán a manos de otros procesos productivos para así llegar a convertirse en productos "terminados." Sin embargo, el proceso no termina ahí, los productos nunca representan un elemento terminado para el consumo por lo que los medios de producción comprenden distintos estados o etapas del sistema de

producción, incluyendo a las materias primas además de otros productos ya trabajados que eventualmente formarán parte de nuevos procesos productivos.

Con respecto al segundo concepto, Althusser plantea que la reproducción de los medios de reproducción solo puede ser posible si de modo simultaneo existe una reproducción de la fuerza de trabajo. Con esto, el autor precisa que la mano de obra, del mismo modo en que operan los medios de producción en una sociedad moderno capitalista, se emplea como un medio sustituible, desechable y como una herramienta con caducidad y vida útil cuantificable y solventada por medio del salario como una módica porción del valor producido. Al efecto, para que dicha fuerza de trabajo pueda servir al sistema de producción, se requiere producirla a imagen y semejanza de un instrumento, hacer del ser humano una herramienta manipulable y capaz de ejecutar una serie de actividades concretas para garantizar el funcionamiento del sistema de producción capitalista.

Un adoctrinamiento ejemplar que Althusser atribuye a las instituciones educativas modernas que a diferencia de la Edad Media, en donde imperaba un sistema educativo gremial y de producción artesanal, el Estado se había encargado de calificar a la fuerza de trabajo desde los primeros años de la educación. Un fenómeno propio de la modernidad en donde la enseñanza comenzó a emplearse como un medio formal, legal y legitimo para clasificar a los individuos en una área concreta del sistema de producción. El fin de la enseñanza en este caso, fue el de perpetuar la reproducción de la fuerza de trabajo por medio de la clasificación de la misma. En palabras del autor:

Enunciando este hecho en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la Ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión a fin de que aseguren también "por la palabra" el predominio de la clase dominante.²¹

Ahora bien, con el fin de abordar el último concepto que plantea Althusser es necesario hacer un breve paréntesis a propósito de exponer como es que el Estado puede garantizar la reproducción de las relaciones de producción. Un fenómeno que ha de abordarse desde el análisis de la acepción marxista del *Aparato de Estado* así como de sus diversos *Aparatos Ideológicos*. Comenzando por el primer término, *el Aparato de Estado* ha de entenderse como una "fuerza de ejecución y de intervención represiva al servicio de las clases dominantes."²² En este sentido, el autor plantea que la primera estrategia del Estado para asegurar la reproducción de las relaciones de producción es ejecutando el ejercicio del poder por medio de la violencia. Violencia en el sentido estricto de palabra que se orchestra por medio del poder ejecutivo, legislativo y judicial y que se manifiesta en distintas instituciones gubernamentales como lo son las instituciones punitivas y de seguridad pública.

Por otro lado, Althusser se refiere a los *Aparatos Ideológicos del Estado* como todas aquellas instituciones que se encuentran acomodadas en el ámbito privado en donde se promueven los intereses del Estado sin tener que acudir a la violencia

²¹ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*, Trad. José Sazbón y Alberto J. Pla (Buenos Aires: Nueva Visión, 2003), 15.

²² Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*, 19.

explícita. Para ello, dichas instituciones como lo son las escolares, las culturales y los medios de comunicación por nombrar algunos ejemplos, se valen de la ideología para garantizar la reproducción de las relaciones de producción. Un adoctrinamiento simbólico que se lleva a cabo mediante la propagación y la reproducción de ideas distorsionadas con el fin de garantizar la posición de dominio del orden capitalista. Un fenómeno que como ya se ha visto en el primer capítulo, radica en la ilusión de la *identidad* como una imagen asequible mediante la ilusoria necesidad de la producción y el consumo. Motivo por el cual el autor sostiene que la ideología se ha convertido en la principal estrategia del Estado para perpetuar el sistema de producción capitalista. Debido a que son los mismos individuos los que se encargan de seguir reproduciendo la ideología y las relaciones de producción sin siquiera ser conscientes de ello.

Dicho lo anterior, parecería que la definición premeditada de ideología expuesta en un inicio ha dejado de tener sentido o por lo menos resulta bastante superficial para el propósito de este trabajo. De ello que de ahora en adelante, la ideología deberá dejar de concebirse como un sistema de creencias a secas y en su lugar deberá empezar a entenderse como el conjunto de “ideas que permiten legitimar un poder político dominante”²³ así como los “enmascaramientos de la realidad fundamental económica”²⁴ con los cuales se garantiza la reproducción de los medios de producción, de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción.

²³ Terry Eagleton, *Ideología: Una introducción*, Trad. Jorge Vigil Rubio (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997), 19.

²⁴ José Ferrater Mora, s.v. “ideología” en *Diccionario de Filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974), 207.

2.2 De la conformación y la confirmación de la ideología

A este punto, se ha visto a la ideología como un sistema de creencias o enmascaramientos de la realidad social y económica propagados por los Aparatos Ideológicos del Estado y salvaguardados por el Aparato de Estado. Un conjunto de creencias que cumplen con la función de mantener la reproducción de los medios de producción, la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción de las relaciones de producción con el fin de conservar una condición estructural de dominación por parte de la clase dominante, los burgueses o la superestructura con respecto a la clase dominada, el proletariado o la infraestructura. En esta circunstancia, se ha visto que para reproducir las relaciones de producción (reproducir la ideología), los Aparatos Ideológicos del Estado se han valido de distintas instituciones como las de enseñanza, las culturales y los medios de comunicación para inculcar la idea ilusoria de la identidad como una imagen asequible mediante la actividad de la producción y el consumo, es decir un objetivo alcanzable a través de la clasificación del trabajo y la contribución individual en el sistema de producción capitalista.

Con la impronta de la identidad y la revelación de su posible vínculo en relación al tema de conocimiento, será menester del presente apartado profundizar en el concepto de la identidad pero ahora como un fenómeno propio de la ideología. Con este propósito, se revisaran tres enfoques disciplinares distintos, contemplando las consideraciones del filósofo Louis Althusser, del sociólogo Zygmunt Bauman y finalmente se abordaran algunas conjeturas del filósofo Slavoj Žižek.

Antes de pasar a las perspectivas disciplinares considero apropiado comenzar con algunas definiciones tentativas de la *identidad*. Un concepto que se ha resignificado y debatido desde la filosofía Platónica Aristotélica. Al efecto, Aristoteles sostenía que el término había de emplearse conforme a tres acepciones distintas, la identidad como “una unidad de ser, unidad de una multiplicidad de seres o la unidad de ser, tratado como múltiple,”²⁵ acepciones con las cuales se podría decir que todos los objetos y sujetos tienen una substancia particular e irrepetible que los hace diferenciarse del resto.

De modo semejante, el diccionario de la lengua española define a la identidad como el “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás.”²⁶ En vista de lo anterior, la identidad quedaría como una serie de rasgos constitutivos de la individualidad y la comunidad, una definición significativamente similar a lo que se ha visto hasta entonces como una ideología. Aquí, la sutil diferencia semántica entre ambos conceptos se encuentra en que la identidad habla de rasgos mientras que la ideología se refiere a las creencias. Razón por la cual si la ideología se entiende como un conjunto de creencias impuestas e aprehendidas podría suponerse que sucede lo mismo con la identidad, o dicho de otro modo si se entiende a la identidad como el conjunto de rasgos con los que los individuos se autoperciben y son percibidos se podría suponer que dichas ideas también se aprehenden y por lo tanto podrían tratarse de una ideología.

²⁵ Ferrater Mora, s.v. “identidad” en *Diccionario de Filosofía abreviado*, 205.

²⁶ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “identidad”

Como primer perspectiva disciplinar relacionada a los anteriores cuestionamientos, Louis Althusser argumenta que la identidad es un fenómeno ideológico **material, adquirido y heredado** por diversos factores como la familia y la cultura. Material debido a que la ideología tiene una repercusión material tangible en las acciones, las conductas, las prácticas y los rituales del ser humano. Un fenómeno que parecería evidente si se observan los sacramentos religiosos como una serie de rituales ideológicos constitutivos y confirmativos de la identidad.

Adquirido debido a que desde la Edad Media las instituciones de enseñanza se han encargado de formar a los individuos conforme a los intereses del Estado. La Iglesia en este sentido, podría verse como un prototipo de los Aparatos Ideológicos que gracias a su desempeño como una institución educativa y familiar logro hacer de la enseñanza el método mas eficiente de control y adoctrinamiento de las masas. En este contexto, las creencias religiosas o ideologías que en ese entonces favorecían al Estado tradicionalista, se reproducían a través de los sacramentos religiosos. Procesos constitutivos tanto de la identidad individual como de la identidad de grupo que el Estado moderno capitalista únicamente renovó y reestructuró en los nuevos Aparatos Ideológicos Educativos.

Y finalmente el autor identifica a la identidad como un fenómeno heredado debido a que desde el primer respiro del ser humano este ya lleva consigo una carga de ideologías e identidades impuestas por la familia y la sociedad. La familia entendida como el núcleo constitutivo de los primeros valores morales y la sociedad como las características culturales y las normas de conducta para funcionar en

comunidad. Por ejemplo el nombre y los apellidos con los que se reconocerá el individuo o creencias más complejas como la identificación de género, la clase social y la idiosincracia respectiva de la sociedad en donde se ha nacido. A tal efecto, como subraya el autor: "el hombre es por naturaleza un animal ideológico,"²⁷ preconstituido por un legado familiar y cultural que lo precede. De ello, que el concepto de individuo deja de tener sentido y resulta necesario nombrar a los seres humanos como *sujetos*. Sujetos debido a que desde el nacimiento estarán sujetos a una ideología. Una red de valores, principios y creencias que se reforzaran dentro de los Aparatos Ideológicos del Estado hasta que los individuos se hayan convertido en sujetos. En palabras de Althusser:

Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación [...] ²⁸

Véase en la cita anterior que Althusser denomina como *interpelación* a la imagen final del adoctrinamiento, la conformación y cohesión de las creencias impuestas fijadas en forma de identidades tanto individuales como colectivas. Cuando un sujeto es capaz de identificarse con base al nombre que se le dio, con la moral que se le enseñó y con las habilidades con las que se formó (su profesión), significa que el individuo ha pasado a convertirse en un sujeto que inconscientemente seguirá reproduciendo las ideologías.

²⁷ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*, 52.

²⁸ *Ibidem*, 55. (corchetes míos)

Como segunda perspectiva disciplinar, el sociólogo Zygmunt Bauman expone a la identidad conforme a dos acepciones distintas. Primeramente como un deseo de individualidad conformado por factores externos subordinados al ritual de la producción y el consumo. Tanto como un deseo por pertenecer a un grupo que comparta los mismos principios, es decir conformar una sola entidad cohesionada por un conjunto de valores o un sistema de creencias en común. Con respecto a la segunda acepción, el autor identifica en la identidad de grupo una voluntad compartida de cohesión, homogeneización y uniformidad como una respuesta al miedo de la *otredad*. La otredad entendida como todas aquellas ideas o rasgos particulares que no coinciden con los del grupo. A grandes rasgos, un deseo de pertenecer a una “comunidad soldada por ideas” que únicamente puede lograrse por medio de la ideología.

Un fenómeno que Bauman denomina con el nombre de *identidad nacional* y que adjudica a la conformación de los Estados Nación de la modernidad. Al efecto, el autor se remite al pensamiento del sociólogo Émile Durkheim y de los filósofos Georg Simmel y Giorgio Agamben para exponer a la identidad nacional como una conciencia colectiva construida por el aparato de Estado y sus distintas instituciones. Un fenómeno que en semejanza a las consideraciones de Althusser, Bauman lo comprende como una estrategia ideológica del Estado para inculcar una falsa necesidad de integración como el único camino hacia el orden y el progreso de la sociedad. Una ideología que terminó por convertirse en el lema y la justificación de distintos Estados para transformarse en Naciones Unificadas. En palabras del autor:

[...] La identidad nacional concienzudamente construida por el Estado y sus organismos ("gobiernos en la sombra" o "gobiernos en el exilio", en el caso de las aspirantes a naciones, "*naciones in spe*"; que sólo piden a gritos un Estado propio) tiene por objetivo el derecho de monopolio para trazar el límite entre el "nosotros" y el "ellos."²⁹

Lo que Bauman denomina como los gobiernos en la sombra bien podría relacionarse al concepto de los Aparatos Ideológicos del Estado formulado por Althusser. Sin embargo, con la añadidura de las Naciones al tema de conocimiento. Con esto, el autor argumenta que desde las primeras luces de la modernidad, los conceptos de Estado y Nación han funcionado como fenómenos codependientes, "un matrimonio" que ha distorsionado la idea de la identidad hasta convertirla en una condición de pertenencia a un territorio.

Esto deja la identidad como una imagen compuesta por adjetivos, en este caso la nacionalidad funciona como una característica intrínseca y natural del ser humano con la cual se constituye la identidad individual y colectiva. Un adjetivo adquirido por la suerte y la herencia cultural que define a los individuos por el espacio político y geográfico en donde nacieron. No obstante, esta es una característica que debe legitimarse para tener alguna validez. En este caso la identidad nacional ha de constatarse y no es suficiente con haber nacido en una Nación para garantizar una nacionalidad. Para ello, hay que comprobarla por medio de las instituciones del Estado para que su valor sea legítimo ante los ojos del grupo. Es decir, que la identidad en este contexto es una característica concerniente a la legalidad.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Identidad: Conversaciones con Benedetto Vecchi*, Trad. Daniel Sarasola (Buenos Aires: Losada, 2005), 53.

Como cierre al pensamiento de Bauman, parece claro que la identidad nacional se constituye mediante un sistema de creencias comunes que unifican a un grupo de individuos dentro de una sola comunidad. Sin embargo, el autor agrega que la única manera en que las creencias pueden compartirse por un grupo de individuos es a través de un código de comunicación común. Una tarea compleja que los Estados Nacionalistas resolvieron mediante la "unificación del lenguaje."³⁰ Una herramienta de cohesión social efectiva para unificar un territorio y por consiguiente a los individuos que la habitan.

Una reflexión que desde la perspectiva disciplinar del filósofo Slavoj Žižek habría de verse como un fenómeno ideológico que se desarrolla en el campo de los significados. Con esto, ha de entenderse que toda identidad, tanto de los objetos como los sujetos, esta vinculada al nombre que se les confiere, es decir al código semántico o la palabra en términos mas comunes, con la que se les identifica y consiguientemente se les comprende. La palabra en este sentido, funciona como un mensaje reproducible, el medio para materializar las creencias y fijarlas en un formato de códigos intersubjetivos. Así pues, el lenguaje funciona como un lazo de cohesión social, una red de claves que permiten nombrar a las personas y a los objetos por un nombre, un nombre significante que determina el modo en que el ser humano se relaciona en comunidad.

³⁰ Desde el siglo XVI, el filósofo italiano Tommaso Campanella ya comenzaba a contemplar la función de la lengua como un instrumento de conquista y de gobierno así como una estrategia para mantener unificado un territorio. Para más información se recomienda consultar: Manuel Alvar, "La lengua y la creación de las nacionalidades modernas," *Revista de filología española*, no. 3/4 (1984).

Respecto a lo anterior, Žižek subraya que existe un debate relativo al proceso de significación de las palabras. Un debate dado entre la escuela Descriptivista y Antidescriptivista en cuanto a la relación de los nombres con los objetos que denotan. Desde el punto de vista del Descriptivismo, las palabras son vistas como códigos referentes a las características descriptivas de los objetos. El significado en este caso, representa al objeto según sus propiedades cualitativas y cuantitativas. Mientras que por otro lado, el Antidescriptivismo argumenta que las palabras no representan necesariamente el conjunto de propiedades de un objeto, sino que son asignadas por una cadena causal y externa de tradiciones.

Según ambas posturas de conocimiento, las palabras pueden tener un origen relacionado a las cualidades descriptivas del objeto. Un fenómeno que Žižek denomina con el nombre de *bautismo primigenio*. Sin embargo, el Antidescriptivismo sostiene que con el paso del tiempo y la transformación del lenguaje, el bautismo primigenio de una palabra puede perderse adquiriendo una connotación absolutamente diferente. Una transformación del lenguaje que se vuelve ideológica cuando los individuos reproducen una palabra que ha perdido su significado original distorsionándola una y otra vez hasta que se convierte en un *significante sin significado*. En este sentido, el lenguaje quedaría como un código intersubjetivo efímero, fluido y transitorio, capaz de acomodarse y adaptarse al incesante desarrollo evolutivo del lenguaje. No obstante, en todas los casos las palabras necesitan de un “ancla simbólica” que las fije a un significado, un punto nodal que acudiendo a las palabras de Žižek quedaría del modo siguiente:

Si sostenemos que el "point of caption" es un "punto nodal", una especie de nudo de significados, esto no implica que sea simplemente la palabra "más rica", la palabra en la que se condensa toda la riqueza de significado del campo que "acolcha": el point of caption es, antes bien, la palabra que, en tanto que palabra, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las "cosas" se refieren para reconocerse en su unidad.³¹

En líneas generales, el punto nodal quedaría como el significado compartido por un conjunto de individuos. Un código intersubjetivo con el cual se asocian las palabras con conceptos y/o objetos particulares. Aquí, el significado original de la palabra es indiferente siempre y cuando se comparta en un grupo suficientemente numeroso para conformar una comunidad. En estos casos, los significados que se han distorsionado habrían de verse como una ideología cuando su fin consta en reproducir las relaciones de producción.

A manera de concluir las tres perspectivas disciplinares, podría decirse que tanto Althusser, Bauman y Žižek encuentran una estrecha relación entre la identidad y la ideología. Una relación que los tres autores exponen en mayor o menor grado desde dos ángulos distintos: desde la conformación y la confirmación de la identidad individual y consiguientemente desde la conformación y la confirmación de la identidad de grupo. Conformación como el proceso con el que se aprehenden y adquieren las creencias y confirmación como la fijación de las mismas en el imaginario colectivo. Una fijación que como se ha visto hasta el momento, radica en el uso del lenguaje.

³¹ Slavoj Žižek, *Sublime objeto de la ideología*, Trad. Isabel Vericat Nuñez (Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003), 136.

2.3 La ideología en la reproducción de significados

Se han visto distintas aproximaciones al tema de conocimiento. Aproximaciones como la del sociólogo Zygmunt Bauman y de los filósofos Louis Althusser y Slavoj Žižek con las cuales podría decirse que se ha llegado a una definición más que tentativa de la ideología. Al efecto, a este punto la ideología podría entenderse como un sistema de creencias adquiridas, heredadas y reforzadas por los Aparatos Ideológicos del Estado que tienen como fin conservar la reproducción de las relaciones de producción del orden capitalista. Una definición que me llevó a indagar simultáneamente en conceptos como la individualidad, la identidad y la comunidad que a su vez terminaron guiándome hasta la implicación del lenguaje con respecto a la conformación de la ideología. Un hallazgo que me sitúa en las conversaciones contemporáneas de la cuestión.

Sin embargo, más que haber llegado a una conclusión parecería que se han abierto distintos ejes para seguir profundizando en el tema de conocimiento. En este aspecto me pregunto: ¿Cuál es la implicación de la ideología con respecto al lenguaje?, ¿La ideología se encuentra en el lenguaje mismo, es decir en el mensaje que se transmite?, ¿Se encuentra en la intención con la que expresa un discurso?, ¿O en cambio, se encuentra en la interpretación del mensaje?. Con el propósito de hallar una suerte de respuesta a los anteriores cuestionamientos, en este apartado se han seleccionado tres puntos de vista que considero pertinentes para exponer distintos ángulos acerca de la relación entre la ideología y el lenguaje. Las perspectivas de los filósofos Luis Villoro, Terry Eagleton y Jorge Larraín.

Como primer punto de vista, el filósofo Luis Villoro analiza dos perspectivas disciplinares en cuanto a la ideología. Primeramente la perspectiva de la Gnoseología, que a grandes rasgos identifica a la ideología como la suma de enunciados injustificados compartidos por medio del lenguaje. Es decir, todas las *entidades verbales* como sugiere llamarlas Villoro, que no tienen una justificación constatable como lo son las ciencias que pueden justificarse mediante una metodología. Por otra parte, desde la perspectiva de la Sociología la ideología se entiende como el conjunto de creencias que cumplen con una función social, particularmente aquellas creencias que tienen por objetivo perpetuar una relación de dominación entre dos o mas clases sociales.

Aunque ambas posturas tienen argumentos metodológicamente validos si se analizan desde el nicho de su disciplina, Villoro argumenta que de modo independiente habrían de verse como verdades parciales del complejo fenómeno de la ideología. En este sentido, la Gnoseología se enfoca completamente en el estudio del lenguaje dejando a la ideología como un error gramatical o semántico pasando por alto todas las implicaciones sociales. Un sesgo equivalente al de la Sociología, que reduce el análisis de la ideología al campo de las ciencias sociales, enfocándose únicamente en las creencias que cumplen con una función social y prescindiendo de la veracidad o justificación de sus enunciados. Por estas razones, él autor propone un nuevo enfoque al fenómeno de la ideología. Un enfoque que contenga los puntos de vista de la Gnoseología y la Sociología en una misma definición, que en las palabras de Villoro quedaría del modo siguiente:

[...] no toda creencia insuficientemente justificada puede tildarse de “ideológica”, sino sólo aquellas que un examen sociológico demuestre que cumplen la función de promover el poder de un grupo. A la inversa, no todo conjunto de creencias condicionado socialmente puede llamarse ideológico, sino sólo aquel que, además, se demuestra injustificado.³²

Con esta nueva definición integral, la ideología quedaría como un conjunto de creencias injustificadas con una función social metodológicamente comprobable. Según esta acepción, para que una creencia ideológica pueda difundirse, esta debería de aceptarse y pasar como un significado válido ante la mayoría de los individuos que conforman un grupo. Un consenso dado mediante el lenguaje en donde los significados distorsionados eventualmente terminan remplazando el sentido original de las palabras. Una *mistificación* como la denomina Villoro, que se manifiesta como un engaño, encubrimiento, tergiversación y ocultamiento de la verdad dado en el campo de los significados.

Pese a que esta definición parecería contemplar nuevos ángulos del tema de conocimiento, el autor subraya que aún existe un problema adyacente que habría de resolverse. Un problema que no radica en la definición del fenómeno, sino en el método con el cual se identifica. Aunque la ideología es un fenómeno que se ha definido múltiples veces y por distintas perspectivas disciplinares, aún no existe un método objetivo para diferenciar entre las creencias que cumplen con una función ideológica y las que no forman parte del fenómeno. En tales circunstancias, Villoro reconoce que el tema de conocimiento es extenso y que aún quedan muchas

³² Luis Villoro, *El concepto de ideología* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2015), 36.

temáticas por tratar con respecto al campo de los usos sociales del lenguaje como un proceso de mistificación.

Como segundo punto de vista, el filósofo Terry Eagleton reconoce distintas acepciones de la ideología, entre ellas la ideología como: “un proceso de producción de significados, como los signos y valores en la vida cotidiana, como el conjunto de ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante, como una comunicación sistemáticamente deformada, como un pensamiento de la identidad y como una ilusión socialmente necesaria.”³³ Definiciones con las cuales podría decirse que el autor coincide con Villoro acerca de la implicación gnoseológica y sociológica del fenómeno.

Al efecto, Eagleton identifica a la ideología como una mistificación del lenguaje que comienza en la construcción misma de la *conciencia*. En este sentido, el autor se remite al pensamiento del lingüista Valentín Volóshinov (el primer autor que se aproximó a la ideología desde la perspectiva de la Semiótica), para presentar a la ideología como una estructura conformada dentro de la conciencia. Un proceso en donde la conciencia representa el conjunto de signos con los cuales los individuos son capaces de traducir sus pensamientos a un código semántico intersubjetivo. Un lenguaje en términos más coloquiales, en donde las reglas y el orden de los signos determina los significados que tendrá una oración, es decir la intención con la cual se transmite un discurso. En palabras del autor:

³³ Terry Eagleton, *Ideología: Una introducción*, Trad. Jorge Vigil Rubio (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997), 19.

Una formación discursiva puede entenderse como un conjunto de reglas que determinan lo que puede y debe decirse desde una posición determinada en la vida social; y las expresiones únicamente tienen significado en virtud de las formaciones discursivas en las que se dan, cambiando de significado cuando se trasvasan de una a otra. Una formación discursiva constituye así una «matriz de significado» o sistema de relaciones lingüísticas en el que se generan procesos discursivos reales.³⁴

Desde este punto de vista, la implicación de la ideología con respecto al lenguaje quedaría como una intención manifestada a través del discurso. Debido a que una palabra puede poseer diversas connotaciones (ideológicas o no), según el contexto con la que se emplea. Un proceso en donde los significados se fijan a los significantes de acuerdo a la estructura y las intenciones del interlocutor. Y por tanto, Eagleton concluye que la construcción y la estructura de un mensaje resulta más efectiva para identificar una ideología que el análisis particular de los enunciados. Por ejemplo, cuando un individuo elige el uso de un sujeto activo o pasivo en una oración, hay una intención “inconsciente”³⁵ con la cual se oculta o destaca la participación del sujeto en el mensaje. Reproduciendo de este modo una creencia con una función social secundaria.

Como última perspectiva disciplinar, el filósofo Jorge Larraín se remite a las obras del filósofo Roland Barthes para exponer a la ideología como un fenómeno en el campo de los significados con distintos niveles de profundidad en la estructura del

³⁴ Terry Eagleton, *Ideología: Una introducción*, 245.

³⁵ Eagleton acude al pensamiento del filósofo Michel Pêcheux, para exponer a la ideología como una elección discursiva inconsciente. Inconsciente dado a que los individuos olvidan que el lenguaje con el cual articulan sus creencias, representa un conjunto de signos apreñados y en algunos casos sistemáticamente deformados.

discurso. Como primer nivel, hay un *significado denotativo* que representa los saberes coloquiales de un grupo, un significado claro y contundente que no debería estar sujeto a interpretaciones. Sin embargo, también existe una dimensión detrás de los significados denotativos, un nivel secundario donde existen significados ocultos que operan en el inconsciente del ser humano. Estos significados, denominados como *significados connotativos* pasan desapercibidos en la unidad del discurso y funcionan como mensajes codificados.³⁶

Al respecto, Larraín sostiene que la existencia de distintos niveles de significación en el lenguaje implica que la ideología podría tratarse de un fenómeno interpretativo más que discursivo. Es decir, que con la doble naturaleza denotativa y connotativa de los significados, el papel del individuo que recibe el mensaje podría tener mayor relevancia que las intenciones con las que se estructuró. Con esto, el autor argumenta que la descodificación intelectual del lenguaje esta determinada por el contexto individual del receptor, una interpretación que esta sujeta a múltiples dimensiones y factores particulares.

Con estas averiguaciones, parecería que la ideología es una distorsión del lenguaje que se da tanto en la exposición como en la interpretación del discurso. Una doble mistificación que comienza con las intenciones que tiene un individuo al transmitir un mensaje y que concluye cuando otro individuo lo interpreta. Dejando a la ideología como un fenómeno sumamente complejo. En palabras de Larraín:

³⁶ Con respecto a este punto, el filósofo Roland Barthes hace un minucioso análisis de la industria publicitaria. Destacando que los textos publicitarios poseen significados denotativos como connotativos.

El contexto que determina el significado de una frase en un texto es más amplio que las otras frases del texto. El significado de un elemento lingüístico depende tanto de factores extra-lingüísticos como de factores lingüísticos. El simple conocimiento del código básico de un texto permite comprender muy poco de las interacciones lingüísticas realmente ocurridas.³⁷

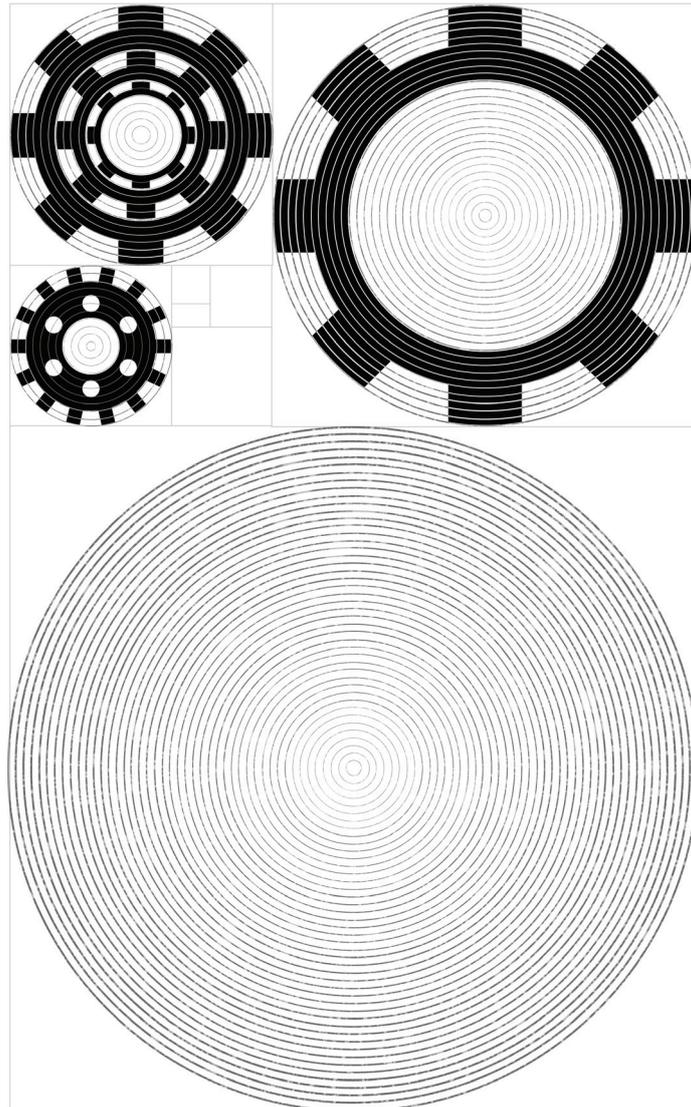
En este sentido, Larraín sostiene que aún no existe una metodología pragmática con la cual se pueda identificar un significado que se ha mistificado. Una conclusión semejante a la de Luis Villoro y Terry Eagleton, con la que parecería necesario plantear nuevos ejes de conocimiento para develar todas las implicaciones que tiene la ideología con respecto al lenguaje.

Como cierre del capítulo, podría decirse que la ideología es el medio simbólico con el cual se reproducen las relaciones de producción, un fenómeno manifestado por medio del lenguaje relacionado al origen del orden económico capitalista y por lo tanto, al origen de la modernidad. Sin este conjunto de creencias no se habrían podido llevar a cabo las distintas transformaciones sociales, económicas y culturales que vinieron junto a la modernización y el modernismo; y por ello, se consideraron como un eje protagónico de la presente investigación. Sin embargo, la modernidad tiene múltiples dimensiones y la ideología no es más que una de ellas, razón por la que aún se seguirá profundizando en el tema desde otros campos de conocimiento.

³⁷ Jorge Larraín, *El concepto de ideología Vol IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo* (Santiago: LOM Ediciones, 2009), 62.

TERCER CAPÍTULO

LA MODERNIDAD COMO UN CAMBIO EN LAS RELACIONES DE PODER



3.1 Algunas nociones preliminares del poder

En los anteriores capítulos se han tratado distintos enfoques disciplinares con respecto al fenómeno moderno. Un fenómeno que podría verse como una revolución tecnológica y económica referente a los cambios de las técnicas, los modos y el sistema de producción así como una revolución ideológica relativa a los cambios culturales de los usos y costumbres del ser humano. Pese a que ambos enfoques disciplinares parecerían tratar dos ángulos ciertamente independientes del fenómeno, es de notarse que en ambos casos parecería que la modernidad esta intrínsecamente relacionada al fenómeno del *poder*. A tal efecto, si prestamos atención a la primera connotación del término, la modernidad podría interpretarse a manera de tres revoluciones con respecto a la concepción del poder que se han manifestado en la historia del ser humano. Primeramente y remitiéndome hasta los albores de la humanidad, la Revolución Neolítica podría leerse como una transición entre el poder de la naturaleza y el poder del ser humano, un cambio en donde el uso la tecnología, como precisan Bolivar Echeverría y Zygmunt Bauman, representó la victoriosa conquista del ser humano frente a la tempestad de la naturaleza.

Siguiendo con esta breve cronología, el Renacimiento podría verse como una segunda revolución de la concepción del poder. Un cambio que se dio entre el poder medieval como una virtud heredada por mandatos divinos a la noción renacentista del poder como un valor contenido en la voluntad y la razón del hombre. En pocas palabras, una transferencia del poder de las manos de la Religión y la Realeza al campo de las ciencias y la innovación tecnológica.

Una transferencia del poder que a su vez terminaría sentando las bases para una tercera transformación socioeconómica dada durante el siglo XVIII (el siglo moderno por antonomasia). Una transformación representada por el origen de las clases sociales, las innovaciones tecnológicas consecuentes a la Revolución Industrial y la implementación del modelo económico moderno capitalista. Que de modo semejante a las anteriores, podría interpretarse como una modificación en la forma de concebir el sustrato de las relaciones de poder. Un cambio de los rezagos del poder tradicional que aún existía durante el Renacimiento a un poder representado por los propietarios de los medios de producción.

Si prestamos atención a la segunda connotación de la modernidad, la modernidad como un fenómeno ideológico. Es de notarse que el poder y la dominación también tienen un papel fundamental. En este aspecto, sí comprendemos a la ideología como un sistema de creencias para legitimar el sustrato del poder, la modernidad quedaría como la transformación que se dio entre el sistema de pensamiento de la Edad Media, representado por los dogmas religiosos y las leyes inquebrantables de la naturaleza y el sistema de creencias propiamente moderno representado por las ideas mistificadas con las cuales se garantizó la reproducción de los medios de producción, la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción de las relaciones de producción del modelo económico capitalista. En tales circunstancias, podría decirse que la ideología tanto en la Edad Media como en la Modernidad, fungió como una herramienta para legitimar y salvaguardar el sustrato del poder en cuestión.

Habiendo planteado los alcances actuales de la investigación considero que es más que evidente que el fenómeno del poder ha sido un tema recurrente a lo largo de los anteriores capítulos. Al efecto, el filósofo Luis Villoro precisa que “una figura del mundo cambia cuando varía la manera de concebir el sustrato de legitimación del poder,”³⁸ refiriéndose con estas palabras a que la modernidad, como cualquier periodo histórico, esta determinada en gran medida por las formas, el ejercicio y las relaciones del poder que se manifiestan en la sociedad. Por ello, soy del parecer que sería una grave omisión pasar por alto la implicación del poder con respecto al tema de conocimiento. Una consideración que me llevo a plantear el presente capítulo como una última aproximación al fenómeno moderno desde el poder y la dominación.

Comenzando por algunas definiciones preliminares, la RAE define al poder como un concepto con distintivas connotaciones sujetas al contexto, entre ellas el poder como “tener expedita la facultad o potencia de hacer algo”, “ser más fuerte que alguien, ser capaz de vencerlo” y “dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo.”³⁹ Un conjunto de definiciones similares a las del Diccionario Léxico de Oxford que identifica al poder como “tener una capacidad o facultad de hacer algo”, “tener capacidad para derrotar a otra persona” así como “la facultad y autoridad para mandar, dominar o influir sobre otros.”⁴⁰

³⁸ Luis Villoro, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Grupo Editorial Cenzontle, 1992), 172.

³⁹ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “poder”, consultado el 06 de mayo de 2022, <https://dle.rae.es/poder>

⁴⁰ *Cambridge Dictionary*, s.v. “poder”, consultado el 06 de mayo de 2022, <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/espanol-ingles/poder>

Si se unifican las definiciones de ambos diccionarios, el poder podría interpretarse de tres formas distintas. Primeramente, como una circunstancia de posibilidad relacionada a la capacidad física o intelectual de un individuo para llevar a cabo una acción o actividad cualquiera. Como la capacidad de someter a otro mediante la fuerza física o/e intelectual y finalmente, como un fenómeno semejante a la segunda definición, sin embargo con la añadidura de la legitimación, es decir que dicha relación de dominación habría de ser legítima ante los individuos de un grupo. Una relación de dominio como la del Estado con los individuos o de la clase social dominante con respecto a los explotados. En resumidas cuentas una relación que se legitima y legaliza mediante el sistema jurídico de un Estado o Nación.

Pero a todo esto, ¿Qué significa la dominación?. Según la Enciclopedia de Filosofía de Stanford, la dominación es un concepto contemporáneamente debatido, un fenómeno que posee múltiples definiciones y perspectivas disciplinares que coinciden únicamente en una premisa. Una definición común o “idea básica de la dominación” como la denomina el filósofo social y político de la Universidad de Nebraska Christopher McCammon, que a grandes rasgos identifica a la dominación como “[...] una especie de desequilibrio de poder injusto y sin restricciones, que permite a los agentes o sistemas controlar a otros agentes o las condiciones de sus acciones.”⁴¹

⁴¹ La traducción es mía. “domination is a kind of unconstrained, unjust imbalance of power that enables agents or systems to control other agents or the conditions of their actions.” Christopher McCammon, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Domination”, Ed. Edward N. Zalta, 2018. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/domination/>>.

Una definición que McCammon complementa remitiéndose al origen etimológico de la dominación. Una palabra que proviene del latín *dominus*, que hace referencia a la relación de poder histórica entre los maestros y los esclavos de la Antigua Roma.⁴² Aunque las sociedades actuales no se rigen por un sistema de esclavitud, el autor precisa que la relación del *dominus* sigue estando vigente en distintas modalidades de la estructura social moderna, por ejemplo en algunas formas de gobierno como lo son las tiranías y las dictaduras así como en la relación entre las clases sociales. En este contexto, los estudios apuntan a que la dominación es un fenómeno estructural de las relaciones de poder en lugar de un efecto de las mismas.

En este sentido, habría de preguntarse ¿Qué relaciones de poder representan una dominación?. Un cuestionamiento que McCammon expone como la razón principal de los desencuentros teóricos contemporáneos y el motivo por el cual se ha dividido la teoría de la dominación en dos ramas de investigación distintas: Una perspectiva moral en oposición a una perspectiva amorala del tema de conocimiento. Comenzando por la primera perspectiva, la RAE define a la moral como “lo que es conforme con las normas que una persona tiene del bien y del mal”.⁴³ Es decir un criterio tanto individual como colectivo conformado por factores como los valores, las tradiciones y las normas. En estos términos, la perspectiva moral de la dominación esta fundamentada en los códigos y las normas que se han definido en

⁴² En la obra *La Fenomenología del espíritu* escrita por el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, se expone “la dialéctica del amo y del esclavo” como una relación antagónica bilateralmente dependiente. Una relación que puede darse en múltiples contextos.

⁴³ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “moral”, consultado el 06 de mayo de 2022, <https://dle.rae.es/moral>

una sociedad. Códigos subjetivos con los cuales se juzgan las relaciones de poder y de ser el caso se califican como una dominación. Por ejemplo, si se analiza un caso de dominación que implique la violación de los derechos humanos el concepto de dominación estaría determinado por la teoría de los derechos humanos. Bajo esta lógica, la dominación quedaría como una violación a la ley o una conducta que atente contra los códigos morales de un grupo.

Por otro lado, para comprender los argumentos de la teoría amoral de la dominación, habría que hacer una distinción entre los términos moral, inmoral y amoral. Lo *moral*, como se vio anteriormente representa la noción del bien y el mal con la cual un individuo o un grupo pueden hacer un juicio de valor. Una definición que en contraposición, dejaría a lo *inmoral* como todo aquello que se opone o atenta contra los códigos morales y a lo *amoral*, como se precisa en el diccionario de filosofía de José Ferrater Mora, como “lo que es indiferente al valor.”⁴⁴ Es decir, como todo aquello no está condicionado por ninguna moralidad.

Con estas distinciones, la perspectiva amoral sostiene que definir el concepto de dominación conforme un código moral de valores puede ser contraproducente y ocasionar la implementación de un sistema de dominación legítimo como lo son el caso de las tiranías y las dictaduras. Dado pues, a que cualquier forma de gobierno o autoridad podría cambiar las leyes a su conveniencia para legalizar una estructura injusta de poder que le favorezca.

⁴⁴ José Ferrater Mora, s.v. “moral” en *Diccionario de Filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974), 289.

Ambas perspectivas disciplinares tienen argumentos suficientes para tomarse con seriedad. Sin un enfoque moral de la dominación sería prácticamente imposible distinguir y calificar a una relación de poder que se manifiesta de manera injusta. Sin embargo, sin la perspectiva amoral, la dominación terminaría siendo un fenómeno concerniente a la legalidad y no a las injusticias. De ello, que ambos enfoques estén considerados en las conversaciones actuales de la cuestión y que hoy en día no se tengan conclusiones al respecto.

Debido a este complejo panorama, el profesor McCammon sugiere ser precavidos y no tildar a cualquier relación desigual de poder con el nombre de dominación. Una reflexión inspirada en las obras de la filósofa Iris Marion Young, que ya desde hace algunas décadas había identificado el uso indiscriminado de la palabra dominación para referirse a todos los fenómenos relacionados al poder. En este sentido, Young sostiene que es necesario hacer una clara distinción entre la dominación y la opresión. La *dominación* como una palabra para referirse a las estructuras asimétricas de poder que son ilegales o violan explícitamente una serie de leyes, normas o códigos de conducta y la *opresión* como aquellas relaciones de poder injustas que pasan desapercibidas en la sociedad o que no están amparadas con un marco jurídico. Ejemplos como la discriminación étnica que se dio en los Estados Unidos hasta la abolición de la esclavitud en 1863, la opresión que sufrieron las mujeres hasta el sufragio femenino reconocido por las Naciones Unidas en 1948 y casos como la discriminación sexual que hoy en día se sigue manifestando en distintos países del Medio Oriente.

3.2 El poder tradicional, desnudo y revolucionario

El poder ha quedado como un concepto que posee diversas connotaciones y que puede cambiar de significado según el contexto con el que se emplea. En este sentido, el poder puede referirse a una posibilidad cualquiera, la posibilidad de llevar a cabo una acción. Una capacidad superior con la que se puede derrotar a alguien, o por otro lado tratarse de una relación de dominación en donde una autoridad tiene la facultad de influir sobre otros. Al efecto, se ha visto desde la perspectiva de los filósofos Christopher McCammon e Iris Marion Young, que la última acepción debería de entenderse en relación a dos fenómenos independientes. Una distinción entre el concepto de *dominación* referente a las relaciones de poder injustas que atentan contra una norma o código de valores y el concepto de *opresión* como las relaciones de poder injustas que no están amparadas por un marco jurídico.

Con estas acepciones preliminares, se pretende evidenciar que existen múltiples enfoques disciplinares, ángulos y puntos de partida con los cuales se puede abordar el tema de conocimiento. Entre ellos, ya se han tratado superficialmente algunos argumentos con respecto a la perspectiva moral y amoral de la teoría de la dominación; y en modo de seguir profundizando en el tema, este apartado se plantea como una segunda aproximación al poder con un enfoque natural y social del ser humano. Una aproximación con la que se busca esclarecer si las relaciones de poder están determinadas únicamente por factores biológicos y psicológicos o por el contrario se tratan de un fenómeno determinado por factores sociales como los usos y costumbres de una sociedad.

Desde el punto de vista del filósofo Bertrand Russell, el poder habría de verse como un fenómeno mismo de la naturaleza humana. Una necesidad inmaterial con la cual los seres humanos lograron distinguirse del resto de los animales. En este sentido, podría decirse que todos los seres vivos que cohabitan en el planeta comparten un conjunto de necesidades fisiológicas imperativas para asegurar su sobrevivencia. Sin embargo, el ser humano es un caso ajeno a la norma dado a que además de necesidades materiales también posee un conjunto de necesidades inmateriales. Deseos como la gloria y el poder que son respectivamente, un impulso o necesidad de reconocimiento por parte de un grupo y el deseo individual de ser capaz de controlar una situación.⁴⁵

Russell argumenta que el ser humano lleva consigo un conjunto de deseos y predisposiciones psicológicas que están determinadas en gran medida por factores biológicos y naturales. Al efecto, el autor se remite al pensamiento del psicólogo austriaco Alfred W. Adler, para exponer dos perfiles psicológicos constitutivos del comportamiento de los seres humanos tanto individual como colectivamente: Un perfil *imperioso* en contraste a uno *sumiso*, o como los interpreta Russell una personalidad de *caudillo* en contraposición a una de *secuaz*. Siendo el perfil del caudillo un impulso desmedido por mandar y controlar y el perfil del secuaz una personalidad servil y obediente.

⁴⁵ Con respecto a este punto, el psicólogo norteamericano Abraham Maslow sostiene que el ser humano posee necesidades tanto físicas como psicológicas. Las primeras representadas por la alimentación, el sueño, la respiración y todas aquellas necesidades imperativas para garantizar la vida y las necesidades psicológicas referentes a deseos inmateriales como la seguridad, el amor, el reconocimiento y la autorrealización.

Ambas personalidades habrían de verse como una respuesta natural al miedo. Una predisposición psicológica a someterse ante un líder o un impulso por convertirse en uno. En cualquier caso, tanto el secuaz como el caudillo interpretan sus papeles en modo de sobrellevar distintos temores, en palabras del autor:

En la sumisión a la voluntad divina hay un sentido de la salvación final que ha llevado al sometimiento religioso a muchos monarcas que nunca se hubieran sometido a un ser puramente terrenal. Todas las sumisiones tienen sus raíces en el miedo, sea humano o divino el caudillo a que nos sometamos.⁴⁶

Russell expone esta interacción entre los secuaces y los caudillos como una relación constitutiva de cualquier estructura de poder en la sociedad. Una relación de dominación que radica en la capacidad de influir sobre las acciones de otros individuos que puede manifestarse de dos maneras distintas: Mediante el uso de la fuerza explícita, la violencia y el sometimiento, como podría ser el caso del Estado con respecto a los individuos que gobierna. O por otro lado, mediante el uso de la persuasión y la retórica como lo son el caso de los discursos políticos y los sermones religiosos. Aunque sería un grave error suponer que todas las sociedades están constituidas de manera semejante, el autor sostiene que hay tres formas del poder que han estado presentes en todo el mundo y en distintos periodos históricos. Tres sistemas o estructuras recurrentes que el autor califica con los nombres de poder tradicional, poder desnudo y poder revolucionario.

⁴⁶ Bertrand Russell, *El Poder: Un nuevo análisis social*, Trad. autorizada por Routledge (Barcelona: RBA Libros, 2017), 13.

Con el poder tradicional, Russell se refiere a un sistema de dominación histórico fundamentado en las costumbres y la tradición. Un sistema generalmente protagonizado por las figuras del rey y el sacerdote en donde la realeza representaba el poder bélico, territorial y económico y el sacerdote fungía como una autoridad religiosa. En esta estructura, ambas figuras se consolidaron como autoridades debido a que cumplían dos roles fundamentales en la sociedad. El rey se encargaba de garantizar la seguridad material de los individuos mientras que el sacerdote les ofrecía respuestas ante los miedos irracionales. En este sentido, el poder tradicional real-sacerdotal podría verse como balance de poder entre el Estado y la Iglesia que perduro hasta el siglo XVI con la llegada del Renacimiento.

Esta forma de gobierno lleva el adjetivo tradicional, debido a que el poder es una virtud heredada por tradición. En el caso del sistema real-sacerdotal, el rey era un cargo político sanguíneo que se pasaba de generación en generación a los hijos primogénitos y de manera semejante, el sacerdocio era un cargo religioso heredado por un sistema de creencias mágico religiosas. Aunque estas autoridades no siempre tuvieron la misma influencia, podría decirse que dependían una de la otra en la medida en que el sacerdocio le atribuía características espirituales a la realeza y la realeza compensaba al sacerdocio con bienes económicos. Razón por la que este sólido binomio entre el poder espiritual y material terminó consolidando un sistema de dominación estable. Una estructura que puede verse en ejemplos como la relación entre el Oráculo y el Gobierno en la Antigua Grecia y particularmente en la relación entre la Iglesia y la Monarquía durante la Edad Media.

Pasando a la segunda categoría, Russell expone al poder desnudo como un fenómeno que se manifiesta de manera súbita y que generalmente tiene una corta duración en términos históricos. Una forma de poder que se refiere al ejercicio crudo, injusto y desmedido de las autoridades en periodos de guerra o cuando hay revueltas sociales. En líneas generales, podría decirse que esta forma de poder se manifiesta cuando hay un sentimiento generalizado de insatisfacción con respecto a las tradiciones de una sociedad, un sentimiento que puede incentivar todo tipo de manifestaciones revolucionarias y en efecto una respuesta desmedida o “desnuda” de las autoridades para mitigarla. En este sentido, habrían de contemplarse ejemplos como las conquistas territoriales en América, la Santa Inquisición en Europa o los trágicos eventos del Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial.

La complejidad de esta forma inestable del poder, radica en qué puede manifestarse dentro de una estructura de poder tradicional. Al efecto, una autoridad puede actuar conforme las normas con algunos individuos mientras que con otros, díganse grupos sociales marginados por nombrar algún ejemplo, puede actuar despiadadamente desde el poder desnudo. Esta clasificación no debe interpretarse como la renovación de un sistema, si ese fuera el caso podríamos hablar de una transición entre dos estructuras tradicionales. Por el contrario, el poder desnudo se presenta durante momentos de crisis y revuelta social, en momentos donde las autoridades toman decisiones apresuradas y fuera de cualquier marco legal o código de valores. Decisiones apresuradas que generalmente desembocan en actos moralmente brutales y devastadores.

Finalmente, el poder revolucionario representa una forma de poder que se manifiesta como una transición entre dos sistemas de gobierno. Una categoría que en semejanza al poder desnudo, radica en un sentimiento generalizado de insatisfacción al gobierno y en consecuencia una serie de revueltas sociales para modificarlo. Sin embargo, el poder revolucionario se distingue del poder desnudo debido a que las revueltas sociales tienen un objetivo por alcanzar. Una revolución como lo indica el nombre con la cual se buscan una serie de fines específicos. Al respecto, Russell toma como ejemplo la Revolución Francesa con la cual se buscaba derrocar el Estado tradicionalista de Luis XVI y establecer un nuevo tipo de gobierno democrático. Un caso similar al de la Revolución Rusa en donde se buscaba derrocar el Régimen Zarista Imperial para establecer la República Socialista Soviética, o las distintas luchas por la independencia que se llevaron a cabo en África, Asia y Latinoamérica.

Esta forma de poder puede confundirse fácilmente con el poder desnudo, debido a que cualquier movimiento social revolucionario implica en menor o mayor medida el uso desmedido e injusto del poder. Asimismo, podría confundirse con el poder tradicional dado a que toda revolución se plantea como un movimiento para establecer un nuevo sistema de gobierno. En este sentido, podría decirse que si la lucha revolucionaria llega a la victoria con cierta brevedad y en su curso la transición de poderes es pacífica, esta terminará transformándose en una nueva estructura tradicional. Sin embargo, si la lucha se prolonga, la sociedad sufrirá inevitablemente las repercusiones del poder desnudo.

Con estas tres categorías del poder, se podrían comprender con mayor o menor alcance las diversas formas de gobierno que se han expresado en la historia del ser humano. De cierto modo, no existe ninguna sociedad que no halla pasado por los estragos y estabilidad del poder desnudo, revolucionario y tradicional. Sin embargo, aunque estas tres categorías habrían de verse como las formas más usuales del poder, el autor precisa que a partir del siglo XVI comenzó a manifestarse un fenómeno que bien podría entenderse como una nueva categoría. Un fenómeno que Russell califica como *poder mecánico* referente al origen de la modernidad.

El poder mecánico habría de verse como la forma de gobierno que reemplazó al poder real-sacerdotal. El arquetipo más conocido del poder tradicional, que como ya se ha visto, estaba representado por un equilibrio entre el Estado y la Iglesia. Un equilibrio que se perdió con la Secularización del Estado cuando se le arrebató el poder a la Iglesia y se le otorgó por completo a la tecnología. Este fenómeno, trajo consigo distintas transformaciones sociales en cuanto a la forma de concebir el poder. En este sentido, la figura de autoridad que antes estaba representada por el binomio Iglesia-Estado fue reemplazada por los propietarios de los medios tecnológicos de producción. Un escenario en donde el poder dejó de estar contenido en las viejas tradiciones para pasar a las manos de la ciencia y la tecnología. En palabras de Russell: "En otros tiempos, los hombres se vendían al diablo para adquirir los poderes mágicos. En nuestros días adquieren ese poder por medio de la ciencia y se ven en la necesidad de convertirse ellos mismos en diablos."⁴⁷

⁴⁷ Russell, *El Poder: Un nuevo análisis social*, 88.

Russell interpreta a la modernidad como un poder mecánico, debido a que con la tecnología el poder se convirtió en una respuesta sistematizada, deshumanizada y omnipresente. En este aspecto, el alcance político de los gobiernos que antes estaba delimitado por las fronteras territoriales, logró desvanecerse gracias al libre mercado y los medios tecnológicos. Un escenario similar al de las guerras, que se desplazaron de los campos de batalla al campo de los medios de comunicación y las sanciones económicas.⁴⁸

A estas alturas, considero que se ha planteado un contexto general del pensamiento de Russell. Un enfoque del poder tanto social como “natural” del ser humano, con el que parecerían haberse atendido los objetivos formulados al comienzo del presente apartado. El autor no se detiene a este punto, pero podría decirse que sus consiguientes evaluaciones comprenden una serie de derivaciones del poder tradicional, el poder desnudo y el poder revolucionario. Con lo que respecta al poder mecánico, he de mencionar que no habría de confundirse con una forma independiente del poder, sino como un poder que comenzó siendo revolucionario, que se volvió tradicional con el paso del tiempo y que hoy en día roza en los límites del poder desnudo. Una peculiar forma de gobierno propia de la modernidad en la que se seguirá profundizando en las siguientes páginas desde otros enfoques disciplinares.

⁴⁸ En semejanza a las consideraciones del filósofo Bertrand Russell, el lingüista y activista político Noam Chomsky expone la circunstancia actual del poder como una guerra invisible por el control de los medios de producción. Una contienda por el Orden Mundial que se ha llevado a cabo desde la Guerra Fría entre el Bloque Occidental Capitalista y el Bloque Oriental Comunista. Para más información véase: Noam Chomsky, *¿Quién domina el mundo?*, Trad. de Javier Guerrero (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017).

3.3 La dominación, la legitimación y la autoridad

En el apartado anterior, se vio al poder como una relación determinada por factores sociales y naturales. Una relación que solo puede manifestarse cuando existen dos perfiles o impulsos psicológicos del ser humano: Un perfil de *secuaz*, representado por un impulso servil y obediente en contraste a un impulso por controlar y mandar propio de la personalidad imperiosa o de *caudillo*. En grandes rasgos, se ha visto que esta interacción entre personalidades tiene una implicación fundamental en los modos en qué se han constituido las estructuras sociales y las formas de gobierno. Estructuras sociales que desde la perspectiva del filósofo Bertrand Russell habrían de interpretarse como tres formas del poder recurrentes a lo largo de la historia. Un poder tradicional fundamentado en las costumbres y la tradición, un poder desnudo referente al ejercicio injusto y desmedido de las autoridades y un poder revolucionario relativo al deseo por reformular las tradiciones con las cuales se desenvuelven las relaciones sociales.

Con esta aproximación al complejo fenómeno del poder, parece quedar claro que existe una implicación y predisposición psicológica del ser humano determinante de los modos en que se manifiestan las relaciones humanas, la estructura social y la jerarquía y forma de gobierno de una sociedad. Sin embargo, considero que aún no se ha dicho suficiente en cuanto a la legitimación del poder. En este sentido ¿Cómo se pasa de una relación elemental de obediencia a un complejo sistema de dominación legítimo?. Un cuestionamiento que se atenderá en el presente apartado como una conclusión al tema de conocimiento.

De forma semejante al pensamiento de Russell, el sociólogo y economista Max Weber reconoce al poder como una posibilidad de influir en la conducta de otros individuos; una posibilidad que radica en la capacidad de imponer la voluntad propia que podría darse en múltiples contextos y no estar necesariamente vinculada a una relación de poder en donde exista la imperativa condición de mandato y obediencia. En este sentido, el autor sostiene que habría de hacerse una distinción entre los conceptos de poder y dominación, el poder como una capacidad de influencia con una aplicación ambigua y ciertamente general y la dominación como una relación de poder en donde exista una respuesta positiva con respecto a los mandatos de la autoridad. En palabras de Weber:

El concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de dominación tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido.⁴⁹

Según esta acepción, para que exista un sistema de dominación o una estructura de poder legítima, la sumisión ante la voluntad de una autoridad debería estar motivada por una elección libre tanto individual como colectiva. Si este no fuera el caso y la obediencia se tratara de una obligación, no se trataría de una relación de dominación sino de una forma de gobierno déspota, tiránica y/o esclavista. En este

⁴⁹ Max Weber, *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, Trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964), 43.

sentido, la obediencia queda como una elección y un consenso motivado por intereses particulares. Una sumisión colectiva o legitimación de un orden de gobierno, que desde el punto de vista de Weber ha sido determinante para la conformación de tres sistemas de dominación legítimos a lo largo de la historia: Un sistema racional, uno tradicional y uno carismático.

Con el *sistema de dominación racional*, el autor se refiere a una forma de gobierno legítima fundamentada en el derecho, es decir en una serie de convenciones o pactos sociales que determinan los límites de acción social así como las consecuencias punitivas de su incumplimiento. En estos términos, todos los escalones de la jerarquía social tienen un campo de acción delimitado por la ley. Los funcionarios públicos así como las autoridades deben pasar por un proceso de selección determinado por su perfil técnico profesional y estos deben acatarse al legalidad del mismo modo que el resto de los ciudadanos. En este aspecto, el sistema de dominación racional no representa a los intereses particulares de ninguna institución o autoridad. Por el contrario, el poder descansa exclusivamente en los principios de la legalidad y el derecho, un orden impersonal del poder.

En modo de ejemplificar esta categoría, el autor se remite al sistema administrativo burocrático. Un sistema de organización racional representado por una jerarquía rígida de las cadenas de mando, una distribución definida de las responsabilidades y una estandarización de las rutinas y procedimientos administrativos. En pocas palabras, una forma de gobierno en donde todos los puestos de trabajo están determinados por la legalidad y la meritocracia.

Pasando a la segunda categoría, Weber expone al *sistema de dominación tradicional* como un fenómeno semejante al *poder tradicional* definido por Russell, es decir como una forma de gobierno sucesoria fundamentada en la santidad de las tradiciones. En este caso, la condición de obediencia a una autoridad y la legitimación del sistema dependen exclusivamente de un conjunto de convenciones sociales heredadas de generación en generación. Convenciones generalmente constituidas por los dogmas religiosos que son aceptadas por su longevidad en la historia, un fenómeno que el autor denomina con el nombre de obediencia por piedad debido a que la sumisión esta determinada por la devoción a las tradiciones.

La mayor diferencia entre la dominación racional y tradicional radica en el papel y el alcance del poder de las autoridades. En el primer caso, el ejercicio del poder esta regulado y estipulado por el derecho, una circunstancia opuesta al de los sistemas tradicionales en donde las autoridades tienen total libertad de ejercer su voluntad. En este sentido, el mandatario tiene el control del cuadro administrativo y por tanto puede modificarlo a su conveniencia.

Para Weber, los ejemplos más puros de dominación tradicional han sido la *Gerontocracia*, el *Patriarcalismo* y el *Patrimonialismo*. La Gerontocracia, referente a un orden social de dominación en donde el título de autoridad se hereda a los adultos mayores como una asociación tradicional entre la edad y la sabiduría. El Patriarcalismo, como una forma de gobierno en donde el poder es una virtud heredada por linaje sanguíneo al varón primogénito de un grupo familiar. Y el Patrimonialismo relativo a un orden de gobierno autoritario en donde la autoridad

tiene una soberanía absoluta sobre los bienes materiales y el marco administrativo. En este escenario, no existe una distinción entre la propiedad pública y privada, todos los bienes le pertenecen por herencia al soberano y su administración depende de su libre albedrío.

Como tercera y última categoría, Weber expone al *sistema de dominación carismático* como un orden de gobierno excepcional fundamentado en el reconocimiento y la sumisión a una autoridad por sus cualidades carismáticas. Una condición de obediencia que a diferencia de los sistemas tradicionales, no esta motivada por la devoción ciega a la santidad de la tradición, sino que corresponde a una sumisión dada por la gracia y el encanto de un líder. Un fenómeno que puede verse en la relación entre los profetas y sus discípulos o en la devoción a los oradores por su elocuente discurso.⁵⁰

El autor identifica a esta categoría como un sistema excepcional de dominación, debido a que la obediencia no se debe a la costumbre y la convención. De cierto modo, tanto los sistemas tradicionales como los sistemas racionales, son formas de gobierno rutinarias; la obediencia en ambos casos se manifiesta como una respuesta automática y cotidiana a los mandatos de una autoridad. Un caso contrario al de los sistemas carismáticos donde la obediencia depende exclusivamente del carisma. En este sentido, son casos que se dan fuera de lo cotidiano y por periodos muy cortos. Si en cambio, hay una *rutinización del carisma* y

⁵⁰ Russell identifica al *orador* como un arquetipo histórico de autoridad. Un arquetipo que puede encontrarse desde las primeras estructuras sociales del ser humano como un personaje admirado y apoyado por su carisma.

el sistema se estabiliza, este terminara convirtiéndose en un sistema racional o tradicional de dominación.

Desde otra perspectiva disciplinar, la activista política y filósofa Hannah Arendt expone a la dominación como una relación de poder protagonizada por la figura de la *autoridad*. En este sentido y en semejanza a las consideraciones de Weber, Arendt comienza estableciendo que todo sistema legitimo de dominación habría de estar fundamentado en una relación jerárquica de mandato y obediencia. Un escenario en donde la autoridad pueda ejercer su poder sin tener que acudir a la persuasión o a la violencia explicita. Dado pues, a que si fuera necesario acudir al dialogo y la argumentación, la forma de gobierno descansaría en una suerte de igualdad jerárquica y por lo tanto no habría una verdadera autoridad. Y si a la inversa, el orden autoritario requiriese de la violencia explicita para conservarse, no se trataría de una instrumentalización valida de su poder sino de su colapso como figura autoritaria; en palabras de la autora:

[...] Si hay que definirla, la autoridad debe contraponerse tanto a la coacción por la fuerza como a la persuasión por argumentos. (La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que los dos ocupan un puesto predefinido y estable.)⁵¹

Habiendo planteado esta definición preliminar, Arendt sostiene que la figura de la autoridad habría de verse como el resultado de tres periodos históricos. Un concepto

⁵¹ Hannah Arendt, "¿Qué es la autoridad?," en *La pluralidad del mundo: Antología*, Edición de Jaume Andreu (España: TAURUS, 2019), 233.

que comenzó a plantarse en la Antigua Grecia, que se formalizó durante el Imperio Romano y que desapareció con la caída de la Edad Media.

Comenzando con este recuento, Arendt se remite a la Antigua Grecia donde ya se llevaban a cabo diversos cuestionamientos con respecto al papel de los gobernantes y las formas de gobierno. Gobiernos que en ese entonces estaban representados por el *despotismo* y las *tiranías*. En ambos casos, estructuras de poder en donde los gobernantes tenían absoluta libertad para ejercer su voluntad, incluso si era necesario el uso desmido e irracional de la fuerza.

En este contexto y debido a un sentimiento social de inconformidad a las tiranías atenienses, Platon propuso un nuevo sistema de gobierno fundamentado en la figura de un *rey filósofo*; un personaje que representaría al poder racional y que a diferencia de los tíranos, tomaría decisiones políticas guiadas por la razón y no por la codicia. Una propuesta similar a la de su discípulo Aristoteles, que a grandes rasgos planteaba la imperativa necesidad de un líder que representara los intereses de la *Polis* y no los propios. Una *democracia* en donde el líder velara por el progreso de todos los ciudadanos y que estuviera dispuesto a distribuir el poder entre distintas instituciones y gobernantes. Aunque ambos filósofos buscaban un cambio estructural de la política, el gobierno de Atenas estaba profundamente arraigado en los mecanismos despóticos de gobierno y en un sistema de producción esclavista. Razón por la que nunca se llegó a consolidar un sistema verdaderamente autoritario. Sin embargo, la autora sostiene que estas ideas, aunque ignoradas en su momento, plantearon las bases de lo que llegaría a ser la autoridad.

Con la caída de Atenas, pasaron varios siglos en los que no se volvió a discutir acerca de las formas de gobierno y el papel de los gobernantes. Un debate que se había olvidado hasta llegar el auge del Imperio Romano, cuando se retomaron las ideas políticas Platónicas Aristotélicas y se emplearon para consolidar una trinidad política con la que se regiría Roma. Un gobierno fundamentado en la religión y la tradición donde se planteó por primera vez el concepto y la palabra de *autoridad*; una palabra derivada del verbo latino *aligere* que tenía por significado *aumentar*. Aumentar en este contexto, el territorio o la experiencia de la fundación, la religión y las tradiciones del Imperio Romano. En palabras de la autora, los tres principios políticos de *la trinidad romana*.

Siguiendo con este recuento, Arendt identifica un último cambio significativo del concepto autoridad que puede verse a lo largo de la Edad Media. Un periodo histórico que aunque no lo parezca, estuvo influenciado en gran medida por las ideas filosóficas griegas y por las instituciones políticas romanas. Casos como la influencia platónica aristotélica en las obras y el pensamiento de Nicolás Maquiavelo o la evidente relevancia de la trinidad política romana con la cual se definió el feudalismo, un sistema de dominación que en semejanza al Imperio Romano estaba fundamentado en la religión, la tradición y la autoridad. Es decir en un poder tradicional interpretado por la Iglesia y el Estado.

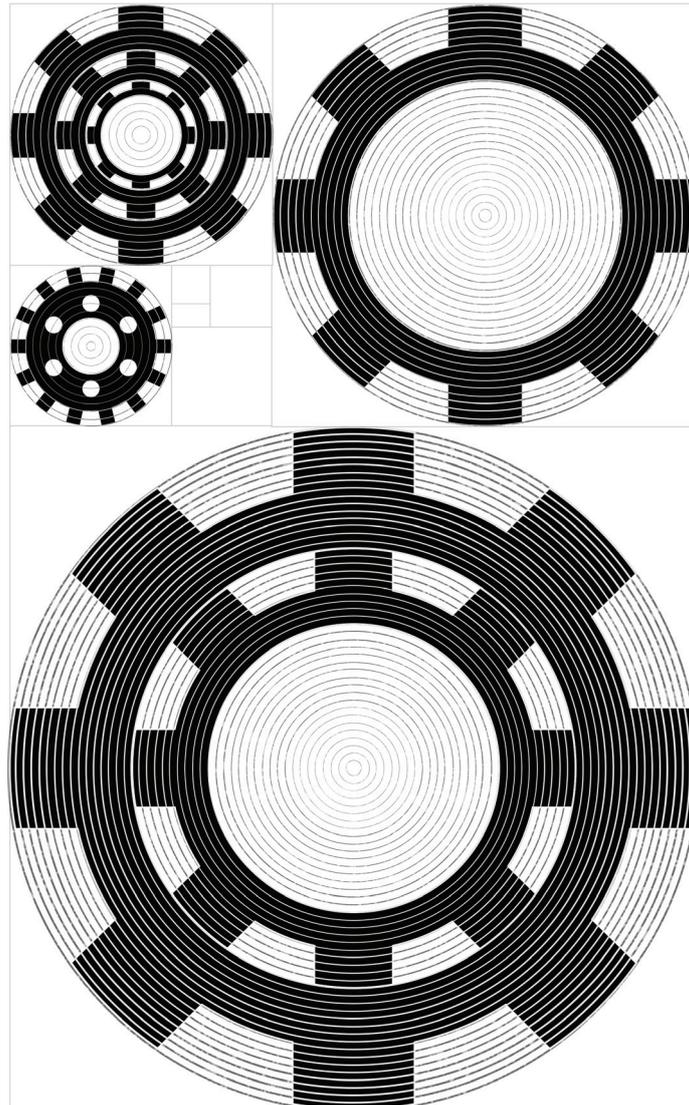
Del mismo modo en que Bertrand Russell señala a la modernidad como el periodo histórico en donde se desvaneció el poder tradicional, Arendt precisa que con la llegada del Renacimiento se perdió la figura de la autoridad, o al menos la

noción grecolatina del concepto. En este sentido, con la secularización del Estado no solo se replantaron las formas de gobierno de la Edad Media sino que paralelamente se descartaron las instituciones políticas romanas y las ideas filosóficas griegas que le daban sentido al concepto de la autoridad. En estos términos, parecería que la modernidad significó una regresión al dilema platónico de las tiranías.

Como conclusión capitular, soy del parecer que se han planteado distintos enfoques disciplinares con los que parecería haberse aclarado por lo menos un poco, la compleja naturaleza del poder y la dominación. Para Russell, el poder habría de verse como una necesidad inmaterial del ser humano que ha tomado distintas formas a lo largo de la historia; para Weber, el poder habría de distinguirse de la dominación y esta a su vez, habría de contemplarse como una relación de legitimación; mientras que Arendt, entiende a la dominación como una relación jerárquica determinada por el concepto grecolatino de la autoridad. De una u otra manera, todos los autores reconocen a la *modernidad* como una transformación en la forma, las relaciones, la estructura y el sustrato de legitimación del poder; y con ello, considero concluida esta aproximación histórica-teórica del fenómeno moderno en la que se reflexionará en el próximo y último capítulo.

CUARTO CAPÍTULO

UNA MIRADA DISCIPLINAR A LA MODERNIDAD, LA IDEOLOGÍA Y EL PODER



4.1 La condición moderna de la arquitectura

Llegado el momento de afrontar la hipotética relación entre la *arquitectura* y la *modernidad*, considero necesario plantear un conjunto de definiciones con el propósito de no ser contradictorio. En este sentido, antes de atender la compleja naturaleza de esta relación habrá que comenzar por responder dos preguntas fundamentales: ¿Qué significa la modernidad? y ¿Qué significa la arquitectura?.

Comenzando por la primera pregunta, es menester diferenciar entre dos connotaciones del fenómeno moderno, por un lado “la modernidad comprendida como la historia misma del ser humano” y por otro, “la modernidad vista como un periodo histórico concreto.” En cierta concordancia con la primera definición, Zygmunt Bauman y Bolívar Echeverría exponen a la modernidad como un parámetro histórico del ser humano; un indicador cuantitativo y cualitativo del progreso tecnológico con el cuál es posible hacer una categorización histórica. Según esta definición, la modernidad habría de interpretarse como una revolución cultural, económica y tecnológica que se presentó en distintos lugares y periodos de la historia a manera del quiebre de un modelo social establecido y el auge de uno novedoso en correspondencia. Una serie de cambios estructurales con los cuales se han podido diferenciar y clasificar los rasgos tecnológicos de la humanidad como ya se ha visto desde la perspectiva disciplinar de Lewis Mumford. En tales circunstancias, la modernidad representa la historia misma del ser humano debido a que no puede contenerse en una sola coordenada histórica, esta representa el cambio mismo y por lo tanto no hay una sino múltiples modernidades.

Como segunda connotación, la modernidad también es considerada como un periodo histórico concreto. Una revolución particular, que sí bien tiene distintas interpretaciones en cuanto a su origen, podría comprenderse como el conjunto de cambios que se dieron entre la fase *eotécnica* y la fase *neotécnica* de Mumford, o en términos más convencionales, una transformación que se dio entre la Edad Media y el Renacimiento. En correspondencia a esta acepción, los filósofos Luis Villoro, Marshall Berman, Bertrand Russell y Hannah Arendt exponen a la modernidad como una revolución social, cultural, económica y tecnológica con respecto a las técnicas artesanales de producción y el sistema de dominación tradicional de la Edad Media. Una Revolución que comenzó a partir del siglo XVI con la llegada del Renacimiento, que tomó fuerza durante el siglo XVIII con la Revolución Industrial y que hasta cierto punto, sigue estando presente en distintos ámbitos de la sociedad contemporánea. En pocas palabras, esta segunda interpretación de la modernidad quedaría como el periodo histórico comprendido entre el siglo XVI y el siglo XXI.

Pasando a la segunda pregunta, el Diccionario de la Lengua Española define a la *arquitectura* como “el arte de proyectar y construir edificios.”⁵² En esta definición, tanto el *arte* como los *edificios* podrían interpretarse en relación a diversos contextos y definiciones disciplinares. Y debido a esta libertad, me quedo con una de las definiciones del *arte* estipulada por el filósofo José Ferrater Mora y con la definición de *edificio* determinada por la RAE. Qué respectivamente quedarían como: “cierta

⁵² *Diccionario de la lengua española*, s.v. “arquitectura”, consultado el 06 de mayo de 2022, <https://dle.rae.es/arquitectura>

virtud o habilidad para hacer o producir algo”⁵³ y “una construcción estable, hecha con materiales resistentes, para ser habitada o para otros usos.”⁵⁴ Con esta ampliación de los significados y con el atrevimiento de establecer una definición propia, la arquitectura podría entenderse como “una técnica de producción destinada al desarrollo de objetos habitables.” Una *técnica* en concordancia a la definición del arte de Mora y destinada al desarrollo de objetos habitables, debido a que sin el adjetivo *habitable* la arquitectura no podría diferenciarse del resto de las técnicas de producción y de la basta cantidad de los objetos producidos.

Habiendo planteado estas necesarias definiciones, soy del parecer que la relación entre arquitectura y modernidad podría entenderse en virtud de las dos connotaciones del fenómeno moderno. Al efecto y en modo de comenzar por la primera distinción, habrá que remitirnos hasta la Revolución Neolítica; un evento que desde la perspectiva de muchos autores habría de verse como el primer rasgo moderno del ser humano.

Desde la perspectiva de Bauman, la Revolución Neolítica representó el momento en donde el ser humano *conquistó el espacio*. Una conquista que hace referencia al establecimiento de las primeras congregaciones formalmente sedentarias que se consiguió mediante la racionalidad instrumental y el uso de las técnicas y los modos de producción. En este contexto y aunque no me consta que el autor lo asocie de forma explícita, la arquitectura podría verse como el instrumento

⁵³ José Ferrater Mora, s.v. “arte” en *Diccionario de Filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974), 40.

⁵⁴ *Diccionario de la lengua española*, s.v. “edificio”, consultado el 06 de mayo de 2022, <https://dle.rae.es/edificio>

de conquista con el cual el ser humano fue capaz de transformar el entorno físico a la imagen de sus deseos y necesidades. En este sentido, la imperativa necesidad de seguridad tomó la forma de las primeras moradas, la necesidad de alimentarse se vio reflejada en el diseño de los campos de cultivo y en modo semejante, las demás necesidades apremiantes terminaron satisfaciéndose de una u otra forma, a través de la arquitectura como una técnica de producción para ordenar el espacio. En este escenario, me atrevería a decir que la relación entre la arquitectura y la modernidad es inalienable, dado pues a que no existiría arquitectura sin modernidad así como modernidad sin arquitectura.

Con la intención de afrontar la relación entre la arquitectura y la segunda connotación que se ha tratado del fenómeno moderno, considero necesario plantear algunas distinciones entre la concepción de la arquitectura y el rol que desempeñaba el arquitecto durante la Edad Media y el Renacimiento.

Como ya se ha visto desde la perspectiva de Bertrand Russell y Max Weber, la Edad Media habría de verse como un periodo histórico en donde imperó un sistema de dominación tradicional. Una estructura política, social y económica fundamentada en el valor de las tradiciones como un conjunto de convenciones sociales legítimas por su longevidad a lo largo de la historia. En este contexto, la arquitectura no habría de verse como una excepción; tanto la morfología de los edificios como el quehacer de los constructores estaba determinado en gran medida por un conjunto de tradiciones técnicas del gremio constructivo. Al efecto, el arquitecto John Ruskin plantea que fue durante este periodo cuando se establecieron

las primeras tipologías arquitectónicas, arquetipos consolidados por la tradición como el caso de “la arquitectura religiosa, conmemorativa, civil, militar y doméstica.”⁵⁵ En estas circunstancias, el rol que desempeñaba el arquitecto durante la Edad Media fue la de un intérprete y reproductor de las viejas costumbres y por lo tanto, la producción edilicia no se veía como un producto de autor sino como una vertiente más de la tradición.

Con la llegada del Renacimiento y particularmente debido a la secularización del Estado y el auge del pensamiento científicista, el sistema tradicional de dominación que había perdurado por gran parte de la historia terminó desvaneciéndose paulatinamente. Con ello, finalmente se habían dejado atrás las viejas costumbres con las cuales se habían regido distintas civilizaciones occidentales. Y en modo de llenar el vacío que había dejado la pérdida de la tradición, comenzaron a recuperarse distintos cuestionamientos e ideas filosóficas que parecían haberse olvidado. Entre ellas, las ideas políticas del escritor y militar romano Gayo Plinio Segundo, que desde el siglo I ya comenzaba a cuestionarse acerca de la jerarquía y los distintos roles productivos que debería haber en la sociedad. Una reflexión referente al valor y la distinción entre el *auctor* y el *artífices* de una obra, o dicho en otras palabras las distinciones que habrían de hacerse entre los pensadores de un proyecto con respecto a los ejecutores del mismo. En palabras de la filósofa Hannah Arendt:

⁵⁵ John Ruskin, *Las siete lámparas de la Arquitectura*, Trad. de Carmen de Burgos (España: Biblok Book Export, S.L, 2016), 11.

Plinio pregunta con respecto a un nuevo teatro: «¿A quién habrá que admirar más, al constructor o al autor, al inventor o la invención?». En ambos casos, la respuesta es al segundo. En este caso, el autor no es el constructor, sino el que inspiró toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del constructor concreto, está representado en el edificio mismo. A diferencia del *artifex*, que solo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero «autor» del edificio, o sea, su fundador; con esa construcción se convierte en un «aumentador» de la ciudad.⁵⁶

Desde mi punto de vista, las consideraciones de Plinio podrían verse como el factor determinante de la arquitectura moderna. Un cambio referente a la función y el papel del arquitecto, que pasó de ser una suerte de *artífices* de las viejas tradiciones a un *auctor* de sus propias ideas.⁵⁷ Esta distinción productiva, ha sido planteada por diversos autores; Leonardo Da Vinci exponía esta diferencia con la metáfora del ojo y la mano, “el ojo símbolo de la contemplación intelectual, y la mano, instrumento del trabajo.”⁵⁸ Una conclusión semejante a la del arquitecto Vittorio Gregotti, que a grandes rasgos planteaba a la arquitectura moderna como una consecuencia de la separación disciplinar entre el *arquitecto* y el *constructor*, una separación entre los agentes racionales del sistema de producción y los ejecutores de la producción arquitectónica.

⁵⁶ Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?,” en *La pluralidad del mundo: Antología*, Edición de Jaume Andreu (España: TAURUS, 2019), 231.

⁵⁷ En la obra *Ornamento y delito*, el arquitecto austriaco Adolf Loos manifiesta su descontento con respecto al uso indiscriminado de los ornamentos en la arquitectura. Desde su punto de vista, la arquitectura moderna habría de verse como aquella que se ha desprendido de los rezagos tradicionales de la Edad Media, el Renacimiento y el periodo Neoclásico. En pocas palabras, una arquitectura fundamentada en la razón. Para consulta la fuente original, véase: Adolf Loos, *Ornamento y delito*, Traducido por Lourdes Cirlet y Pau Pérez (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1980).

⁵⁸ Luis Villoro, *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Grupo Editorial Cenzontle, 1992), 35.

A pesar de las limitaciones creemos posible estructurar un razonamiento legítimo en torno a la proyectación arquitectónica, tanto más que, en cierto modo, corresponde también a una precisa tarea productiva del arquitecto, que, en nuestro contexto socioeconómico no produce casas sino proyectos de casas, es decir interviene esencialmente como proyectista distinto del ejecutor. Este rasgo es muy acentuado en la perspectiva de nuestro sistema de producción industrial, o sea, reiterativo y cuantitativo. La producción de la arquitectura es instituida hoy según fases distintas por las cuales la operación proyectual se separa de la acción propiamente constructivo—productiva, que otros proyectos habrán constituido separadamente; hasta un consumo del objeto, también producto de una acción proyectual distinta. [...] ⁵⁹

Con las palabras de Gregotti, considero que se han expuesto las dos connotaciones de lo que a mi parecer habría de entenderse como *arquitectura moderna*. Por un lado, la arquitectura se ha visto como un fenómeno mismo de la modernidad, un conjunto de cambios tecnológicos que han acompañado al ser humano desde el establecimiento de las primeras civilizaciones. Y por otro, la arquitectura moderna ha quedado como la coordenada histórica en donde se separaron el área de la proyectación y el campo de la producción. Con respecto a la última acepción, considero que aún quedan bastantes puntos inconclusos por tratar. En este sentido, parecería que la separación entre el arquitecto y el constructor implicó una diferenciación aún mayor en la disciplina arquitectónica, un distanciamiento entre las ideas y los objetos que podría interpretarse a manera de una distinción entre la *producción arquitectónica* y la *producción de lo arquitectónico*; Ambos, conceptos en los que se seguirá profundizando en las siguientes reflexiones.

⁵⁹ Vittorio Gregotti, Manfredo Tafuri, Aldo Rossi, Juan Eduardo Cirlot, Luciano Semerani, Guido Canella, Mario Coppa, Alberto Samonà y Gabriele Scimemi, "Los materiales de la proyectación," en *Teoría de la proyectación arquitectónica* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1971), 211.

4.2 El incierto significado de *lo arquitectónico*

En el apartado anterior, se han tratado distintos enfoques con respecto a la relación entre la arquitectura y la modernidad. Con ello, considero que se ha llegado a una definición tentativa de la *arquitectura moderna*, que siguiendo las consideraciones del arquitecto Vittorio Gregotti quedaría como el periodo histórico en donde la disciplina arquitectónica se dividió en dos campos de trabajo distintos. Una diferenciación entre el área de la *proyección* y el campo de la *producción*, o dicho en otras palabras “una dicotomía entre el pensar y el hacer.”⁶⁰

Desde mi punto de vista, la diferenciación entre la proyección y la producción también conllevó a una separación entre la arquitectura y las edificaciones. En este sentido, parecería que con la llegada de la modernidad la arquitectura dejó de ser una palabra usada para referirse a la totalidad de los objetos edilicios y paso a convertirse en un abstracto adjetivo estético desvinculado del valor de uso y destinado a un selecto grupo de proyectos y edificaciones. Y las edificaciones por otro lado, dejaron de ser imperativamente arquitectónicas y comenzaron a comprenderse como aquellas simplemente producidas. En este escenario, me atraería a decir que la arquitectura moderna dejó de ser una disciplina técnica para convertirse en una doctrina ideológica. Una suposición que me obliga a reconsiderar ¿Qué es la arquitectura? y particularmente ¿Qué es *lo arquitectónico*?

⁶⁰ Para profundizar en esta distinción véase: Héctor García Olvera, Miguel Hierro Gómez y Adrián Baltierra Magaña, “La practica proyectual. Dicotomía entre pensar y hacer,” en *Reflexiones en torno a la actividad proyectual y la producción humana en la forma de lo arquitectónico*, Colección / Lo arquitectónico y las ciencias de lo humano Vol. 7 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2019), 27-41.

Los Doctores en Arquitectura Adrián Baltierra Magaña y Miguel Hierro Gómez, exponen al fenómeno de *lo arquitectónico* como un *valor* que puede comprenderse desde dos enfoques teóricos. Por un lado, desde la perspectiva de la metafísica que define a los valores como un conjunto de principios ideales constitutivos de la realidad y por otro, desde la perspectiva empirista que identifica a los valores como una condición humana de elección y preferencia. Ambas definiciones, bien podrían vincularse al concepto de lo arquitectónico. En este sentido, lo arquitectónico podría entenderse como una suerte de consensos o normas del deber ser de la arquitectura así como una preferencia individual del proyectista determinada por su juicio y experiencia.

Con respecto a la acepción metafísica del valor, Baltierra y Hierro se remiten a los *Diez libros de la arquitectura* del tratadista romano Marco Vitruvio Polión a manera de presentar uno de los primeros precedentes de la teoría de la arquitectura. Un sistema de valores fundamentado en la utilidad, la resistencia y la belleza (*utilitas, firmitas y vetustas*) que desde el punto de vista de Vitruvio, habría de verse reflejado en todo tipo de arquitectura. Este sistema, aunque fue ignorado durante la Edad Media, tuvo una gran influencia en distintos periodos históricos y estilos de la arquitectura. Corrientes como la tratadística Renacentista, la tratadística Neoclásica y el Movimiento Funcionalista. O en casos mas específicos como en *Les Cinq Points d'une Architecture Nouvelle* del arquitecto Le Corbusiere y la *Teoría de la Arquitectura* del arquitecto José Villagrán García en donde se preservaron de una u otra forma, los valores de la trinidad teórica Vitruviana.

En este escenario, podría decirse que la teorización de la arquitectura y la conformación de los sistemas de valores representaron el origen de la disciplina arquitectónica moderna. Una disciplina diferenciada de las usanzas medievales debido a su rigor en el ámbito teórico. Sin embargo, la misma teoría también conllevó a uno de los dilemas más cruciales, la arquitectura como una disciplina ahora teórica se había distanciado de las artes pero a su vez no podía alinearse por completo a las ciencias. En este aspecto, sí se entiende a la teoría como una “construcción intelectual que aparece como el resultado del trabajo filosófico y científico”⁶¹ no habría manera posible de hacer una teoría rigurosamente arquitectónica. Dado pues, a que la arquitectura no puede someterse a un método científico y parecía imposible prever los resultados que tendrá el proyecto al materializarse. En este sentido, aunque los valores contenidos en *lo arquitectónico* se empleen como una guía para la proyectación arquitectónica, sería un grave error presuponer que estos valores representan a la basta pluralidad de los modos de habitar así como los múltiples usos y costumbres que existen en el mundo.

La *teoría* de los valores arquitectónicos y el sentido de los diversos intentos por justificar exhaustivamente las valoraciones de carácter universal de las obras de arquitectura han debido generar y basarse entonces en los mitos de lo que debe ser, al no reconocer que ésta se presenta en condiciones de diversidad (material e ideológica) y sobre todo de arbitrariedad en su producción y en su intencionalidad.⁶²

⁶¹ José Ferrater Mora, s.v. “teoría” en *Diccionario de Filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974), 407.

⁶² Adrián Baltierra Magaña y Miguel Hierro Gómez, “Un acercamiento de la palabra a los objetos,” en *El diseño arquitectónico: Un acertijo epistemológico*, Ed. de Cristina López Uribe (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2020), 69.

Desde otro punto de vista, el Maestro en Arquitectura y Diseño Industrial Héctor García Olvera expone al fenómeno de *lo arquitectónico* como el conjunto de significados con los cuales se le da sentido al concepto de la *arquitectura*. Por ejemplo, la noción de lo arquitectónico del arquitecto Ricardo Legorreta que dejaría a la arquitectura como una expresión cultural y funcional que debería brindar belleza y dignidad a la sociedad. La noción del arquitecto Nikolaus Pevsner referente a la arquitectura como aquellas edificaciones proyectadas en concordancia a una atracción estética. O la concepción de lo arquitectónico del arquitecto Alfonso Muñoz Cosme, con la cual la arquitectura quedaría como la totalidad del entorno construido en donde se desenvuelve productivamente el ser humano.

Con esta amplia y ciertamente abstracta significación de la arquitectura, Olvera precisa que el fenómeno de lo arquitectónico parecería tener distintas funciones en el lenguaje. Cuando el término acompaña a un sustantivo, *lo arquitectónico* se comporta como un *adjetivo* con la función de categorizar y calificar a los objetos en relación a una serie de propiedades cualitativas y/o cuantitativas. Sin embargo, cuando el término no se utiliza para calificar y por el contrario funciona como una palabra independiente, *lo arquitectónico* podría entenderse como un *sustantivo abstracto* y por lo tanto, como un fenómeno independiente de la materialidad de los objetos. En este sentido, tanto adjetivo como sustantivo, lo arquitectónico quedaría como un fenómeno que se manifiesta en el campo de los significados, el adjetivo sería una palabra para significar mientras que el sustantivo sería un significado por sí mismo.

Pero a todo esto, ¿Qué, quién o quienes determinan estos significados?. Según Olvera, el fenómeno de lo arquitectónico habría de verse como un conjunto de significados consolidados en gran medida por el sistema y las relaciones de producción. Con este respecto, sí se entiende a la arquitectura como un producto destinado para el consumo, lo arquitectónico quedaría como un significado establecido por los estudios del mercado con el propósito de multiplicar *las ganancias extraordinarias*. Y en vista de ello, lo arquitectónico no ha tenido ni tendrá un significado fijo, dado a que su significación depende de los intereses de la cambiante esfera económica y de circunstancias que sobrepasan con creces el campo de acción y elección de la disciplina arquitectónica.

En este ámbito es donde resulta pertinente la reflexión sobre el sentido de lo arquitectónico y de lo que se consume y se produce. Aquí, evidentemente no interviene, controla o produce el arquitecto sino que lo determina y dirige el propietario de los medios de producción y de la economía estructural.⁶³

Como reflexión a las conjeturas de Baltierra, Hierro y Olvera, considero que la arquitectura moderna podría contemplarse a la luz de dos fenómenos no necesariamente relacionados: la producción arquitectónica referente a la producción edilicia material y por otro lado, la producción de lo arquitectónico como un fenómeno relativo al campo de los significados. Al particular, soy del parecer que ambos fenómenos podrían analizarse desde la óptica de la ideología, una hipótesis

⁶³ Héctor García Olvera y Miguel Hierro Gómez, "Una aproximación hacia lo arquitectónico," en *Aproximación crítica a las ideas de la producción de lo arquitectónico*, Colección / Lo arquitectónico y las ciencias de lo humano Vol. 5 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2016), 92.

que habrá de revisarse de acuerdo a las distintas perspectivas tratadas en el segundo capítulo.

Sin profundizar demasiado en lo que ya se ha dicho, podría decirse que en la presente investigación se han tratado tres enfoques con respecto a la ideología. Primeramente, una perspectiva tanto social como gnoseológica, que desde el punto de vista de los filósofos Luis Villoro y Slavoj Žižek dejaría a la ideología como un conjunto de creencias mistificadas y reproducidas por medio del lenguaje. Según esta postura, los términos ideológicos serían aquellos que han perdido su significado original hasta convertirse en *significantes sin significado*; y que a diferencia de la gran cantidad de los significados tergiversados, habrían de cumplir imperativamente una función social de dominación. Como segundo enfoque, los filósofos Terry Eagleton y Jorge Larraín identifican a la ideología como un fenómeno propio del lenguaje, sin embargo no en la mistificación y la tergiversación como señala Villoro, sino en la intención y la interpretación del discurso. Y finalmente, se ha visto desde la perspectiva del filósofo Louis Althusser que la ideología ha de referirse a aquellas creencias que cumplen con la función de reproducir los medios de producción, la fuerza de trabajo y las relaciones de producción. Un fenómeno que aunque no lo parezca, tiene un existencia material cuando debido a las creencias se modifican las prácticas y los rituales del ser humano.

Desde mi punto de vista, el fenómeno de lo arquitectónico bien podría entenderse desde los tres enfoques de la ideología. Siguiendo las consideraciones de Villoro y Žižek, creo que habrían de analizarse a fondo aquellos valores contenidos

en el adjetivo de lo arquitectónico y cuestionarnos si estos tienen una implicación social. En este sentido, si profundizamos en lo *bello*, un valor que parecería categórico de toda arquitectura, valdría la pena preguntarnos ¿Por qué los modelos estéticos occidentales se han convertido en un parámetro calificativo y constitutivo de la belleza?. O si profundizamos en lo *funcional*, un valor igualmente contenido en lo arquitectónico, habría que poner en duda ¿Por qué lo funcional está determinado por los usos y costumbres de Occidente?, ¿O por qué la escala, las dimensiones y la proporción de la arquitectura moderna corresponden a la antropometría del hombre blanco occidental?. Si por otra parte, se aborda a lo arquitectónico desde el pensamiento de Eagleton y Larraín, me pregunto ¿Por qué en el discurso mediático de la arquitectura moderna, se ha reproducido la creencia que lo bello y lo funcional corresponden a los materiales, a las técnicas y a los modos de producción más innovadores?, ¿No será que con este discurso se buscan reproducir las ganancias del sistema de producción?.

Y por último, si se considera la perspectiva de Althusser merece la pena cuestionarnos acerca de la implicación material del fenómeno de lo arquitectónico. Con ello, sospecho que cuando el significado de lo arquitectónico está determinado por los propietarios de los medios de producción, la ideología habría de tener una existencia material reflejada en los programas arquitectónicos con los cuales se lleva a cabo la producción arquitectónica. En este escenario, la pregunta que habría de responderse es si la producción arquitectónica determina la forma de las prácticas sociales, o son las prácticas las que determinan la forma de la arquitectura.

4.3 De la relación entre la arquitectura y el poder

Lo *arquitectónico* podría comprenderse como un término ideológico debido a que carece de un significado o por el contrario posee tantos que resulta imposible discernir cuál es el verdadero. Con ello, no habrían de agruparse a la extensa variedad de significados dentro del sentido de la ideología, sino a aquellos que en su tergiversación y ocultamiento de la *verdad*,⁶⁴ cumplan con la función social de reproducir los medios, la fuerza de trabajo y las relaciones de producción.

Partiendo de esta premisa, parecería que la producción arquitectónica, siempre y cuando se produzca conforme a una noción ideológica de lo arquitectónico, habría de funcionar como un medio instrumental de la clase dominante en cuestión. En este sentido, si aquella noción de lo arquitectónico verdaderamente ha de tratarse de una ideología, tendría que verse reflejado de una u otra forma, en las dinámicas, prácticas y los rituales en los que se desenvuelve el ser humano. Sin embargo, bastante es la distancia entre las creencias y la realidad, así como entre lo arquitectónico y la producción arquitectónica, por lo que considero que habrían de resolverse algunos cuestionamientos. A propósito, ¿Lo arquitectónico verdaderamente pueden verse reflejado en la producción arquitectónica?, Si fuera el caso ¿La producción arquitectónica realmente puede alterar la conducta del ser humano? Y de ser así ¿Podemos hablar de la producción arquitectónica como un medio instrumental del poder?.

⁶⁴ En este contexto, entiéndase por *verdad* a “la adecuación del enunciado con la cosa.” José Ferrater Mora, s.v. “verdad” en *Diccionario de Filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974), 428.

Desde el punto de vista del escritor británico Deyan Sudjic, la arquitectura habría de verse como un objeto simbólico que se ha instrumentalizado por diversas formas de gobierno. Al efecto, el autor sostiene que durante distintos periodos históricos ha existido una estrecha relación entre los arquitectos y la aristocracia política. Una relación fundamentada en el deseo egoísta de los arquitectos por ver sus proyectos materializados y en el deseo de las autoridades por levantar monumentos que representen su gobierno. En este sentido, podrían verse ejemplos como el Partenón griego proyectado por los arquitectos Ictino y Calícrates bajo las ordenanzas de Pericles, los proyectos de Borís Lofán, Iván Zholtovsky e Iván Fomín bajo la dirección de Lósif Stalin, la Cancillería diseñada por Albert Speer y Herman Giesler conforme a los deseos de Adolf Hitler, la contribución de Marcello Piacentini y Giuseppe Terragni durante el gobierno de Benito Mussolini, las reformas urbanísticas de Georges Haussmann bajo el mandato de Napoleon III o el Palacio de Bellas Artes como un proyecto desarrollado por Adamo Boari bajo el régimen de Porfirio Díaz.

Con estos ejemplos del estrecho vínculo entre los arquitectos y los políticos, parecería evidente que la arquitectura ha funcionado desde las primeras civilizaciones como un instrumento político de poder. En este aspecto, los poderosos se han encargado de erigir todo tipo de edificaciones como una metáfora de la prosperidad económica y el progreso de su gobierno. No obstante, ¿Un edificio puede poseer en sí un valor político?, ¿O es la afinidad política del arquitecto y la iconografía plasmada en su arquitectura la única relación?. En palabras de Sudjic:

[...] Es posible que determinado lenguaje arquitectónico no tenga un significado político concreto, pero eso no implica que la arquitectura carezca del potencial para asumir una función política. Pocos arquitectos de éxito pueden evitar diseñar edificios con una dimensión política en un momento dado de sus carreras, lo quieran o no. Y casi todos los dirigentes políticos acaban usando a los arquitectos con fines políticos. Es una relación que se repite en casi todos los tipos de regímenes y que atrae egoístas de toda índole. [...] ⁶⁵

En concordancia con Sudjic, considero que sería un error fatal asumir que la arquitectura contiene un valor político implícito. Sin embargo, pienso que sería un error aún peor subestimar el alcance y la fuerza de sus símbolos. Con ello, habría que preguntarnos ¿Por qué la mayoría de los movimientos sociales emancipatorios, así como los cambios de régimen político (en mayoría totalitarios), encuentran imperativo destruir todo vestigio arquitectónico que aluda al orden político antecesor?. Como si en la muerte del símbolo se destruyeran paralelamente los fantasmas y los supuestos valores contenidos en la arquitectura. Como ejemplo, habría de verse la colonización del continente americano y particularmente el caso de México, donde la arquitectura se utilizó como un instrumento de conquista. Una batalla llevada al campo de los símbolos, cuando el Estado Español en cuestión, erigió sus templos sobre las ruinas de la arquitectura mesoamericana como una metáfora

⁶⁵ Deyan Sudjic, *La arquitectura del poder*, Trad. de Isabel Ferrer Marrades (España: Editorial Ariel, 2017), 11.

de su victoria. En este escenario valdría la pena cuestionarnos qué es lo que hace de la arquitectura un símbolo tan poderoso, o por lo menos lo suficiente para considerarse apremiante en algunas agendas políticas.

Para Sudjic, este cuestionamiento podría entenderse debido a que la arquitectura no se reduce a su valor utilitario, además de ser un objeto que cumple con la función de brindar cobijo y protección, también contiene un conjunto de valores intangibles como la gloria y la memoria, valores con los cuales la arquitectura se convierte en un símbolo de la cultura y la identidad. Una perspectiva semejante a la del arquitecto John Ruskin, que identifica un *espíritu* de la arquitectura conformado por el sacrificio del ser humano; una ofrenda de “materiales, trabajo y tiempo”⁶⁶ con la cual se le transfieren múltiples valores y significados a la arquitectura.

Desde otro punto de vista, el filósofo francés Michel Foucault sostiene que a partir del siglo XVIII ha existido un estrecho vínculo entre las *técnicas del espacio* y el ejercicio del poder. En este contexto, el autor precisa que fue hasta este siglo cuando el Estado comenzó a considerar en su agenda política la categórica función de la arquitectura, la ingeniería y el urbanismo para atender problemáticas de carácter social, económico y psicológico.

⁶⁶ John Ruskin, *Las siete lámparas de la Arquitectura*, Trad. de Carmen de Burgos (España: Biblok Book Export, S.L, 2016), 14.

En este sentido, habría de tomarse como ejemplo el sistema panóptico desarrollado por el filósofo Jeremy Bentham. Un conjunto arquitectónico concéntrico, compuesto de una torre central y una serie de celdas o habitaciones organizadas en modo radial a la torre que representaba la *omnividencia* del centro jerárquico y que planteaba una forma de incidir en la psicología y la conducta del ser humano a través de una vigilancia constante.⁶⁷

Foucault reconoce que el sistema panóptico de Bentham, habría de verse como el ejemplo mas ilustrativo de un proyecto urbano-arquitectónico planteado y empleado con el propósito de condicionar la conducta del ser humano. A fin de cuentas, este sistema se implementó tanto en una escala urbana como en una escala arquitectónica, definiendo la organización y la forma de las ciudades así como los sistemas carcelarios, los hospitales y los centros educativos. Sin embargo, que un modelo se reproduzca a gran escala no significa necesariamente que funcione. Con ello, Foucault pone en duda que el sistema panóptico o cualquier otro tipo de proyecto urbano-arquitectónico pueda incidir o condicionar las prácticas sociales, la conducta o los múltiples modos en los que se desenvuelve el ser humano. Acudiendo a sus palabras:

⁶⁷ Michel Foucault, "El panoptismo," en *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Trad. de Aurelio Garzón del Camino (México: Siglo XXI Editores, 2009), 227 a 261.

Los hombres soñaron con máquinas liberadoras, pero por definición, no hay máquinas de libertad. Lo cual no quiere decir que el ejercicio de la libertad sea por completo insensible a la distribución del espacio, pero esto sólo puede funcionar cuando hay una cierta convergencia; cuando hay divergencia o distorsión, el efecto producido es inmediatamente contrario al efecto buscado. Con sus propiedades panópticas, Guisa bien habría podido haberse utilizado como prisión. Nada hubiera sido más sencillo. Es obvio que, en los hechos, el familisterio pudo muy bien servir de instrumento de disciplina y de grupo de presión bastante intolerable.⁶⁸

Con estas palabras, parece quedar claro que Foucault no encuentra en la arquitectura una cualidad que pueda condicionar la conducta del ser humano, para ello habrían de alinearse los deseos que el arquitecto proyectó en la arquitectura con las prácticas reales de la sociedad. Un fenómeno que solo podría existir en un escenario excepcional donde los hábitos y los usos del espacio coincidan con exactitud con las intenciones de los arquitectos.

Vittorio Gregotti precisa que “comprender el significado del martillo (como de la arquitectura) es imposible sin emplearlo.”⁶⁹ A ello, yo agregaría que incluso conociendo el significado, las maneras de habitar la arquitectura dependen de múltiples factores psicológicos, culturales y sociales. Y aunque existiera algo parecido a un manual, los usos del espacio parecerían tratarse de una elección más que de una obligación.

⁶⁸ Michel Foucault, “Espacio, saber y poder,” en *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Trad. de Horacio Pons (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012), 148.

⁶⁹ Gregotti, “Los materiales de la proyectación,” en *Teoría de la proyectación arquitectónica*, 226.

En cualquier caso, aunque la arquitectura poco tenga que ver con las prácticas sociales y la conducta del ser humano, soy del parecer que refleja algunos aspectos significativos de la sociedad. Con ella, no es posible aproximarnos aunque sea un poco a la esfera política, cultural e ideológica de una sociedad en un momento y lugar determinado. Y por tanto, podría verse como un testimonio material histórico de las relaciones humanas y el sustrato del poder. En palabras de Sudjic: “la arquitectura es un medio de contar una historia de quienes la construyeron.”⁷⁰

Llegado este punto, considero que de una u otra manera, se han atendido las preguntas formuladas al inicio de este apartado. Con ello, parecería arriesgado afirmar que existe una *ideología de la arquitectura* y que existe algo semejante a una *arquitectura del poder*. Sin embargo, esto no significa que lo arquitectónico no pueda funcionar como una ideología y que la producción arquitectónica no pueda utilizarse como un instrumento político del poder. Sin lugar a dudas, quedan innumerables temáticas por tratar; tanto de los temas abordados en la presente investigación como demás enfoques y ejes de conocimiento con los cuales se podría seguir profundizando en lo arquitectónico y en la producción arquitectónica.

⁷⁰ Sudjic, *La arquitectura del poder*, 6.

Referencias

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Traducido por Alfredo N. Galleti. 2.^a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Traducido por José Sazbón y Alberto J. Pla. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Alvar, Juan. "La lengua y la creación de las nacionalidades modernas." *Revista de filología española*, no. 3/4, 1984.
- Arendt, Hannah. "¿Qué es la autoridad?." En *La pluralidad del mundo: Antología*. Edición de Andreu Jaume. 1^a ed. Digital. España: TAURUS, 2019.
- Baltierra Magaña, Adrián y Miguel Hierro Gómez. "Un acercamiento de la palabra a los objetos." En *El diseño arquitectónico: Un acertijo epistemológico*. Edición a cargo de Uribe López, Cristina. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Vida Líquida*. Traducido por Albino Santos Mosquera. España: Paidós Ibérica, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Traducido por Mirta Rosenberg en colaboración de Jaime Arrambide Squirru. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad: Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Traducido por Daniel Sarasola. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Traducido por Andrea Morales Vidal. 2.^a ed. México: Siglo XXI Editores, 2011.
- Bodin, Jean, Francis Bacon, Walther Raleigh, Nathaniel Wanley, René Descartes & Thomas Hobbes. "Historical cabinets of curiosity in early modern Europe." *History as wonder, Beginning whit Historiography*. Abingdon: Routledge - Publisher of Professional & Academic Books, 2019.
- Chomsky, Noam. *¿Quién domina el mundo?*. Traducido por José Guerrero. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.

- Chomsky, Noam. *Sobre el poder y la ideología: Conferencias de Managua 2*. Traducido por Claribel Alegría y D. J. Flakoll. 1.^a ed. Digital. Madrid: A. Machado Libros, 1989.
- Da Vinci, Leonardo. "Il mostro marino." En *Scritti Letterari*. Milano: Ledizioni (2011)
- Eagleton, Terry. *Ideología: Una introducción*. Traducido por Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- Echeverría, Bolívar. *La americanización de la modernidad*. México: Ediciones Era, 2008.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. 1.^a ed. Digital. Ciudad de México: Ediciones Era, 2015.
- Eco, Umberto. *La Definición De Arte*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía abreviado*. Texto preparado por Eduardo García Belsunce y Ezequiel de Olaso. 4.^a ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- Foucault, Michel. "El panoptismo." En *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. 2.^a Ed. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Foucault, Michel. "Espacio, saber y poder." En *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura I*. Traducido por Juan José Utrilla. 3.^a ed. Digital. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Editorial Alianza, 1981.
- García, George I. "Modernidad y cosificación: Simmel y Schütz." *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 46, no. 19 (2008): 57-68. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7412>
- García Olvera, Héctor, Miguel Hierro Gómez y Adrián Baltierra Magaña. "La practica proyectual. Dicotomía entre pensar y hacer." En *Reflexiones en torno a la actividad proyectual y la producción humana en la forma de lo arquitectónico*. Colección / Lo arquitectónico y las ciencias de lo humano Vol. 7. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2019.

- García Olvera, Héctor y Miguel Hierro Gómez. "Sobre la producción de lo arquitectónico." En *Un acercamiento revisor a las nociones del diseño en la producción de lo arquitectónico*. Colección / Lo arquitectónico y las ciencias de lo humano Vol. 6. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2016.
- García Olvera, Héctor y Miguel Hierro Gómez. "Una aproximación hacia lo arquitectónico." En *Aproximación crítica a las ideas de la producción de lo arquitectónico*. Colección / Lo arquitectónico y las ciencias de lo humano Vol. 5. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2016.
- Gogol V., Nicolai. *Las almas muertas*. 2ª ed. México: Editores Mexicanos Unidos, S.A, 2000.
- Gómez Pérez, Germán. *La Polémica en Ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Gregotti, Vittorio, Manfredo Tafuri, Aldo Rossi, J. Eduardo Cirlot, Luciano Semerani, Guido Canella, Mario Coppa, Alberto Samonà y Gabriele Scimeni. "Los materiales de la proyectación." En *Teoría de la proyectación arquitectónica*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1971.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el otro*. España: Editorial Anagrama, 2007.
- Krautheimer, Richard. "Le tavole di Urbino, Berlino e Baltimora riesaminate." *Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo*. Milano: Bompiani (1994): 233-257. https://architettura.unige.it/did/12/architettura/primo0809/labproarch/matdid/mat_%20ideale/krau.pdf
- Larraín, Jorge. *El concepto de ideología Vol IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*. 1ª ed. Digital. Santiago: LOM Ediciones, 2009.
- Lattanzi, Vito. "Per Un'antropologia Del Museo Contemporaneo." *La Ricerca Folklorica*, no. 39 (1999): 29-40. <https://doi.org/10.2307/1479887>.
- Loose, Adolf. *Ornamento y delito*. Traducido por Lourdes Cirlot y Pau Pérez. 2ª ed. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1980.

- McCammon, Christopher. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Domination", Ed. Edward N. Zalta, 2018. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/domination/>>.
- Mumford, Lewis. *Técnica y Civilización*. Madrid: Editorial Alianza, 1971.
- Naess, Arne. *Historia del Término Ideología*. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1968.
- Neumeyer, Fritz y Mies van der Rohe. *La palabra sin artificio*. Reflexiones sobre arquitectura 1922-1968. Traducido por Siguán, Jordi. Madrid: El Croquis Editorial, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. 5ª ed. México: Gedisa Editorial, 2006.
- Ruskin, John. *Las siete lámparas de la Arquitectura*. Traducido por Carmen de Burgos. España: Biblok Book Export, S.L, 2016.
- Russell, Bertrand. *El Poder: Un nuevo análisis social*. Traducción autorizada por Routledge. 1ª ed. Electrónica. Barcelona: RBA Libros, 2017.
- Sudjic, Deyan. *La arquitectura del poder*. Traducido por Isabel Ferrer Marrades. España: Editorial Ariel, 2017.
- Taufuri, Manfredo, Massimo Cacciari y Francesco dal Co. *De la vanguardia a la metrópoli: Crítica radical a la arquitectura*. Traducido y revisado por el Seminario de Urbanística II de la ETS de Arquitectura de Barcelona. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1972.
- Van Dijk, Teun A. *Ideología: Una aproximación interdisciplinaria*. Traducido por Lucrecia Berrone de Blanco. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.
- Varoufakis, Yanis. "Technofeudalism: Explaining to Slavoj Zizek why I think capitalism has evolved into something worse." *YouTube* (sitio web), Video publicado el 1 de noviembre de 2021 (consultado el 23 de mayo del 2022) https://www.youtube.com/watch?v=Ghx0sq_gXK4
- Villoro, Luis. *El concepto de ideología*. 2ª ed. Digital. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2015.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. 1ª ed. Digital. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Grupo Editorial Cenzontle, 1992.

Vincent, Juan M. "El Neolítico. Transformaciones Sociales y Económicas." *Boletín de Antropología Americana*, no. 24 (1991): 31–61. <http://www.jstor.org/stable/40977992>.

Weber, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Traducido por José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Žižek, Slavoj. *Sublime objeto de la ideología*. Traducido por Isabel Vericat Nuñez. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003.

Žižek, Slavoj. *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Traducido por Cecilia Beltrame., Mariana Podetti, Pablo Preve, Mirta Rosenberg, José Sazbón, Tomás Segovia e Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.