

VIRTUALIDAD, ARQUITECTURA, FILOSOFÍA*

GIOVANNA BORRADORI¹
VASSAR COLLEGE, N.Y.

Resumen

En este texto se contrastan una definición representacionista de la virtualidad, según la cual este concepto "representa" los efectos de la comunicación y la tecnología informacional sobre nuestra manera de conocer y construir el mundo, con un concepto alternativo según el cual la virtualidad describe un componente constitutivo de la experiencia, y como tal se resiste a toda reducción a procesos físicos, así como a la cuantificación y la formalización. Se hace la sugerencia de pensar la virtualidad basándose en la noción nietzscheana de perspectivismo, que equivale a la suposición de que la experiencia contiene una dimensión virtual, y con ello se cuestiona todo un rango de categorizaciones filosóficas y de presupuestos arquitectónicos, el principal de ellos la noción cartesiana de espacio. Emerge así un nuevo concepto de espacialidad virtual que se trata de articular en términos nietzscheanos y también bergsonianos.

Palabras Clave: Bergson, Nietzsche, virtualidad, teoría arquitectónica, espacialidad.

Abstract

The author contrasts a current representationalist definition of virtuality, according to which this concept "represents" the effects of communication and informational technology on our way of knowing and building the world, with an alternative concept according to which virtuality describes a constitutive component of experience, and, as such, resists all reduction to physical processes as well as quantification and formalization. The author suggests to rethinking virtuality in terms of the Nietzschean notion of perspectivism, which amounts to the assumption that experience contains a virtual dimension. This move calls into question a whole range of philosophical categorizations and architectural presuppositions, first and foremost the Cartesian notion of space. A new concept of virtual spatiality emerges which is articulated in Nietzschean as well as in Bergsonian terms.

Key Words: Bergson, Nietzsche, virtuality, architectural theory, spaciality.

El concepto de virtualidad no parece haber atraído mucho la atención de los filósofos, incluso después del surgimiento de la tecnología digital. Estos se han interesado más bien por el reto de interpretar los procesos cognitivos en términos de procesamiento de información, lo cual ha llevado a muchos a entender la función cognitiva de la mente en términos de una computadora. Una visión más fuerte de la analogía entre la mente humana y la tecnología informacional la constituye el estudio de la programación y funcionamiento de las computadoras como un modelo que abarca más que las habilidades cognitivas. Para algunos,

* Traducido del inglés, con autorización de la autora, por el Prof. Juan J. Botero, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

¹ En la escritura de este texto me he beneficiado de las discusiones tenidas con varios colegas y amigos. Quiero agradecer a Michael Murray por sus comentarios.

se podría adscribir estados mentales a una computadora adecuadamente programada, de modo que ésta no sólo replicaría, sino que produciría pensamientos².

La indiferencia mostrada por los filósofos por el concepto de virtualidad no se compadece con el uso amplio que se hace de él por parte de sociólogos, así como de teóricos de la arquitectura, para quienes la virtualidad describe la totalidad de los efectos y mutaciones producidos por la Red informacional y comunicacional³. En este sentido, más inclusivo, “virtualidad” designa no sólo lo que suceda, o sea generado por, la Internet, sino también el impacto de los medios en la manera como aprehendemos, representamos, y, consecuentemente, construimos nuestro mundo circundante.

Estas apreciaciones, a pesar de que presentan mucha diversidad, parecen compartir al menos una premisa común: que la virtualidad tiene que ver con el oscurecimiento de la distinción entre percepción y representación, entre original y copia. ¿Cómo ocurre este oscurecimiento? En el espacio virtual, según se sostiene, los objetos no aparecen como entidades auto-contenidas, accesibles por medio de la percepción sensible; por el contrario, un efecto peculiar de la tecnología mediatizada consiste en fabricar objetos como irreductiblemente representados y reproducidos. Esta irreductibilidad de la representación y de la reproducción es la causa de que las distinciones entre percepción y representa-

² Jerry Fodor es el principal protagonista de esta línea de investigación filosófica. Su “hipótesis del lenguaje del pensamiento” representa la interpretación “ortodoxa” de la ciencia cognitiva en la medida en que da cuenta de las operaciones mentales estrictamente en términos de manipulación de símbolos, la cual se realiza en la estructura neural del cerebro, con una estructura sintáctica y semántica, y de acuerdo con reglas computacionales. Pensar, según esta hipótesis, tendría una estructura causal que refleja la estructura lógica de los cursos de pensamiento (Véase Fodor, J., *Psychosemantics* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987). Recientemente, sin embargo, una nueva forma de pensar acerca de los modelos computacionales ha venido antagonizando con la posición de Fodor. A pesar de sus muchos componentes diferentes, esta segunda orientación se conoce como “conexionismo”. El conexionismo es el punto de vista según el cual el cerebro es, no un manipulador de símbolos, sino un tejido de redes que comporta múltiples estratos. Las unidades individuales de una red son procesadores simples, y el foco de atención se centra por completo en el tipo de conexiones que ocurren entre éstos. (Véase Ramsey, Stich y Rumelhart, eds. *Philosophy And Connectionist Theory* (Hillsdale, NJ: Rutgers University Press: 1991)

³ Como es muy difícil proporcionar una síntesis comprensiva de la ciberteoría reciente, me limitaré a unas cuantas referencias que pueden considerarse como indicaciones de las diferentes tendencias que hay dentro del campo muy extenso de la ciberteoría. Un análisis utopista, tipo ciencia ficción, es el del libro de Howard Rheingold, *Virtual Reality* (New York: Summit Books, 1991). Un enfoque más académico, que intenta relacionar a la ciberteoría con fuentes filosóficas clásicas, se encuentra en Michael Heims, *The Metaphysics de Virtual Reality* (Oxford: Oxford Universidad Press, 1993), así como en su más reciente *Virtual Realism* (Oxford: Oxford Universidad Press, 1997). Se puede encontrar una versión teórica comprensiva en *Becoming Virtual: Reality in the Digital Age*, del sociólogo francés Pierre Lévy, traducido al inglés por Robert Bonomo (New York: Plenum Trade, 1998). Una excelente antología que reúne ensayos con diferentes enfoques teóricos desde una variedad de disciplinas, incluyendo la Arquitectura, es la obra de John Beckmann, *The Virtual Dimension: Architecture, Representation, and Crash Culture* (Princeton, N.J.: Princeton Architectural Press, 1998).

ción, original y copia, se vuelvan borrosas. Y ella es la que caracteriza al espacio virtual, en el cual los objetos se convierten en “simulacros”⁴.

Quisiera cuestionar esta definición de virtualidad debido a su reduccionismo fundamental. ¿Por qué reduccionismo? Porque, si se hace equivaler la virtualidad a un conjunto de eventos generados tecnológicamente, se la está de hecho “reduciendo” a estados de cosas físicos. Por razones que voy a elaborar más adelante, llamo “representacionalista” a este punto de vista reduccionista. Veo, en contraste, la posibilidad de desarrollar un concepto no-reduccionista en el cual la virtualidad es el reflejo de eventos generados tecnológicamente pero entendidos fenomenológicamente como parte de la intencionalidad. En esta segunda hipótesis se describe a la virtualidad como un componente constitutivo de la experiencia, y, en cuanto tal, no es, ni algo independiente de la mente, ni reductible a un estado de cosas físico externo. Siguiendo la noción nietzscheana de perspectivismo como la doctrina para la cual no existen hechos o verdades no-interpretados, llamaré a esta alternativa no-reduccionista “perspectivismo”.

Estas dos hipótesis se basan en concepciones fundamentalmente diferentes del espacio. Mi deseo es mostrar cómo la comprensión representacionalista de la virtualidad depende fuertemente de la noción racionalista de espacio, noción cuyos orígenes se encuentran en el dualismo cartesiano mente-cuerpo, y en la subsiguiente reformulación hegeliana del espacio como alienación del contenido del Espíritu. La alternativa perspectivista puede verse a su vez como crítica de la noción racionalista de espacio en términos de lo que yo llamo “espacialidad virtual”⁵.

⁴ El término fue introducido inicialmente por el sociólogo francés Jean Baudrillard. Véanse sus *In The Shadow of The Silent Majorities* (New York: Semiotext(e), 1983); *Fatal Strategies* (New York: Semiotext(e), 1990); y *The Gulf War Did Not Take Place* (Bloomington, IN: Indiana Universidad Press, 1995). En el contexto de este artículo lo usaré como término emblemático de la concepción “tecnológica” de lo virtual, la cual critico por “reductiva” y “representacional”. El teórico de la Arquitectura, Greg Lynn, identifica y combate la coincidencia de virtualidad, simulación y simulacros en la “ciberteoría” contemporánea: “El término **virtual** ha sido tan degradado recientemente que a menudo sólo se refiere al espacio digital del diseño asistido por computadora. Con frecuencia se lo utiliza como intercambiable con el término simulación. La simulación, contrariamente a la virtualidad, no se entiende como un diagrama para un futuro ensamble concreto posible, sino más bien como un substituto virtual”. Véase Greg Lynn, 1999, p. 10

⁵ He acuñado la expresión “espacialidad virtual” con el fin de marcar la diferencia entre el concepto racionalista de “espacio” y mi perspectiva no-reductiva y perspectivista. En mi análisis, la noción de “espacio” aparece como el producto de la tradición del racionalismo occidental inaugurado por la idea de Descartes de una mutua exclusividad entre *res cogitans* y *res extensa*. La expresión “espacialidad virtual” hace eco a la “espacialidad,” heideggeriana que, junto con la “temporalidad” y la “historicidad,” se encuentra en el centro del proyecto existencialista de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Estos términos implican una crítica de la manera como la tradición de la metafísica occidental ha “objetivado” el espacio, el tiempo y la historia. De acuerdo con Heidegger, la objetivación significa la incapacidad para ubicar el sentido de estos conceptos más allá del marco de oposiciones establecido por la distinción sujeto-objeto. Espacialidad, Temporalidad e Historicidad dan fe del compromiso de Heidegger con la restauración y/o la reapropiación del espacio, el tiempo y la historia en términos fenomenológicos y existencialistas.

Diametralmente opuesta a la objetivación del espacio como “exterior” alienado y homogéneo, esta clase de espacialidad tiene como principales características la heterogeneidad y el movimiento.⁶

Basándome en algunas ideas de Nietzsche y Bergson, voy a desarrollar un concepto heterogéneo y dinámico de espacialidad virtual en el cual tensiones y *qualia* reemplazan los pares de oposiciones: en la espacialidad virtual, *dirección* y *movimiento* atraviesan la distinción entre subjetivo y objetivo; *densidad* y *rareza* reemplazan la oposición entre material e inmaterial; *latencia* y *expresión* predominan sobre presencia y ausencia.

La Virtualidad Des-Tecnologizada

Mi primer paso será aclarar cómo el concepto de virtualidad interseca los campos de la filosofía y la arquitectura. La aclaración aquí consiste en saber si la virtualidad debe considerarse como un vínculo necesario o contingente entre estas dos disciplinas. Como ya lo señalé, la mayoría de los teóricos de la arquitectura interpretan la virtualidad como un cambio de paradigma tecnológico, con lo cual están optando por una conexión de tipo temático. En su opinión, en un determinado punto en el tiempo se empieza a darle forma a la arquitectura digitalmente, en términos tanto de su tecnología como de su objeto. Desde que ocurrió el cambio de paradigma, cada vez más el diseño arquitectónico se produce por medios digitales; los espacios que ella diseña son ellos mismos virtuales; y, además de todo eso, debe confrontar una sensibilidad espacial

⁶ La crítica del concepto racionalista de espacio como un “exterior” alienado e inerte es uno de los temas más estables en la filosofía de Heidegger, desde *Ser y Tiempo* hasta “Construir Habitar Pensar,” uno de sus ensayos más célebres, de 1952. La sección III de la Parte I de *Ser y Tiempo*, que está enteramente dedicada a la distinción entre espacio y espacialidad, contiene el núcleo del tratamiento de Heidegger del espacio. La discusión de la espacialidad es llevada a cabo como una crítica de lo que Heidegger llama “la ontología cartesiana del mundo.” Mi enfoque en Descartes es el padrino de la concepción racionalista del espacio se alinea con el análisis heideggeriano. “Ni el espacio está en el sujeto, ni está el mundo en el espacio. Más bien, el espacio está ‘en’ el mundo en cuanto el ser-en-el-mundo constitutivo del *Da-sein* ha revelado el espacio. El espacio no está en el sujeto, ni el sujeto observa el mundo ‘como si’ éste estuviera en el espacio. Sino que el ‘sujeto’, bien entendido ontológicamente, *Da-sein*, es espacial en un sentido primordial. Y al ser *Da-sein* espacial de este modo, el espacio se muestra como *a priori*. Este término no significa algo así como pertenecer en presente a un sujeto inicialmente no-mundano que saca de sí un espacio. Aquí, aprioridad significa prioridad del encontrar espacio (como región) en el encontrar cosas a la mano en el mundo circundante.” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, (1929), I.III, 112. Entre espacio y mundo, éste es más primitivo que el primero.. Esta es la esencia del vuelco de Heidegger, o, mejor, de su desmantelamiento interno del dualismo cartesiano, en el cual espacio y accionar humano estaban condenados a excluirse mutuamente. Dicho en términos no-heideggerianos, el mundo es el lugar donde el accionar humano se puede expresar, y la espacialidad es una dimensión, o región, de éste. Dado que el mundo es anterior al espacio, y que *Da-sein* es por definición un ser-en-el-mundo, *Da-sein* no puede ser no-espacial. Si bien es cierto que mi concepción perspectivista de la espacialidad virtual saca de Heidegger la oposición a la inercia espacial, también lo es que ella saca de Bergson y Nietzsche sus otras caracterizaciones en términos de movimiento y heterogeneidad, cosa que se aclarará en las dos últimas secciones de este artículo.

diferente derivada de y constantemente enriquecida por la experiencia de la navegación en las autopistas digitales. Esta sensibilidad espacial diferente va unida a todo un nuevo rango de necesidades espaciales cuya identificación aún está en camino, en la medida en que porciones cada vez más amplias de nuestra existencia las estamos llevando a cabo “en línea”. El papel de la filosofía se limita a ayudar a la arquitectura a demarcar esta sensibilidad.

Aunque de ningún modo quiero negar el aspecto forzoso de la virtualidad tecnológica, sí disiento de quienes la reducen a una ocurrencia histórica reciente y contingente, en sentido tanto arquitectónico como filosófico. Para mí, la virtualidad muestra una conexión necesaria con la arquitectura y la filosofía, una conexión que sólo se puede articular por una *des-tecnologización de la virtualidad*.

En uno de sus ensayos más conocidos, “La cuestión de la Técnica”, Heidegger intenta des-tecnologizar el concepto moderno de tecnología, interpretándolo como un modo de revelarse el mundo en relación, por un lado, con la verdad y, por otro, con la poesía. De acuerdo con Heidegger, la esencia de la técnica no es nada tecnológico sino algo vinculado, a la vez etimológica y epistemológicamente, al término griego *techné*, que abarca al menos dos aproximaciones no-tecnológicas al mundo: el arte y el conocimiento⁷. Mientras se analice la tecnología en términos instrumentales, vale decir, como una técnica contingente de manipulación y explotación de recursos, su esencia permanecerá velada. No se puede ni evadir ni impulsar la tecnología, sino solamente reapropiársela críticamente como expresión de la intencionalidad humana.

Quisiera sugerir una forma paralela de des-tecnologización de la virtualidad. Tal como la des-tecnologización heideggeriana de la tecnología le da a este filósofo la oportunidad de explorarla como concepto fenomenológico y, a través de esto, de adelantar una crítica del carácter instrumental de la experiencia, yo espero liberar el potencial fenomenológico de la virtualidad y, a través de ello, develar la dimensión virtual de la experiencia.

La interpretación no-tecnológica de la virtualidad tiene que ver, etimológica y metafísicamente, con la noción latina de *vis*, o fuerza, la cual es un *Leitmotif* en la filosofía de Nietzsche. Diametralmente opuesta a la concepción racionalista del espacio⁸ como contenedor de entidades y formas, la idea nietzscheana de

⁷ Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology,” in: *Basic Writings*, translated by David Farrell Krell (San Francisco: Harper y Collins, 1977), 287.

⁸ Me doy cuenta de que mi referencia a una concepción “racionalista” de espacio es una generalización y, como todas las generalizaciones, no es inmune a la simplificación. Con el fin de limitar el grado de generalidad, voy a mantener la definición de la concepción racionalista de espacio fuertemente anclada a la posición de Descartes. Al hacer esto, por un lado simplemente sigo a Heidegger, para quien Descartes es el ejemplo paradigmático e inaugural del tipo de objetivación del espacio que tanto una noción existencialista de espacialidad como una noción perspectivista de espacialidad virtual apuntan a abolir. Y, por el otro, tomo como blanco la expresión que es la quintaesencia del racionalismo en arquitectura, el Movimiento Moderno, el cual parece altamente cartesiano en la medida en que en

espacio es la de un campo inmanente de fuerzas. Si se concibe al espacio como un campo, las entidades y formas no están simplemente “contenidas” en él, sino que son producidas por el diferencial que constituye la relación entre las fuerzas⁹. Si entendemos la naturaleza de estas fuerzas como discursiva, la espacialidad virtual emergerá como la experiencia de una discursividad nómada que, debido a que se encuentra aún inexpresada, es precisamente virtual.¹⁰

él se persiguen la pureza formal y la autonomía como dimensiones intemporales. La pregunta acerca de quién, después de Descartes, puede decirse que continúa el legado cartesiano, es muy complicada. El caso de Kant es obviamente el más difícil, dada la posibilidad de una refutación radical de la afiliación de Kant a la herencia cartesiana. Véase la sección titulada “Space Is In Us,” en el reciente libro de Arthur Collins, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason* (Berkeley y Los Angeles: Universidad de California Press, 1999), 60-72. La dificultad para articular la definición racionalista de espacio extensionalmente me lleva a restringirme al linaje Descartes-Hegel. ¿Por qué este linaje es más transparente que los otros? Primero que todo, Hegel parece comprometerse de todo corazón con mantener abierta la cesura cartesiana entre lo espiritual y lo espacial. Segundo, Hegel es el filósofo occidental que nos da el tratamiento más extenso de la arquitectura. La sección sobre la arquitectura en las *Lecciones sobre la Estética* muestra una gran tensión, que quisiera analizar en detalle en alguna otra ocasión, entre el deseo de Hegel de hacer de la arquitectura la original y primera de las artes singulares, y su compromiso de mantener la cesura cartesiana. Una breve consideración de esta tensión puede encontrarse en el primer capítulo del libro de Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings Of Georges Bataille* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1989).

⁹ Es difícil localizar una única definición de fuerza en la obra de Nietzsche, pues éste es uno de los conceptos más profundamente encastrados en su filosofía. Se le podría encontrar en el tema dionisiaco en *El nacimiento de la Tragedia*, en donde la idea de impulsos subterráneos, o fuerzas, se yuxtaponen a la posibilidad de su racionalización y cuantificación. En la tercera parte de este ensayo discutiré el desarrollo de esta idea en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Gilles Deleuze es el intérprete de Nietzsche que de manera más conspicua ha subrayado la centralidad de la noción de fuerza. En su libro temprano sobre *Nietzsche y la Filosofía*, nos da una lectura del papel que juega la noción de fuerza basada en la distinción entre fuerzas “activa” y “reactiva”. Esta distinción está conectada con mi interés en la segunda Meditación, porque se encuentra fuertemente relacionada con la noción de vida. Deleuze explica la actividad de las fuerzas en términos de su poder de promover la vida, o su poder de diferenciación. Las fuerzas reactivas, a su vez, corresponderían a un poder empobrecedor u homogenizador de la vida.

¹⁰ La naturaleza discursiva de las fuerzas es un asunto que requeriría mayor elaboración y fineza de lo que puedo ofrecer en el punto en el que se encuentran mis ideas al respecto y dentro del contexto de este artículo. Por ahora me limitaré a definir la discursividad en estrecha relación con la noción omniabarcadora de textualidad, considerada, por la deconstrucción y la hermenéutica, como un trasfondo para sus investigaciones. ¿Cuál es la ventaja del discurso sobre el texto? Como yo hago derivar la noción de fuerza directamente de Nietzsche, y como la cuestión de la naturaleza de estas fuerzas es problemática en los propios escritos de Nietzsche, prefiero el discurso al texto porque me parece que el discurso describe de manera más pertinente lo que sería la naturaleza de estas fuerzas según una línea de argumentación claramente nietzscheana. No es una coincidencia que Michel Foucault, quien acuñó el término a mediados de los 60s y lo lanzó en el contexto postmodernista y postestructuralista, lo hiciera justo por la misma época en que Nietzsche aparecía en la escena francesa. La primera conferencia internacional de la post-guerra sobre Nietzsche, en la cual participó Foucault, tuvo lugar en Royaumont en 1964. Véase *Nietzsche: Cahiers de Royaumont, Philosophie No. VI* (Paris: Editions de Minuit, 1967). La deconstrucción, para esa época, aún no había nacido, y Heidegger, lo mismo que la hermenéutica, aún estaba por producir su impacto en los círculos filosóficos franceses. Quiero anclar el término “discurso” en ese contexto, en el cual significaba el conocimiento

La actualización de la dinámica virtual entre fuerzas es la base para un concepto de experiencia, diferente del concepto empirista en el cual la experiencia se refiere a la inmediatez de una observación sensible del mundo, a priori para toda inferencia. Por el contrario, el tipo de experiencia que entraña la espacialidad virtual es precisamente inferencial, dado que la espacialidad virtual misma es discursiva.

Ahora, si esta des-tecnologización de la virtualidad se prosigue en dirección de una nueva definición fenomenológica de lo virtual, ¿qué puede ser una arquitectura de la virtualidad?

Así como la des-tecnologización de la virtualidad no debería implicar, según pienso, una oposición a, o una negación de, la virtualidad tecnológica, sino más bien un intento por contextualizarla dentro de un rango metafísicamente más profundo de problemas, la arquitectura de la virtualidad debería concebirse entrelazada con su correlato metonímico: la virtualidad de la arquitectura. Con esta fórmula quiero significar el papel constitutivo que cumple la arquitectura en la creación del sujeto humano, que es lo que hace de ella un lazo necesario, más que contingente, entre la arquitectura y la filosofía.

La virtualidad de la arquitectura sugiere que el individuo no sólo está siempre ya “en condición de arrojado” en la existencia, como hubiera dicho Heidegger, sino “siempre ya construido”¹¹. Desde este punto de vista, la arquitectura no

implícito que subyace y hace posibles prácticas sociales específicas, instituciones o teorías. La obra de Foucault en aquellos años está consagrada al nacimiento institucional y epistemológico de asilos y prisiones, lo cual está conectado con la definición específica de la racionalidad universal desarrollada por la cultura europea del siglo XVII. En su discurso inaugural en el *Collège de France*, se define al discurso como la arqueología, o el archivo de determinados conjuntos de valores, creencias y comportamientos, es decir, de aquello de lo que silenciosamente dependen. Véase *El orden del Discurso*. El examen de tales archivos es una tarea crítica, para Foucault. Ellos nos revelan la manera como se despliega la relación entre saber y poder a través de una red de exclusiones y construcciones, la primera y más importante de las cuales es la noción moderna de “sujeto.”

¹¹ Una de las nociones más fundamentales en *Ser y Tiempo* es la noción de “estar arrojado” (*Geworfenheit*), que se refiere al modo como nos encontramos siempre ya “colocados” en nuestra existencia, en donde el “lugar” (*locus*) no significa que estemos presentes objetivamente en él, sino que tenemos que hacer de él nuestro lugar propio, apropiármolo y darle un sentido. El modo como nos relacionamos con hechos en el mundo, “la facticidad del *Da-sein*, se distingue esencialmente del carácter de hecho de lo que está-ahí. El *Da-sein* existente no comparece para sí mismo a la manera de un ente que está-ahí dentro del mundo. Pero la condición de arrojado no adhiere tampoco al *Da-sein* como un carácter inaccesible y sin importancia para su existencia.” (*Ser y Tiempo*, § 57, p. 295). La condición de arrojado pertenece al *Da-sein* como un rasgo existencial y un reto irreductibles. A mí me parece que dentro de este reto, la arquitectura cumple un papel mayor, aunque en gran parte subvalorado. El mundo en el que nos encontramos arrojados es, de hecho, un mundo “construido”, el cual nos ha constituido como lo que somos de muchas maneras importantes. La hermenéutica de esta constitución es en gran medida a lo que me refiero con la virtualidad de la arquitectura. Hay algunos estudios que han tratado de desentrañar el papel constitutivo de la arquitectura en la línea de Heidegger. Un análisis comprensivo y lúcido de este nudo teórico es el de Karsten Harries en su *The Ethical Function of Architecture* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1997). Véase también: David Farrell Krell, *Architecture: Ecstasies Of Space, Time, And The Human Body* (Albany, NY: SUNY Press, 1997) y Edward C. Casey, *Getting Back Into Place: Toward A Renewed Understanding Of The Place-World* (Bloomington, IN: Indiana Universidad Press, 1993).

elabora proposiciones teóricas, estéticas o funcionales “en” el espacio, sino que se convierte en la condición de posibilidad para el intercambio hermenéutico primario entre el yo individual, los otros y el entorno. Este intercambio es lo que hace del sujeto humano un ser-en-el-mundo. La virtualidad de la arquitectura descansa en la premisa de que, si nos encontramos a nosotros mismos como “arrojados” en el mundo, esto ocurre ante el hecho de que tal mundo está construido espacial, lo mismo que social, histórica y culturalmente.

Desde el punto de vista de la virtualidad de la arquitectura, *la arquitectura nos construye a nosotros tanto como nosotros a ella.*

¿Por qué el “Espacio Virtual” es un Concepto Representacionalista?

Ya es tiempo de que explique la razón por la que la interpretación reduccionista de la virtualidad también es representacionalista. ¿En qué coinciden reducción y representación? Si se puede reducir una entidad a sus componentes físicos y cuantificables, también se la podrá “representar” fielmente en términos de estos componentes. Desde el Renacimiento, la perspectiva ha sido la ciencia de la representación en este sentido, la técnica utilizada para racionalizar, cuantificar, ordenar y controlar las relaciones espaciales¹².

El papel central de la representación en el linaje racionalista es uno de los temas centrales de la última filosofía de Heidegger. De acuerdo con este filósofo, la representación se puede entender mínimamente como la relación a una “presencia” primitiva, donde la noción de presencia indica las características substanciales, más que accidentales, de una entidad¹³. En el análisis de Heidegger, mientras más establecida se encuentre la transparencia epistemológica de la representación, más se presumirá como estable, permanente, idéntica a sí misma la presencia de aquello que representa. Sin embargo, estabilidad, permanencia, identidad no pueden existir sin aquello que permite al objeto estar presente: el espacio. Ni la reducción ni la representación podrían ocurrir sin la homogeneidad del espacio newtoniano y cartesiano.

¹² Véase, Erwin Panofsky, *Perspective as Symbolic Form* (New York: Zone Books, 1991).

¹³ La noción de presencia (*Anwesenheit*) es operativa a partir de la fase existencialista de Heidegger. En la Introducción de *Ser y Tiempo*, la cuestión de la presencia surge primero en conjunción con la interpretación griega de la cuestión del sentido del ser en relación con el tiempo. Supuesto como *parousia* o *ousia*, el Ser de los entes es entendido, tanto ontológica como temporalmente, como presencia, en donde presencia indica un modo definido del tiempo, *el presente* (Int. II, 25). La identificación de una modalidad temporal específica, el presente, con la manera de ser de los entes, es para Heidegger un movimiento altamente significativo del pensamiento griego, pues él indica una “represión” fundamental del tiempo en su cualidad de devenir. Absolutizar el presente, tal como los griegos, y de manera más general el pensamiento occidental, lo han hecho, declara el deseo de exorcizar la estructura siempre cambiante y progresiva de la existencia humana. En su lugar, el pensamiento occidental busca confirmar al ser en términos de alguna estabilidad eterna (la noción de presencia), la cual no es más que la abstracción de una modalidad específica del tiempo: el presente.

Los aparatos reduccionista y representacionista entran a funcionar siempre que se entiende a la virtualidad como la dimensión en donde ocurren los simulacros, o los efectos de simulación. Siempre que el hacer borrosa la distinción entre percepción y representación se justifique en términos tecnológicos, se estará ofreciendo una posición no solamente reduccionista, sino también representacionista.

La mayoría de las posiciones representacionistas tienen un fundamento semiológico. Los simulacros se conciben como compuestos infinitamente estratificados de información mediatizada, cuyo objeto o referente, supuesto como una presencia auto-contenida, es esencialmente irrecuperable. En el vocabulario del post-estructuralismo, ampliamente influenciado por la lingüística de De Saussure, una estratificación infinita de información mediatizada semejante, sin un objeto o referente definido, se traduce como el interminable diferir de significante a significante. Tanto si únicamente están disponibles los simulacros, que no son ni copias ni originales, como si solamente lo están los significantes, que se apuntan entre sí en vez de apuntar a un significado trascendente, el marco categorial parece permanecer esencialmente representacional.

Si la virtualidad es el resultado de un agente determinado y externo, tal como la tecnología digital o la información de los medios de comunicación, entonces se está suponiendo que ella es la manipulación de una realidad primitiva, o presencia auto-contenida. Al anclar su interpretación de la virtualidad exclusivamente en el paradigma informacional y comunicacional, estas teorías expresan lo que Heidegger llamaría una visión instrumental de la virtualidad, basada en un concepto representacionista del mundo¹⁴.

Heidegger eleva este concepto fuerte de presencia a constituirse en la marca de una manera específicamente "occidental" de especulación filosófica, comprometida con el mantenimiento de una estructura fundamentalmente oposicional. Esta estructura oposicional es la matriz del concepto racionalista de espacio como una dimensión homogénea e inerte. La vasta utilización por parte de los teóricos del término "espacio virtual" es reveladora de sus premisas representacionistas. Ahora quisiera mostrar cómo el concepto representacionista de espacio, con el cual está calladamente entrelazado el espacio virtual, está infiltrado por el tema de la alienación.

¹⁴ Desde *Ser y Tiempo*, Heidegger hace de la noción de mundo una noción crucial para su línea de argumentación existencialista, en la medida en que el mundo es totalmente inherente a *Dasein*, como *Dasein* es inherente al mundo. Ni *Dasein* ni mundo significarían nada sin esta inherencia. Este es un aspecto único del concepto de mundo. La ontología tradicional lo ha pasado por alto al objetivar erróneamente al mundo, esto es, al hacerlo externo al espíritu. Sólo si se pone al mundo afuera, de manera externa a la mente, se lo puede representar. Para un excelente tratamiento de las ideas de Heidegger en una interpretación hermenéutica del concepto de mundo, véase Michael Murray, "Hermeneutics of the World," in: *Hermeneutics and Deconstruction*, edited by Hugh J. Silverman & Don Ihde (Albany, NY: SUNY Press, 1985), 91-105.

El Teorema cartesiano

Voy a comenzar con una breve reformulación del teorema cartesiano acerca del espacio que, desde mi punto de vista, describe el sentido subyacente de espacio que comparten experiencias arquitectónicas tan diferentes como el historicismo del siglo diecinueve y amplios sectores del Movimiento Moderno.

La concepción de Descartes del espacio depende de la oposición central entre la dimensión empírica, definida en términos de posesión de características espaciales, y la dimensión trascendente o espiritual, que caracteriza a lo mental. Como bien se sabe, la trascendencia absoluta de lo mental se consigue mediante un método de “duda” progresiva que le permite a Descartes alcanzar el pensar como la única actividad no sujeta a la duda. Podemos dudar de todo, escribe en las *Meditaciones*, excepto de que somos seres pensantes, pues incluso si pensáramos que no estamos pensando, estaríamos pensando. El pensar, tomado como auto-reflexión, es independiente, justificado internamente, autónomo con respecto a toda clase de soporte empírico. De hecho, la naturaleza ineludible del pensar no prueba de ninguna manera que estemos despiertos o completamente sobrios. Todo lo que prueba es que el pensar es absolutamente primario e independiente de todo lo que tenga extensión en el espacio.

Esta trascendencia del pensar es lo que lleva a Descartes a definir el espacio como mutuamente excluyente con cualquier cosa que sea actuante y espiritual. Lo que he llamado teorema cartesiano implica precisamente la mutua exclusión entre espacio y pensamiento. Todo ser pensante expresa una autonomía de lo empírico, así como del espacio. Cualquier cosa que piense no es extensa, o espacial, y cualquier cosa que sea extensa no piensa. La receptividad o pasividad del espacio, contrastada con la absoluta actividad del pensar, es la característica principal del espacio racionalista, la cual permanece intacta en la concepción representacionalista de la virtualidad. Para Descartes, es la facultad exclusivamente mental de “comprender” la que es capaz de conceptualizar la noción de extensión, la cual es imperceptible en y para sí misma. En este sentido la misma existencia del espacio depende de la mente. La mente inyecta el espacio con pensamiento, ideas y formas, y, a su vez, la vacuidad absoluta del espacio no hace más que recibirlos.

La extrema polarización de actividad y pasividad en términos de mente y cuerpo, forma y espacio, es esencial en la historia de la arquitectura representacionalista¹⁵. Creo que esta polarización se encuentra a la raíz de la obsesión por

¹⁵ En la historia de la teoría de la arquitectura, el concepto de “espacio” se vuelve una categoría central sólo a partir de finales del siglo XVIII, cuando el problema de la autoridad canónica, previamente identificada solamente con Vitruvius, se plantea en conexión con una definición universal de autoridad, establecida en la racionalidad humana en vez de en fuentes canónicas. Esta cuestión está profundamente entrelazada con la interdependencia de las tres categorías iluministas de fraternidad, humanidad y libertad, que son centrales en el debate sobre el racionalismo, tanto en arquitectura como en filosofía.

la novedad, tan crucial para las vanguardias del alto modernismo, convertida en algo programático por el modernismo arquitectural. El hecho de que la forma esté ubicada completamente más allá de la esfera empírica, la protege de cualquier mediación, cambio, obsolescencia y falibilidad. Así concebida, la novedad radical puede existir solamente con la condición de que sea trascendente. Lo nuevo es todo lo que es posible, y por consiguiente no real (de otro modo ya no sería una posibilidad). Como en el teorema cartesiano la forma no es inmanente al espacio sino que lo trasciende, es ella quien representa la posibilidad de una instalación en el espacio desde un sempiterno "interior". Tal interior, en cuanto trascendencia pura, es inespecial. En este sentido, la forma es estructuralmente u-tópica. Si mi lectura es correcta, Descartes sería el ancestro filosófico de la concepción modernista de lo nuevo como necesariamente utópico. "Utopía", no obstante, debe entenderse única y exclusivamente en su sentido literal de no-lugar, pues es un hecho que el tipo modernista de utopía es un proyecto político de emancipación social. La utopía modernista es un no-lugar en el sentido de que es aún-no real, pero puede llegar a serlo sobre la base de condiciones que se encuentren en lo real. El aspecto utópico del modernismo coincide con una posibilidad previsible, pues de otro modo no podría abarcar un proyecto emancipatorio, el cual es uno de sus componentes esenciales.

Las raíces de la Arquitectura Nihilista: Hegel

Cuando los ideales revolucionarios colapsan en el terror, el imperialismo napoleónico toma bajo control la Ilustración y el paradigma industrial está cerca de imponerse y cambiar el mundo, a partir de comienzos de los años 1800s, Hegel imprime un giro nihilista al legado cartesiano al ligar espacio con alienación. Mientras para Descartes el pensar independiente y activo simplemente se establece como oposición al espacio pasivo y dependiente, Hegel establece el sentido del espacio como alienación. Este término clave de la conciencia y la sensibilidad modernas indica en Hegel la división interna necesaria del Espíritu, cuya capacidad para expresarse se ve irremediamente ligada a hacer la experiencia de sí como «desde el exterior.» Este exterior, como voy a precisarlo en un momento, es el espacio público de la historia. Tal espacio no es sólo una homogeneidad vacía, sino que produce un efecto de entropía. Todo lo que es representado experimenta algún grado de entropía, que Hegel explica como alienación del contenido espiritual. La idea de entropía espacial le da forma a la interpretación hegeliana de la arquitectura, la más amplia de toda la tradición filosófica occidental.

El ejemplo paradigmático, aunque tardío, del papel del espacio en la intersección del debate de la Ilustración acerca de los fundamentos de la racionalidad, puede encontrarse en el texto clásico de la historiografía de la arquitectura modernista: Sigfried Giedion, *Space, Time and Architecture* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974).

Con el fin de entender esta noción de entropía espacial, basada en la identificación entre espacio y alienación, necesito subrayar que Hegel no acepta la definición solipsista de Descartes de auto-reflexión. De acuerdo con Hegel, la auto-reflexión no puede tener lugar en el aislamiento individualista, sino que depende de la esfera pública de la historia. La historia es la condición de posibilidad de la auto-reflexión. Dicho de otro modo, sólo en el contexto de los otros podemos entendernos a nosotros mismos como seres pensantes.

Las *Lecciones sobre la Estética* presentan un recuento totalizante de las artes en relación con la historia universal, girando alrededor de la centralidad de la civilización occidental. Cada una de las artes singulares recibe un papel preciso en el proceso que acompaña al Espíritu trascendental de la humanidad, o el *Geist*, desde la infancia hasta la forma más elevada de madurez intelectual, el saber de sí. Mientras que el grado más elevado de auto-conocimiento, durante el largo período trazado por Hegel desde la Edad Media hasta el romanticismo alemán, es alcanzado por la poesía, el grado más bajo de auto-conocimiento espiritual se expresa en la arquitectura, a la que Hegel considera como el momento inaugural del arte.

La arquitectura es la más original pero también la más primitiva de todas las artes. Por una parte está estructuralmente limitada, según Hegel, por sus enredos funcionales y utilitarios. Y, por otra, ella representa, tanto histórica como geográficamente, la primera estación en el viaje del *Geist* desde Asia, la cuna oriental de la civilización, hasta Europa occidental. Durante este viaje, Egipto representa el umbral entre un primitivismo mítico, dominado por la completa alienación del Espíritu en la dimensión material y espacial, y la emancipación del auto-conocimiento absoluto en el que el Espíritu, con la poesía, alcanza la completa libertad de restricciones espaciales.¹⁶

La arquitectura, el arte simbólico *par excellence*, encarna la mera búsqueda de una figuración plástica de lo Ideal. La Esfinge, una cabeza humana implantada en un cuerpo animal, representa la intensidad titánica de esta lucha simbólica.¹⁷

¹⁶ «La primera forma artística es por tanto más un *mero buscar* la figurativización, que una capacidad de verdadera representación. La idea todavía no ha encontrado en sí misma la forma, y sigue por tanto siendo sólo la lucha y el afán por ella.» Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz (Madrid: Ediciones Akal, 1989), p. 57. La Idea aquí está por el Ideal universal de belleza artística, que es la manera como el Espíritu se revela a través del arte, y más específicamente a través de cada “forma plástica” particular.

¹⁷ «Por una parte, los objetos de las intuiciones de la naturaleza son dejados tal como son, pero al mismo tiempo se les introduce la idea sustancial como su significado, de modo que ahora adquieren la vocación de expresarla y deben ser interpretados como si en ellos estuviese presente la idea misma. A ello contribuye el hecho de que los objetos de la realidad efectiva tienen en sí un aspecto según el cual son capaces de representar un significado universal. Pero, como no es posible todavía una correspondencia cabal, esta referencia sólo puede afectar a una *determinidad abstracta*, tal como al decir el león, por ejemplo, entendemos la fuerza.» Hegel, *ibid.*

La Idea no ha encontrado aún una realización plástica, o sensible, así que empuja a la materia a ser expresiva de la única manera que le es posible, esto es, acentuando en ella los aspectos que son susceptibles de representar un significado universal. Esos atributos abstractos son la conexión con el reino espiritual y llevan en sí mismos la capacidad de simbolizar¹⁸. Para Hegel, el símbolo es una manifestación “alienada” de la significación, porque la expresa de una manera externa, espacializada. De ahí que la arquitectura, el arte del espacio, sea la más espiritualmente alienada de todas las artes. El espacio, para Hegel, está irremediabilmente ubicado “por fuera” de la conciencia¹⁹.

La esencia de la arquitectura se aliena no sólo por ser espacial, sino porque su significado es simbólico y funcional. ¿Cómo se juntan símbolo y función? En el sentido en que la arquitectura es un acto de resistencia a la vez práctica y simbólica contra el aniquilamiento, una especie de exorcismo dirigido a proteger a la comunidad contra todas las vicisitudes, desde los elementos naturales hasta la muerte. Para Hegel, la arquitectura comienza en el antiguo Egipto, donde el ser humano encuentra la mortalidad por primera vez. Este encuentro es el prelude del largo viaje que acompañará a la conciencia a través de todos los estadios del auto-conocimiento. La arquitectura pone el sello al encuentro del ser humano con la muerte y con su potencial como un sí-mismo.

La muerte encierra la “cerca” defensiva que debe ser la arquitectura. En la visión hegeliana, la muerte es una experiencia espacial, desde todo punto de vista: en primer lugar, porque el espacio es el contrapunto pasivo, alienante y entropista, de la vida, la vida del Espíritu; segundo, porque la protección contra la muerte, así como el temor a ella, se ha buscado históricamente, al menos por parte de la civilización occidental, en el espacio. Fue la sublimación de este temor lo que, según Hegel, hizo que los egipcios construyeran las pirámides. Desde este punto de vista, la función funeraria de las pirámides no es contingente sino necesaria, pues ella define la esencia nihilista de la arquitectura como el arte de la muerte. Es en este remoto y primitivo encuentro con la espacialidad de la muerte, que materia y espacio pierden su primitiva tranquilidad y comienzan

¹⁸ Por eso el arte simbólico «exagera hasta lo indeterminado y desmesurado las figuras naturales y los fenómenos de la realidad efectiva misma; da tumbos de allá para acá entre todos, bulle y fermenta en ellos, los violenta, los distorsiona y esparranca de modo antinatural, y trata de elevar el fenómeno a la idea mediante la dispersión, la inmensidad y la magnificencia de las imágenes.» Hegel, op. cit., pp. 57-58.

¹⁹ Sólo los griegos, según Hegel, fueron capaces de captar un balance perfecto entre significado, materialidad e Idea. En la visión hegeliana, el Ideal estético de belleza encuentra su mágica realización sensible en la estatuaria clásica de Fidias y Praxiteles. Pero se trata de un “match” de un solo tiempo. Tan pronto como el Ideal se acerca más y más a sí mismo, su posibilidad de encontrar identificación sensible se desvanece gradualmente, hasta el momento en que el arte entra a su tercero y más elevado estadio con el romanticismo. Para entonces, sólo la poesía, que es puro pensamiento puesto en palabras, es capaz de interpretarlo.

a vibrar, como en una visión expresionista, para aparecer distorsionados, «intoxicados» por una nueva toma de conciencia espiritual.

En el complejo análisis de Hegel, el exterior, que Descartes definió como espacio simplemente en términos de oposición al pensar, se hace historia. La historia no es un simple recipiente de formas e ideas, sino una especie de espejo, el cual le permite al Espíritu conocerse y expresarse pagando el precio de la entropía, es decir, de la difusión o alienación de la inefable intensidad del pensamiento puro.

Este análisis del marco hegeliano revela probablemente la mayor y más peligrosa deficiencia del espacio racionalista, consistente en una incapacidad fundamental para concebir al otro como otro. Siempre que el espacio es representado como homogeneidad pasiva e indiferenciada, lo otro emerge como desplazamiento alienado del yo.

Dos concepciones de lo nuevo

Existe un contraste entre la concepción representacionista de lo nuevo como posibilidad previsible, y la manera como puede entenderse lo nuevo desde un ángulo perspectivista. En ausencia de la oposición entre forma y espacio, la novedad es recobrada como la actualización de presencias virtuales, presencias contenidas virtualmente en lo real pero aún no actualizadas. Una noción representacionista de la novedad está basada en la categoría de posibilidad, que implica lo que aún-no es real pero puede llegar a serlo dadas las condiciones que se encuentran en lo real. En contraste, una comprensión perspectivista de lo nuevo implica la afirmación de fuerzas sumergidas e inexpressadas, contenidas virtualmente en lo real pero aún no actualizadas.

Desde la perspectiva de su concepción de lo nuevo, el representacionismo se mueve dentro de un sistema de oposiciones basado en dos modalidades clásicas: realidad y posibilidad. En contraste, la postura perspectivista está basada en una pareja no-oposicional: actualidad y virtualidad. Mientras que la posibilidad es más amplia que la realidad, pues contiene todo lo que pueda llegar a ser real dadas las condiciones que se encuentran en lo real, así como lo real mismo, la virtualidad es co-extensiva de lo real, pues ella es ya real, incluye la porción aún inexpressada o no actualizada de lo real.

Concebida de manera anti-representacional, la virtualidad no es ni un evento con soporte tecnológico, ni la representación de una realidad más primitiva localizada “antes” de la realidad virtual. La virtualidad no es la representación de una presencia original. La virtualidad perspectivista se entiende fenomenológicamente como un modo de nuestra experiencia. Como tal, ayuda a articular una nueva dimensión de la experiencia, basada más en la espacialidad virtual que en el espacio.

La espacialidad virtual no realiza la función del espacio, en la medida en que no provee a las formas de una estabilidad material y objetiva. Mientras que el espacio es receptor de formas, la espacialidad virtual es generadora de formas. La espacialidad virtual es una dimensión que es activa y diferenciadora más que homogenizadora o alienante. Las formas no son inyectadas en el espacio como desde el exterior, sino que son generadas en su interior. Si la noción de espacio implica la instalación de lo radicalmente nuevo en la realidad, la espacialidad virtual implica por su parte la afirmación de aquellas fuerzas discursivas, aún inexpresadas, silenciosas, que constituyen a la realidad. ¿Qué son estas fuerzas discursivas? Busquemos la respuesta en Nietzsche.

Perspectivismo y Fuerza

Para Nietzsche, el concepto de fuerza está entrelazado con el de afirmación. Afirmación indica un proceso de regeneración de fuerzas existentes y aún imprevistas—olvidadas, reprimidas, obligadas, marginalizadas— que constituyen silenciosamente nuestro presente. La afirmación implica la actualización de presencias virtuales.

La dificultad para dar ejemplos de estas fuerzas, o para atribuirles un contenido, se debe al hecho de que por definición las fuerzas se determinan cuantitativa y no cualitativamente. En *La Genealogía de la Moral* Nietzsche resuelve este problema polarizando dos fuerzas: la “voluntad de verdad,” o voluntad de trascendencia, que él considera como distintiva del linaje racionalista, y la “voluntad de crear,” que es el resultado de los impulsos vitales. En la tradición occidental, según el argumento de Nietzsche, el predominio constante de la voluntad de verdad ha minimizado tan drásticamente la voluntad de crear, que el juego entre ellas se ha cerrado casi completamente. Esta es la causa de la “tentación” de pensar exclusivamente en términos objetivos, como si lo primitivo fueran entidades y principios medibles y auto-contenidos. Por el contrario, es esencial recobrar tanto el antagonismo entre las fuerzas —pues éstas son irreductiblemente múltiples—, como su carácter de primitivas.

En el análisis de Nietzsche la representación ha implicado históricamente la supresión de la noción de fuerza y de la dinámica entre fuerzas, con resultados hegemónicos. En vez de ello, la representación requiere que se la mire como sólo una de muchas alternativas “perspectivales”. Perspectivismo es el nombre que da Nietzsche como alternativa al representacionalismo, esto es, a la aspiración dogmática y totalizante de los sistemas filosóficos tradicionales. Pero ¿cuál es la pertinencia de este énfasis de Nietzsche en la noción de perspectiva? ¿Cómo afecta el perspectivismo nietzscheano al espacio y la arquitectura?

En uno de sus últimos escritos, Nietzsche nos da la siguiente definición de perspectivismo: “En la medida en que la palabra ‘conocimiento’ tenga algún

significado, el mundo es cognoscible, pero interpretable, no tiene tras él un significado, sino incontables significados. "Perspectivismo."²⁰ El perspectivismo es esbozado como la doctrina según la cual no existen hechos o verdad no interpretados. "Perspectiva" parece ser así, al mismo tiempo, un sinónimo de interpretación y distinguirse del conocimiento, donde el conocimiento es claramente identificado en términos de algún criterio objetivo.

A pesar de que el propio Nietzsche utiliza perspectiva e interpretación de manera intercambiable más de una vez, hay entre ellas una diferencia sutil que no deberían pasar por alto quienes estén interesados en el contraste entre espacio y espacialidad virtual, tanto desde un punto de vista filosófico como desde uno arquitectónico²¹. La diferencia reside en el hecho de que la perspectiva indica la relatividad y el carácter absolutamente único de nuestra localización espacial y sensorial dentro del mundo. En contraste, la interpretación es una organización intelectual de perspectivas, pues la yuxtaposición de perspectivas se puede aprehender sólo en un nivel abstracto, intelectual. En este sentido, la perspectiva, y no la interpretación, es la unidad primitiva del discurso de Nietzsche. Mientras el perspectivismo revela la determinación de nuestra presencia sensorial dentro del espacio, vista por Nietzsche como incompatible con cualquiera otra, la interpretación es un concepto más constructivista, hecho a partir de una pluralidad de perspectivas.

Lejos de naturalizar la perspectiva de una manera representacionalista, como el medio transparente de racionalizar las relaciones espaciales, Nietzsche le atribuye un significado existencial y de algún modo completamente materialista. En el enfoque perspectivista de Nietzsche, existen tantos *foci* como ojos hay en el mundo. La perspectiva no es una técnica de representación, sino la afirmación de nuestra propia actualización, así como la intuición de la espacialidad virtual de los otros. El perspectivismo, pues, es tanto un proyecto crítico de desplazamiento del *focus*, como un proyecto afirmativo consistente en la actualización de otros *foci*, una actualización cuyo alcance consiste en darles

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de Poder*. En: Obras Completas, Ed. Aguilar, 1932. §481.

²¹ Una discusión concienzuda de este punto se puede encontrar en el excelente capítulo sobre "Perspectivism, Philology, Truth," en: Alan D. Schrift, *Nietzsche And the Question of Interpretation: Between Hermeneutics And Deconstruction*, (London, New York: Routledge, 1990) 144-168. De manera correcta, Schrift anota que esta distinción entre perspectiva e interpretación puede "revelarse meramente heurística, por cuanto las perspectivas nunca 'existen' por fuera de alguna matriz interpretativa que da forma, y esta matriz interpretativa siempre está ya condicionada perspectivista-mente," 145-146. No obstante, concuerdo con él en que se trata de una distinción muy útil, particularmente para los alcances de este ensayo. De hecho, a diferencia de Schrift, yo enfatizo el contraste de lo intelectual *versus* lo sensorial que aclara la pertinencia de la perspectiva para el problema del espacio y la espacialidad virtual, y la mucho menor pertinencia para éstos de la noción de interpretación

una nueva legitimidad a las categorías indecibles, enigmáticas, impredecibles de la existencia.

La afirmación nietzscheana inyecta ambigüedad dentro de la aparente unidad y estabilidad de lo actual, abriendo fisuras de virtualidad y devenir.²² Afirmar significa sentir, hacer la experiencia, y quizás incluso percibir la multiplicidad de “perspectivas” que un estado de cosas presente, o una forma, contiene virtualmente. Estas perspectivas pueden verse como las líneas virtuales a lo largo de las cuales se desenvuelve el devenir.

Para Nietzsche, el devenir afecta a todos los hechos del mundo, materiales, mentales o formales. La experiencia de este devenir es el aspecto virtual de la experiencia. Mientras que la forma necesariamente se actualiza, este devenir es aún-informe. Desde este punto de vista, el reto de la arquitectura de la virtualidad se opone diametralmente a todo formalismo. Para que la arquitectura pueda conectar con la virtualidad perspectivista necesita abandonar todo formalismo, pues su reto ya no sería simular o representar formas y eventos existentes, sino responder a lo aún-informe. Esto aún-informe es puro movimiento, el movimiento producido por el empuje de las fuerzas las unas contra las otras. Un movimiento que, en la filosofía de la fuerza de Nietzsche, viene antes del espacio, o, más bien, constituye la espacialidad.

Lo Informe y lo Intempestivo

Esta primacía del movimiento hace a la virtualidad perspectivista disponible para un tipo de experiencia enteramente material, sensible. Como el “fuego inteligente” de los Estoicos, que se extiende por toda la materia, esta concepción de la virtualidad se puede explicar mejor con la metáfora de los *foci*

²² Sobre este tema de la ambigüedad disiento de Brian Massumi, quien quiere hacer incompatibles virtualidad y ambigüedad. De hecho, su discusión está dirigida a identificar las implicaciones espaciales de lo virtual y de la ambigüedad, más que sus relaciones conceptuales. En cualquier caso, Massumi asegura que lo virtual, en su distintiva encarnación arquitectural, no tiene que ver “ni con el *trompe l'oeil*, la ilusión óptica, ni con la ambigüedad. El *trompe l'oeil* se subordina completamente a la semejanza formal ... La ilusión óptica, además, jamás abandona el nivel formal, al ser una oscilación entre dos formas, en vez de ser un ritmo de recursión entre la forma y lo informe. La ambigüedad, por su parte, pertenece a la estructura significativa. Para los arquitectos no constituye ninguna novedad construir ambigüedad con el fin de hacer un evento de calidad. Pero aún así la ambigüedad también tiene que ver con la función convencional de la forma-signo”. Brian Massumi, “Sensing the Virtual, Building the Insensible,” en: Stephen Perrella editor, *Hypersurface Architecture* (London: Academy Editions, 1999). No veo por qué la ambigüedad tenga que interpretarse necesariamente en términos de la “estructura significativa.” ¿Por qué no se la puede sentir? De hecho, la definición de Bergson de memoria, a diferencia de la percepción, toca exactamente este punto. Para que un recuerdo emerja a la superficie de la conciencia, éste tiene que hacerse percepción. No obstante, hay una fracción del recuerdo que permanece atada al pasado. Esta es la justificación que Bergson da del hecho de que sigamos sabiendo que se trata de un recuerdo, y no de una percepción. Tal atadura con el pasado le da a la memoria un aire de misterio, de exterioridad, y posiblemente le confiere ambigüedad.

perspectivistas nietzscheanos. Estos están real y cognitivamente co-presentes tal como, digamos, el ADN se encuentra real y presente en un cuerpo orgánico. Pero a diferencia del ADN, particularmente si se lo interpreta como determinado químicamente y sujeto a la indeterminación de los procesos vitales, los *foci* del perspectivismo nietzscheano son ellos mismos indeterminados, pues sólo se desenvuelven en la dimensión progresiva y siempre cambiante de estos procesos.

¿Qué conexión hay entre estas diferentes perspectivas, su afirmación o actualización, y la vida? ¿Y qué quiere decir la vida para Nietzsche? ¿Qué tan lejos debemos llevar esta implicación vitalista de la filosofía de Nietzsche? No demasiado, en mi opinión. De hecho, propongo que se lea la noción de vida en conexión con la historia, un tema encastrado en la función monumental, archivística, memorialista, tradicionalmente atribuida a la arquitectura. La elaboración nietzscheana del significado perspectivista de la historia puede ayudar a la arquitectura a instituir un vínculo con la dimensión virtual de la historia, y con ello a superar el uso, a menudo estéril, que se hace de ella en el neo-historicismo postmoderno.

El ensayo temprano de Nietzsche “De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la Vida” sirve para ilustrar la conexión entre la vida y la historia. Según Nietzsche, existen dos conexiones posibles con la historia: la una es auténtica y promueve la vida, mientras que la otra es inauténtica y destructiva.

La historiografía inauténtica se impone siempre que la historia se toma como algo dado, tal como hacen los historicistas al monumentalizarla y reverenciarla indiscriminadamente. La historia no posee, ni significados determinados, ni un sentido unificador. Al no ser una presencia auto-contenida, necesita ser activada y enfrentada hermenéuticamente, en vez de respetársela religiosamente.

En contraste, la historiografía auténtica depende de la capacidad para “hacer historia”, que Nietzsche distingue del mero “estar en ella.” Esta capacidad depende de lo que Nietzsche llama “poder plástico.” Con esta noción regresamos a la afirmación, pues la plasticidad de un individuo o una comunidad es una función del impulso de auto-afirmación. Afirmar significa seguir siendo uno mismo frente al dolor, el cambio y la injusticia, y por consiguiente “devenir lo que somos.” La vida *es* “poder plástico,” el poder de dar forma a nuevas perspectivas sin convertirse en auto-defensivo o perderse a sí mismo. Sólo si este poder es afirmado y cultivado, en vez de suprimido, la historia servirá a la vida.

La comprensión auténtica de la historia, y de la existencia humana dentro de ella, es contingente con respecto a lo que Nietzsche describe como ingresar dentro de lo a-histórico. Dicho ingreso consiste en un tipo de “olvido creativo,” liberado del poder normativo de la historia, y que es necesario que nuestro poder plástico fortalezca. «...Es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar,

como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar»²³. Olvidar significa desconectarse de un sentido lineal del tiempo, descrito como una serie de “ahoras” puntuales, algunos de los cuales ya-no son, y otros aún-no. Esta descripción lineal del tiempo representa a los individuos y las culturas como localizadas en el tiempo, en vez de constituidas por él y haciéndose con él. Cambiar entre lo Histórico y lo a-histórico, hacer del presente parte del devenir, es lo que asegura una relación saludable y constructiva con la historia, tanto para la filosofía como para la arquitectura.

Lo que ya-no es no se puede objetivar como algo sin una influencia activa en el presente, tiene que ser reactivado precisamente en términos de estas influencias. Esta es la función transformadora del tiempo que lo a-histórico está llamado a introducir en el presente. Poner en vigor el papel que el tiempo, en su función transformadora, cumple en la existencia, significa llevar a cabo el contacto con una modalidad ontológica específica localizada en la realidad, pero que no es actual: la virtualidad.

La relación con la historia que el contacto con la dimensión virtual de la experiencia abre, es diferente de dos extremos opuestos: por un lado, el rechazo radical del pasado promulgado por el alto modernismo arquitectónico y el Estilo Internacional, y, por otro, la reverencia por el pasado asumida por la apropiación postmodernista de los estilos históricos. La historia perspectivista de Nietzsche no es, como se la interpreta a menudo y de manera demasiado simplista, la matriz generadora de un relativismo sin cualificación, que se traduce, en la arquitectura y en la filosofía, en un nuevo tipo de sensibilidad historicista. La historia perspectivista presenta al filósofo y al arquitecto la cuestión de cómo interpretar lo aún-informe, conceptual o espacialmente. Hacerse sensible, responsivo al movimiento: he ahí el nuevo reto, el cual necesita ser enfrentado intentando captar la forma en la medida en que ésta emerge del proceso de su propia formación y deformación.

Las Tensiones de la Memoria y la Percepción

¿Existe una técnica para capturar el movimiento, o, más precisamente, el movimiento de las formas y las fuerzas, antes de su expresión? La parte teóricamente más interesante del debate teórico actual sobre la arquitectura y la virtualidad, está centrado en la técnica de la topología. Para algunos, estaríamos en presencia de un verdadero “giro topológico”²⁴. La topología se entiende como la animación digital de la forma.

²³ Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En: «Nietzsche: Antología», edición de Joan B. Llinares, Ed. Península, Barcelona, 1988, p. 58.

²⁴ Véase Perrella, *Hypersurface Architecture*; Greg Lynn, *Animate Form*.

En contraste con la orientación formalista promovida por la evolución del modernismo hacia el Estilo Internacional, la topología ha llevado a la arquitectura a ver la forma como su materia prima y campo básico, pero más bien como un subproducto del proceso de diseño. El diseño topológico no consiste ya en una actividad altamente polarizada, en la que el arquitecto inyecta forma y significado a una superficie blanca, pasiva e inerte que representa el espacio; ella se ha transformado en la experiencia interactiva entre una mente y una forma, interactiva porque la forma emerge de su propio proceso generativo. El movimiento, en otras palabras, excede a la forma.

Sin embargo, hay que mirar los cambios producidos por el desarrollo de las técnicas digitales más como oportunidades que como causas. Como lo he puesto en claro desde el comienzo de este ensayo, mi intención es rescatar el concepto de virtualidad de una definición exclusivamente tecnológica. Mi punto es que la virtualidad es un rasgo metafísico de nuestra experiencia y que los medios digitales disponibles nos permiten identificarlo y explorarlo. La elaboración de la virtualidad con este enfoque fenomenológico en lugar de tecnológico, está anticipada en la obra del filósofo francés del período entre los dos siglos Henri Bergson. Bergson es el único filósofo en la tradición occidental que ofrece un tratamiento explícito de la virtualidad.

Para Bergson, la virtualidad es la modalidad ontológica de la conciencia, o duración. La duración corresponde *grosso modo* a lo que William James, con una célebre metáfora acuática, llamó la “corriente.” Así como la corriente de la conciencia de James es continua, progresiva y en cambio constante, la duración de Bergson es la sucesión de estados cualitativos de la mente, indiscernibles como unidades atómicas, pero factibles sólo en su interconectividad y su transcurrir. El carácter de transcurrir está determinado por el hecho de que la corriente es el resultado de corrientes más profundas que, aun permaneciendo sumergidas, empujan hacia la superficie. Tanto las corrientes profundas como el movimiento del agua que ellas crean son componentes reales de nuestra experiencia. Pero mientras que las que alcanzan la superficie son actuales, las sumergidas son virtuales. ¿Qué implica esta modalidad virtual?

En *Materia y Memoria*, la conciencia se asimila en su mayor parte a la función mental de la memoria, que Bergson discute en oposición a la percepción. Tanto la percepción como la memoria son “tendencias” que operan en nuestra experiencia. La percepción y la memoria son tendencias en las que la experiencia “tiende” a organizarse, pero no constituyen tipos independientes de experiencia, disponibles separadamente una de otra. La experiencia es un “compuesto” de tendencias, el producto de su dinámica interna.

Bergson define la percepción como la tendencia “abstracta” de nuestra experiencia, donde “abstracta” se refiere a lo que nuestra experiencia sería si se la extrapolara de los efectos del tiempo sobre ella. Para seguir dentro de la

metáfora de James, la experiencia abstracta significaría tomar el estrato emergido de las aguas en movimiento separadamente de las corrientes más profundas que hay bajo él. Este es el tipo de experiencia que tendemos a producir artificialmente cuando miramos al mundo de manera objetiva, teniendo en mente modelos de explicación cuantitativos o geométricos. En contraste, la memoria encarna la tendencia “concreta” a hacer la experiencia del mundo como un constante llegar-a-ser-otro que uno mismo. Es la experiencia en términos de los efectos que el tiempo produce en ella.

Aquí tenemos que dejar de lado la metáfora acuática, pues Bergson se refiere a estas dos tendencias como radicalmente heterogéneas. Es como si profundo y superficial fueran inconmensurables²⁵. La heterogeneidad entre percepción y memoria es indispensable en la medida en que ella constituye, para Bergson, la distinción primitiva. Si es primitiva, no puede entrañar nada objetivo, pues de otro modo la distinción entre sujeto y objeto pasaría a ser primitiva.

Siempre que tratamos de recobrar un recuerdo, de apelar a algún período de nuestra historia, somos conscientes de un acto *sui generis* por el cual nos despegamos del presente para reubicarnos, primero, en el pasado en general, y luego, en una determinada zona del pasado —un trabajo de ajuste, algo así como enfocar una cámara. Pero nuestro recuerdo aún sigue siendo virtual; simplemente nos preparamos para recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco se va haciendo visible, como una nube que se condensa; del estado virtual pasa al actual, y a medida que sus contornos se hacen más distintos y su superficie toma colores, tiende a imitar la percepción. Pero sigue atado al pasado por sus raíces más profundas, y si, siendo un estado presente, no fuera también algo que permanece distinto del presente, jamás lo conoceríamos como un recuerdo²⁶.

O bien estamos “en” la memoria, o bien “en” la percepción. No alcanzamos el pasado desde el presente por medio de la extensión del modelo representacional. Todo lo contrario. En cuanto tratamos intencionalmente de recordar algo, ingresamos al pasado y su virtualidad, y navegamos en él, no racional sino intuitivamente, hasta que encontramos la corriente virtual en donde corre el recuerdo que estamos buscando. Para singularizarlo y traerlo a nuestra memoria, ese recuerdo tiene que ser actualizado y transformado en una percepción. Pero,

²⁵ “Profundo” y “superficial” son ejemplos típicos de predicados vagos, y como tales, tampoco mesurables. Yo no podría decir si dos metros de agua son o no profundos, así como tampoco podría decir si un corte de tres milímetros en mi piel es superficial o no. Ninguno de los dos casos es claramente profundo o superficial. Ninguna cantidad de análisis conceptual o de investigación empírica puede decidir estos asuntos. Véase Timothy Williamson, *Vagueness* (London: Routledge, 1994).

²⁶ Henri Bergson, *Matter and Memory*, translated by Nancy Margaret Paul y W. Scott Palmer (New York: Zone Books, 1988), 133-134.

como nos previene Bergson en la última frase de la cita, parte del recuerdo sigue atado al pasado, pues de otra manera no podríamos discernirlo como un recuerdo. Esto explica el sentido de misterio, de exterioridad, de vaguedad y de suspensión que implica el recuerdo.

La coexistencia, más que integración, de percepción y memoria es clave para la pertinencia de Bergson en mi discusión del espacio, la espacialidad virtual y la arquitectura. En *Materia y Memoria*, Bergson articula esta coexistencia dentro de una peculiar concepción de la materia definida como el más completo agregado de imágenes, la suma total de todas las imágenes pasadas, presentes y futuras disponibles. Una imagen es para Bergson “una determinada existencia que es más que lo que un idealista llama una *representación*, pero menos que lo que un realista llama una *cosa* -una existencia localizada a medio camino entre la «cosa» y la «representación»”²⁷. La imagen no es, por consiguiente, ni puramente mental, ni puramente externa a la mente, sino algo entre las dos. La materia no es algo que está ahí afuera, en el mundo, sino una mezcla de yo y mundo, percepción y memoria. Un ejemplo puede aclarar este punto.

La percepción, incluso la más simultánea, como sentir frío o calor, toma tiempo. Cuando yo la analizo y la cuantifico de acuerdo a escalas de medida objetivas, actúo como si este tiempo, indispensable para la experiencia, no existiera. Del mismo modo, si yo trato de hacer revivir un viejo recuerdo, no lo podré hacer sin transformarlo en una percepción. La característica interesante de la relación diferencial de estas tendencias, memoria y percepción, virtual y actual, es que se llega a la percepción de la actualidad, según Bergson, desde la memoria o la virtualidad. Se accede al presente desde el pasado, y no a la inversa, de manera que la experiencia es la constante reevaluación del presente en términos del pasado.

La discusión bergsoniana de la memoria y la percepción como irreductibles la una a la otra, le ayuda a resolver la dicotomía entre interno a la mente y externo a la mente, interioridad y exterioridad. En la experiencia concreta, como la llama Bergson, la forma no es inyectada en el espacio como desde un exterior geométrico intemporal, ultramundano. La forma no se “instala”, sino que emerge del proceso generativo de su propia formación y deformación. Lo que los teóricos contemporáneos identifican como animación de la forma, a través de técnicas topológicas, Bergson lo ilustró como infiltración de la memoria en la percepción. Tal infiltración proporciona a la experiencia lo que Bergson llama su carácter “pictórico”, que nos indica la naturaleza procesual del mundo. De manera bastante paradójica, es el tiempo mismo el que constituye a la experiencia pictóricamente, como una secuencia cinemática.

²⁷ Bergson, *Matter and Memory*, 9.

La experiencia, para Bergson, no puede ser reducida a descripciones objetivas, una posibilidad implícita en la dedicación de Descartes a la dicotomía entre interno y externo, forma y espacio. Reducir la experiencia a términos objetivos es como tomar una “instantánea” del mundo, hacer un retrato de ella solamente en términos de “posibilidades predeterminadas,” aquellas que resultan de la estabilidad, quietud e inmutabilidad de una fotografía. Pensar en términos objetivos implica una concepción de la materia y el espacio como algo vacío, huero, homogéneo y pasivo, en vez de lleno, heterogéneo y en constante movimiento: vale decir, como un agregado de imágenes en infinita tensión y devenir. Cuando asumimos el punto de vista objetivo, según este sentido bergsoniano de objetividad, analizamos sólo eventos y estados de cosas actualizados. Esto implica que los tomemos de manera aislada de su devenir, como si no estuvieran en el proceso de evolucionar a través del tiempo. Al hacerlo así, les hacemos dar marcha atrás, hacemos su disección en unidades discretas, y los volvemos a juntar como si no requirieran de tiempo para suceder. Pero, de hecho, sí necesitan tiempo para suceder, e ineluctablemente cambian en el tiempo a medida que suceden.

Regresemos una vez más a la metáfora de la virtualidad como un flujo de corrientes profundas que, aunque permanezcan sumergidas, empujan cualquier trozo de forma hacia la superficie, permitiéndonos así su identificación. Estas corrientes sumergidas están virtualmente presentes en la corriente principal. Estos movimientos virtuales de duración son los que determinan la emergencia, o actualización, de cualquier trozo de la corriente de la conciencia que alcance la superficie. La sugerencia de Bergson es que las corrientes virtuales corresponden a lo que sería el puro pasado si fuera accesible. La corriente que emerge, tomada aisladamente de las corrientes profundas, corresponde, por su parte, a lo que sería el puro presente como una dimensión auto-contenida discreta. No obstante, lo que es verdad para la dinámica de corrientes acuáticas, también lo es para la percepción y la memoria, el presente y el pasado, lo actual y lo virtual. La experiencia es el teatro de estas dinámicas, en donde lo invisible, o el nivel más profundo, siempre es responsable por la emergencia de cualquier cosa que salga a la luz.

En contraste con la definición representacionista de virtualidad, según la cual este concepto “representa” los efectos de la comunicación y la tecnología informacional sobre nuestra manera de conocer y construir el mundo, he intentado elucidar un concepto alternativo de lo virtual entendiéndolo como parte de la intencionalidad humana. Si la virtualidad describe un componente constitutivo de la experiencia, y como tal se resiste a toda reducción a procesos físicos, lo mismo que a la cuantificación y la formalización, entonces el modelo representacionista parece en gran medida inadecuado. Esta es la razón para que yo haya sugerido volver a pensar la virtualidad en una clave perspectivista.

Mi interpretación perspectivista, que equivale a la suposición de que la experiencia contiene una dimensión virtual, cuestiona todo un rango de categorizaciones filosóficas y de presupuestos arquitectónicos. El primero y más importante de ellos es la noción cartesiana de espacio como receptor pasivo de formas, instaladas en él por una mente activa e independiente. Si la hipótesis de un espacio estable, controlado, falla, queda barrido uno de los puentes más resistentes entre filosofía y arquitectura. Sobre sus escombros emerge un nuevo concepto de espacialidad virtual que he intentado articular en términos nietzscheanos y bergsonianos.

La pertinencia de estos dos filósofos para mi proyecto radica en su insistencia en el carácter irreduciblemente fluido de nuestra experiencia: esto es lo que los hace los jefes de fila del anti-cartesianismo filosófico y del anti-formalismo en arquitectura. El espacio cartesiano es incompatible precisamente con esta característica de fluir y devenir, la cual constituye el reto mayor de la arquitectura de la virtualidad.

