

METAPOLIS: LA CIUDAD DECONSTRUIDA

Francisco León

La profecía postmoderna parece haber acabado por cumplirse, pues el fin de la historia, del sujeto, del relato representan el alumbramiento de una nueva vida en una nueva ciudad. Pensar esta situación implica buscar las raíces desde las cuales pueden explicarse la desaparición de los individuos, de los muros de las construcciones donde habitan, de los espacios que transitan, de los mensajes por medio de los que se comunican.

Los habitantes de *metápolis* ya no siguen en sus desplazamientos las líneas geométricas, que marcaban trayectorias ideales pero definidas, caracterizando el espacio matematizado moderno. El telón de realidad sobre el que tenía lugar el movimiento vital humano se ha desvanecido. El territorio, el suelo natural donde se elevaba la ciudad antigua, ya había sido allanado, igualados sus bordes, preparado para levantar sobre él estructuras materiales indiferentes al entorno, siguiendo los proyectos ideales de una mente humana liberada de las cadenas del pasado. Pero, en la ciudad de la transmisión instantánea de información, sencillamente, el territorio ya no existe en su materialidad, en la medida en que los desplazamientos sobre él se efectúan a una velocidad incompatible con la resistencia que ofrece la materia. Es más, también se han desvanecido los cuerpos de los ciudadanos de *metápolis*, proceso inevitable-

mente ligado a la desaparición de las trayectorias, pues, lo que hizo la modernidad fue aclarar el camino, despejándolo de intromisiones cualitativas, de montes, de ríos, de bosques, de pantanos, a fin de que la movilidad generalizada en nuestro mundo sublumínico se hiciera acorde con las órbitas planetarias, que responden exactamente a las leyes de la física mecánica. Después comenzaron a extraerse las consecuencias: si era posible desmaterializar el espacio objetivo, ¿por qué no también el espacio subjetivo? La cualidad, una vez arrojada fuera del mundo, se había refugiado en el sujeto, símbolo de la divinidad a través de la dignidad que se le había concedido en el Renacimiento: el ser humano actúa, despliega sus potencialidades camaleónicas en un espacio indiferente, vacío, que no puede oponer ya resistencia, pues es él mismo quien lo crea al actuar. La reflexión traslada entonces el problema al interior de la subjetividad. Si la

17

modernidad había comenzado al hacer de lo subjetivo el principio indubitable, sobre el que no se debía ni se podía preguntar, sobre el que había que levantar el edificio del saber, el pensamiento posterior tendió a cuestionar ese reducto misterioso, y se puso manos a la obra en la tarea de deconstruir también al sujeto, como había hecho antes con el mundo. El método analítico es el instrumento perfecto para llevar a cabo la doble tarea: *deconstruir-reconstruir*. El cuerpo es entonces disgregado miembro a miembro, órgano a órgano, tejido a tejido; todo se nombra, todo se ordena en cuadros sinópticos. El ser humano aparece sobre la mesa de disección como una suma de partes mecánicas, que encajan perfectamente, demasiado perfectamente quizá, pues no parecen poder estar tan exactamente adaptadas a los movimientos que han de realizar de no mediar alguna inteligencia, algún hábil mecánico universal, que ha decidido cuántas y cuáles piezas deben ser utilizadas en la composición del autómatas humano. No obstante, el mecánico humano puede arrogarse un poder aún mayor, y mejorar las imperfecciones del autómatas: hacerle vivir más tiempo, realizar mejor las tareas de dominio del mundo, incluso pensar mejor. Para ello basta con reconstruirlo con ligeros cambios, aprovechando los materiales, pero alterando aquella parte del proyecto que aún no es suficientemente racional.

El modelo de hombre que nace de esta reconstrucción es el que se plantea como objetivo dominar el territorio, colonizar la tierra, controlar su propia historia. Ya es inatacable desde el exterior, y no puede ser detenido apenas por obstáculos, pues los cuerpos geométricos son

extensos, pero penetrables, y el propio cuerpo humano ha adoptado la mejor forma para el deslizamiento, la figura de la esfera atómica, hecha para atravesar, para eludir los choques, para utilizarlos sabiamente, incluso. La ciencia moderna ha quedado prendada en el ideal prometeico de la fabricación del hombre, razón por la cual se alía fácilmente con el impulso tecnológico que caracteriza la evolución del saber occidental. Y ese mismo impulso es el que asoma tras el deseo de reconstrucción actual por medio de la imagen. Así, el ser humano trata de construirse un doble que refleje todo el saber acumulado por siglos de progreso científico coherente. Un reflejo que no es el de la imagen representativa, sino la información digitalizada extendiéndose sobre la pantalla del ordenador. La velocidad de la transmisión de la información, conforme se acerca a la velocidad de la luz, hace cada vez más imposible su representación, su fijación en la mente, para hacer uso de ella, manipulándola en la memoria, y su presentación se limita a la presencia instantánea sobre la pantalla. El atravesar va unido a la velocidad, como se ha hecho patente a partir de las consecuencias de la teoría de la relatividad, que había advertido que la reducción en la magnitud del cuerpo a medida que se hace mayor su velocidad. En el límite, el cuerpo llegaría a desaparecer junto con el tiempo en una especie de absurdo ontológico, al que, no obstante, trata de aproximarse la técnica humana por medio de la comunicación en tiempo real. La ciudad y los cuerpos se desmaterializarían si se lograra la comunicación instantánea, si la presencia fuera sustituida por la «telepresencia». Esto no es una fantasía científica, sino una rea-

lidad en nuestras ciudades cibernéticas. ¿Significa esto que la realidad se ha diluido en metápolis? Si así fuera la profecía posmoderna habría acabado por cumplirse, pues el fin de la historia, del sujeto, del relato, habrían sido las consecuencias inevitables del desvanecimiento de lo real, y nuestro tiempo alumbraría el nacimiento de una nueva época, de una nueva vida en una nueva ciudad. Pensar esta situación implica buscar las raíces desde las cuales pueden explicarse la desaparición de los individuos, de los muros de las construcciones donde habitan, de los espacios que transitan, de los mensajes por medio de los que se comunican. Volver a pensar, pues, la realidad, la materia y la forma, y los cambios que han sufrido, quizá para encontrar las modificaciones en la conciencia de un sujeto que se ha visto desbordado por su creación: la metaciudad.

De polis a metápolis

Hasta la revolución industrial la ciudad era el espacio de la visibilidad de los conflictos y acontecimientos sociales, pues las desigualdades sociales se hacían manifiestas en el alejamiento de las clases obreras a los márgenes, a los suburbios, mientras el centro era ocupado por la burguesía. Esta estructuración de los lugares en la ciudad moderna fue lo que permitió, durante mucho tiempo, la persistencia de los viejos vínculos comunitarios como contrafenómeno de la tendencia a la individualización y la fragmentación sociales (Barcelona, 1992). Pero, en la época de la absolutización de la mercancía ya no hay otra forma de socialización que el consumo, pues el lenguaje común, y los lugares de encuentro están determinados por él.

Desde el momento en que es la megalópolis el modelo conforme al cual se reordenan las ciudades antiguas y se levantan las nuevas, la situación ha cambiado, y la universalización de este modelo ha puesto en crisis el concepto mismo de diseño urbano. Un ejemplo característico es el plan oficial para la reconstrucción de Rotterdam después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta mediados de los setenta existía un plano maestro que era revisado regularmente teniendo en cuenta las nuevas construcciones aparecidas en el intervalo, pero a partir de esa fecha desaparece del plan cualquier referencia al contenido físico del espacio, quedando reducida la planificación a un plan de infraestructura no físico concebido a escala regional, que se interesa casi exclusivamente en los cambios de uso de la tierra y el aumento de los sistemas de distribución existentes (K. Frampton, 1985, p. 49). Por otro lado, ya Le Corbusier había anunciado las grandes modificaciones que se estaban produciendo en la ciudad por el vehículo a motor; cambios que, a través del progresivo aumento de la velocidad, llevan en la actualidad a una radicalización de los efectos percibidos en el modelo metropolitano, llegando a la práctica abolición del espacio y el tiempo por efecto de los medios de comunicación a distancia. Tal ha sido la consecuencia de la penetración masiva en la ciudad de los mass-media, que han acabado por producir el advenimiento de la ciudad electrónica y telemática.

La ciudad actual es una concentración de movimientos, dinero e información, que circulan con creciente velocidad. Las corrientes inmateriales de *bits* de información tienen la

virtud de socavar el espacio físico de la ciudad sustituyéndolo por un espacio de geometría variable, donde lo local no tiene la referencia de la historia, la cultura o las instituciones, que son sustituidas por las redes de información, estrategias y decisiones. Mientras que la ciudad del XIX desubstancializó el espacio natural, la ciudad del final del XX ha hecho desaparecer el espacio geográfico, por lo que puede decirse que no es ésta la época del fin de la historia como anunció Fukuyama, sino la del fin de la geografía, pues la ciudad postmoderna ha contemplado la eliminación de los últimos vestigios de las funciones sociales, que aún conservaban las huellas de los lugares naturales de la polis. Las formas estables previas a la materia individual se han roto, y ahora los átomos individuales vagan sin rumbo por el espacio vacío e indiferente, constituyendo un nuevo paisaje urbano hiperrealista configurado por los supermercados, los rascacielos de vidrio y las grandes autopistas, donde el movimiento ha perdido su referencia a un origen y un fin, refiriéndose sólo a sí mismo. Algunas de las construcciones que ilustran este proceso hacen que el recorrido del viejo relato a través de la ciudad y sus edificaciones, que permanecían como símbolos para la memoria, se vea ahora reificado y sustituido por el transporte mecánico-mediático, que se convierte así en su equivalente alegórico. La pérdida de substancialidad del espacio vital ciudadano supone que tiende a confundirse el proyecto con la realidad proyectada, acabando el proyecto por referirse a sí mismo, y por designar como contenido suyo su propia producción de funciones y de significados. Una vez desarticulado el viejo

espacio racional, ahora se establecen límites siempre cambiantes, confines siempre provisionales, en que han desaparecido los centros de referencia, que puedan ofrecer una seguridad duradera. Si la tortuosidad de los viejos lugares había desaparecido tras el borrado de las huellas impuesto por la linealidad geométrica en el proyecto racionalista, la ciudad postmoderna elimina cualquier determinación espacial, abriendo el camino a la fantasía y la contingencia azarosa. La necesidad de dar respuesta a esta nueva situación ha llevado a la creación de una red sistémica de soluciones posibles a las expectativas del individuo indeterminado. La principal virtud que ha tenido la introducción de la teoría de sistemas en el esquema comprensivo de la vida urbana contemporánea ha sido eliminar la angustia de la complejidad, generando confianza mediante la imposición previa del haz de posibilidades en que se puede dar cualquier movimiento. Logrando un efecto de seguridad y confianza similar al que se proponía el proyecto moderno, las trayectorias sociales quedan así definidas *a priori*, y señaladas por la planificación del espacio urbano.

Esto explica el papel preponderante de la arquitectura, convertida en el arte del espectáculo imaginario, frente a otras artes que pertenecen a la época de la literatura, por lo que la «materialidad» arquitectónica tiende a desmaterializarse para cumplir la función equivalente al significante de la lingüística. Los últimos vestigios del racionalismo, aún presentes en la ciudad medieval y el retículo racionalista, se están disolviendo: la ciudad se deslocaliza, pierde identidad, se diluye la posibilidad de

orientarse, y el acceso al espacio tiene lugar a través de las tecnologías de la información y del libre flujo de la información. Las metrópolis actuales son ciudades sin orientación, que sólo podrían reorientarse desde la intersección de lo político, lo estético y lo puramente arquitectónico. En ellas las formas arquitectónicas son mónadas sin ventanas que sólo reflejan al observador, en las cuales la distancia entre el interior y el exterior desaparece, y la ilusión hace que el espacio externo se perciba como decorado interior. Como afirma Fernández Alba (1997, p. 91), «la pasión por la geometría y sus múltiples discursos constructivos en los que operaba tradicionalmente la arquitectura, se ha visto desplazada por el dominio, primero de los principios productivistas, después por las técnicas mediáticas de simulación; y todos estos principios y técnicas mediáticas, no operando en la totalidad del proyecto, sino en torno al fragmento, como si se tratara de acontecimientos del espacio independientes de la realidad global, como recurso frente a la incapacidad para poder abordar la totalidad del proyecto que controlaba el arquitecto». En metápolis se niega la noción heideggeriana del habitar, pues la multiplicidad de puntos de perspectiva rompe la relación al ojo o al cuerpo humano. En el formalismo antiintuitivo, igual que en la deconstrucción, no importan los grandes conceptos, sino el detalle que puede hacer cambiar una interpretación. En las construcciones de metápolis los materiales y la estructura son efímeros, provisionales. Ya no hay síntesis materia/forma, dentro/fuera, núcleo/dependencias, esencia/accidentes. Estos pares se deconstruyen tendiendo a la unificación. La

deconstrucción del espacio urbano es algo más que una metáfora para expresar los fenómenos sociales de nuestro tiempo, que tienen su traducción en una arquitectura que no toma en consideración el entorno, ni el paisaje, ni la historia, que se cita a sí misma como lo hace el texto derridiano que no tiene en cuenta lo que está más allá del margen. Cuando se aniquila la memoria, y el texto se pone en lugar de la naturaleza, lo que se cuestiona, finalmente, es la significación de lo que entendemos hoy por realidad.

La nueva ciudad es *metápolis*, que representa un estrato superior, una realidad constituida en la mirada que sobrevuela la *polis*, el modelo tradicional de la ciudad, que fue creado en la Grecia clásica. Los filósofos griegos defendían una visión idealizada de la ciudad, donde la comunidad no es un elemento extraño, negador de la individualidad emergente y represor de los deseos de los individuos, como nos la representamos en las circunstancias modernas, lo que se debe, entre otras razones, a que la noción plena de individuo tardará aún varios siglos en desarrollarse, a través del nacimiento de la vida interior que la conciencia religiosa exige. Podríamos decir con Aristóteles (*Física* II, 193 a) que la polis griega es naturaleza, según la naturaleza y por naturaleza, lo que explica que la definición del ser humano como animal político —esto es, como animal que habita en la polis— es una creencia tan firmemente asentada en el mundo griego que apenas es preciso que se mencione explícitamente. El individuo no es nada sin la ciudad, como la parte no lo es sin el todo, más que equívocamente. La ciudad posee un principio interno de

desarrollo que permite que pueda ser comparada con un ser vivo, pues su finalidad es la autarquía, la conservación de la vida por sus propios medios, de modo que los ciudadanos son como elementos de un todo organizado, debiendo cumplir cada cual la función propia a fin de que el conjunto sea autosubsistente. Platón lo evidencia en muchos lugares; por ejemplo, cuando, en *Menon* (72 a), busca una definición de la virtud el propio Menon, discípulo de los sofistas, aventura una según la cual la virtud sería el cumplimiento de la función propia de cada uno de los ciudadanos. Eso demuestra que la concepción de una ciudad constituida naturalmente como un todo organizado era una noción comúnmente aceptada por todos, incluso por los sofistas, que, al menos en teoría, estaban cuestionando los fundamentos de la polis tradicional. En *Fedro*, Sócrates afirma que nada ha aprendido de los campos y los árboles, sino del contacto con sus conciudadanos, lo que no significa que se anuncie la separación naturaleza-sociedad, ya que nuestros ojos modernos perciben una clara oposición entre la cultura de la naturaleza y la cultura urbana, que no podemos suponer en los griegos. En primer lugar, por meros motivos físicos, puesto que la separación entre los muros de la ciudad y el exterior era tan tenue que podemos considerarla prácticamente inexistente, y en segundo lugar, y más importante, por la propia división que se operaba en el seno de la naturaleza, entre una naturaleza de lo físico y una naturaleza intelectual, lo que constituye, en realidad, el gran descubrimiento platónico.

Aún hoy, la polis sigue ofreciendo el modelo de lo que significan los límites en relación a

las posibilidades de convivencia de los habitantes de la ciudad, que vienen a ser el elemento material imprescindible para constituir una barrera que pudiera oponerse al permanente fluir del tráfico de información en que han derivado las actuales megalópolis, fenómeno tras el que se esconde la causa principal de la desaparición del ámbito de lo público en las ciudades actuales. Es esta misma utopía del espacio indiferenciado, cuya única función es presentar una vaciedad libre para dejar transitar los flujos de información, la que se encuentra a la base de la célebre afirmación de Robert Venturi según la cual los norteamericanos no necesitaban plazas para el encuentro, dado que deberían estar en sus casas viendo la televisión. Para enfrentarse a esta situación, tendencias como la del regionalismo crítico se pronuncia en favor de una «arquitectura de resistencia», que recobre la cualificación del espacio, abriendo con ello el abanico de la diversidad de experiencias a los pobladores de la ciudad. Las fijaciones concretas que adquieren estos lugares-forma de la recuperación del espacio cualificado podrían ser la galería, el atrio, el antepatio y el laberinto, aunque estos tipos han tendido a convertirse en coartadas carentes de toda significación en muchas megaestructuras actuales, edificios, hoteles o centros de compras.

Metápolis es, por tanto, la ciudad sin comunidad, el resultado de la deconstrucción de la realidad, un proceso que no es más que una última fase en el desvanecimiento progresivo del mundo natural que ha caracterizado la teorización en torno a la polis, la vida ciudadana,

y la propia razón en occidente, a partir de la disgregación del ideal unitario griego.

La perfección desrealizadora

Podríamos, siguiendo esta línea de interpretación, proponer una interpretación de la intención que ha guiado al pensamiento europeo, y con él a sus derivaciones contemporáneas en casi la totalidad del mundo, al compás de la mundialización del sistema occidental, como una búsqueda de la perfección, que sólo se ha podido encontrar a costa de una progresiva desrealización. La historia del pensamiento europeo no muestra una continuidad claramente definida en la búsqueda de algún objetivo, ya sea éste la libertad, la aplicabilidad técnica o la salvación religiosa o política; más bien parece persistir tan sólo la búsqueda de una perfección de los productos de la razón, considerados como adquisiciones de cada época. Así podemos interpretar que, lo que en el mundo antiguo era aparición de la razón en función del uso libre de la palabra, bien por la creación de un espacio de libertad en la asamblea ateniense, bien a través de la institucionalización de los mecanismos del diálogo en las instituciones de la república romana, pasa a solidificarse en una figura que recogería todos los atributos racionales en su máximo grado. Tal representación de lo más excelso de la razón es el *Dios racional* de los filósofos cristianos, un Dios que no puede ser ya el Jehová judío, cargado de pasiones humanas, como un profundo espíritu de venganza y cierta vanidad. Este nuevo ser divino se dota con todo el contenido conceptual que la reflexión griega había atribuido al *ser*, el objeto fundamental de investigación de la ciencia

más universal, la filosofía. Dios se define entonces como el ser supremo, que posee en su máximo grado todas las cualidades que otros seres, incluido el ser humano, sólo tienen en un grado ínfimo, como son el poder, el conocimiento, o la bondad. Naturalmente, los debates sobre esta figura divina racionalizada cubren un espectro tan amplio de posibilidades como dilatada en el tiempo es la filosofía medieval, lo cual hace prácticamente imposible, y sobre todo inútil, su simplificación, más aún por el deliberado abandono actual de las investigaciones sobre un pensamiento altamente tecnificado que cubre más de mil quinientos años, y del que en gran medida, aun inconscientemente, seguimos siendo deudores. Sucede, entonces, que, en su evolución, el pensamiento europeo parece encontrar en la figura de Dios el punto inicial y final del recorrido de la razón, que alcanza en ella la expresión de la máxima perfección inalcanzable por un conocimiento humano siempre atado a los límites de sus órganos sensitivos corporales.

23

El caso del Dios concebido como perfección de la razón construida griega es uno de los momentos de búsqueda de perfección que caracterizan la evolución del pensamiento occidental, pero, junto a estos períodos, hay otros en que tienen lugar lo que podríamos denominar *saltos catastróficos* de la razón (Woodcock y Davis, 1994), momentos que significan la ruptura en el enlace de determinados conceptos básicos a los que se atribuyen nuevos significados y a los que se otorga nuevo valor. Uno de estos momentos es el período que comprende el final del Renacimiento y el comienzo de la modernidad en

el siglo xvii, cuando la figura paradigmática de Descartes impone una nueva forma de abordar los problemas del pensamiento, ya no desde el respeto reverencial a la tradición, considerada, como lo había sido desde los tiempos del predominio de la cultura oral, como la fuente de la verdad que sólo podía sufrir la decadencia con el paso del tiempo, sino desde el gusto por lo nuevo, enlazado con el desprecio por el saber tradicional. Cierto es que la desconfianza respecto a la tradición se explica en parte porque la ciencia europea estaba asistiendo al derrumbamiento de una de las convicciones más sólidamente arraigadas desde la antigüedad, el geocentrismo como imagen del universo, lo que podía llevar a poner en duda todo el edificio del saber anterior, pero lo que significa la modernidad es mucho más un cambio absoluto de orientación con causas intrínsecamente filosóficas, pues sus orígenes se encuentran ya en los debates tardomedievales de los nominalistas escolásticos, a quienes los partidarios del tomismo denominaban *moderni*, que habían comenzado a buscar la verdad en el propio acto cognoscitivo humano, y no en la realidad imperfecta de la naturaleza o perfecta de Dios.

Lo que asoma ya en los pensadores críticos de la escolástica, y se convierte en una bandera de los nuevos tiempos en Descartes, es la anulación de la realidad frente a la persistencia reforzada del sujeto, del individuo frente al mundo. Esta tendencia subjetivista, que acompaña a todas las formas modernas de pensamiento sitúa por vez primera al ser humano en el centro de la reflexión. De nuevo, la tendencia hacia el perfeccionamiento hará nacer en

Europa un movimiento de exaltación de lo humano hipostasiado en las figuras del *género humano* y su libertad. Las consecuencias de este movimiento, la revolución popular liberal y la exaltación de la Ilustración son muy cercanas, pues de algún modo se encuentran detrás de doctrinas como las de los derechos humanos o la igualdad de todos los pueblos, que persisten hoy como vestigios de un pasado ilustrado. En el momento en que todas las fuerzas de la modernidad parecían haberse concitado para hacer realidad el ideal de la razón en el movimiento revolucionario de 1789, tiene lugar una nueva ruptura en la línea del pensamiento, con la crítica al concepto de sujeto, que culmina con la desvalorización del otro polo de la relación sujeto-mundo. Si el *mundo* (Dios o la Naturaleza) ya había sido tachado, ahora le toca el turno al *sujeto*, lo que significa la desaparición del ideal del hombre, dejando el espacio del pensar ocupado únicamente por la relación del sujeto cognoscitivo con el mundo como objeto del conocimiento. Esta vinculación se denomina *lenguaje*. En el lenguaje se sintetizan sujeto y objeto en una realidad única más «real» que la naturaleza física, cuya esencia en sí se escapaba al conocimiento científico, y más real también que un ser humano, bajo cuya superficie racional se estaba descubriendo todo un submundo de motivaciones irracionales.

El lenguaje, que surge en un primer momento como una neorrealidad construida penosamente por el esfuerzo científico, tiende a buscar de nuevo la perfección, a erigirse en un ideal independiente de las motivaciones humanas, que parecen albergar en sí el ger-

men destructivo de lo irracional. Por ello, el lenguaje se hace lógica, normativa epistemológica, guía para la actividad científica. Esta realidad lógica perfecta es capaz de sustituir, o más bien «crea» tanto al sujeto como al mundo, cual un nuevo Dios, cuyo papel estructural, en definitiva, viene a ocupar. La nueva divinidad no es ya la Razón humana, cuya debilidad psicológica había sido puesta al descubierto por Nietzsche, Freud, o el propio Marx, los tres filósofos de la sospecha, sino el modelo lógico científico, que parece poder solventar todos los problemas humanos en su relación con el mundo. Sin embargo, el profeta Nietzsche había anunciado ya la «segunda muerte de Dios», pues la ciencia no logra ahuyentar el misterio, ni anular la potencia de la vida. Quizá sea ése el punto de enganche del último salto catastrófico del pensamiento europeo, cuyas consecuencias estamos viviendo, en que el lenguaje profundiza en su solipsismo, se aleja cada vez más de las necesidades humanas de vinculación con la realidad natural, y se transforma finalmente en *texto*, una secuencia lingüística que ya no significa nada, que ya no presenta una jerarquía cognoscitiva para manifestar ostensiblemente quién tiene el mando. En la época de la *deconstrucción textual*, la ciencia, la filosofía o la teorización política no son más que géneros literarios diversos, sin posible comunicación entre sí, sin un criterio establecido para dirimir sus conflictos. Podría ser, entonces, el deconstructivismo la última fase de lo que se ha dado en llamar «postmodernismo».

En esta época del pensamiento occidental el espacio de lo social (igual que el de lo teóri-

co, lo ético o lo artístico) se abre a un vacío superficial, que puede ser ocupado por cualquier forma de pensamiento, con tal que sea textual, es decir, que no pretenda tener un significado que pueda ponerse en relación valorativa con otros textos significativos entre los que quepa efectuar una elección racional. La deconstrucción produce un espacio de vacío valorativo, en el cual no cabe relacionar un enunciado de cualquier tipo (científico, ético, estético o político) con un significado previo al propio enunciado, que pudiera ser el referente para su legitimación, y, por tanto, para su valoración. En consecuencia, los enunciados lingüísticos se transforman en meros textos, que, al no admitir la existencia de una realidad que esté situada más allá de sus márgenes, sólo puede relacionarse con otros textos también superficiales, de los cuales ninguno puede arrogarse una superioridad científica, ética o de cualquier tipo, que pudieran establecer una jerarquía de los unos en relación a los otros.

Este desvanecimiento progresivo de la realidad, que se expresa en la deconstrucción, configura una estética de la desaparición, que nace de la radicalización de las consecuencias de la fragmentación postmoderna: fragmentación del espacio de la ciudad, de la teorización artística, del discurso, del saber.

La primera fase de la desaparición de la realidad se ha ejecutado con la eliminación de los últimos rastros de la realidad material, cuando el lenguaje es sustituido por el texto. No hay un margen del texto, pues la deconstrucción hace patente que ahora un texto ya sólo se refiere a otro texto. Y si no hay objeto, tampoco corre

mejor suerte el sujeto, ya hecho desaparecer por los postestructuralistas, que lo consideraban tan sólo el punto de intersección de redes lingüísticas de saber y poder. La segunda fase conduce de la deconstrucción al desvanecimiento substancial, que en el espacio urbano significa el nacimiento de la metápolis, la ciudad virtual, cuya realidad es el resultado de la conjunción relativista de espacio y tiempo. La presencia (no presente) del texto aún podía abrir la posibilidad a la permanencia de la memoria, pero ahora el propio texto desaparece sustituido por el concepto de información binaria, en que imágenes y textos se confunden en su calidad de bits de información en un código binario, simplificador, pero efectivo, performativo. El espacio se desvanece cuando las tecnologías de la comunicación permiten el control de los movimientos urbanos en tiempo real, cuando la interacción de los cuerpos es sustituida por la telepresencia de la imagen digitalizada. La vieja ciudad territorializada deja su lugar a la ciudad virtual la metápolis desterritorializada, en la que la velocidad de las ondas crea el tiempo real, las distancias se extinguen y el mundo es un punto en el objetivo de un satélite televisivo. El espacio de metápolis es un ambiente de atmósferas, pues las relaciones entre la luz y la sombra crean la atmósfera en la ciudad neomaquínica. La arquitectura no es ya un tipo de escritura, sino una tecnología artística que ha de tener en cuenta los fenómenos de aceleración y desaparición, por lo que la estrategia de la mirada puede entrar a formar parte de la operación del acto de construcción.

La no permanencia de las imágenes tiene un sorprendente efecto sobre las respuestas

arquitectónicas: cambios en la política de propiedad y reajustes económicos, remociones y reemplazos se conjugan para reescribir el texto de la ciudad como una escena de estrategias de transformación, donde el recuerdo del pasado se preserva a través del desplazamiento sobre el resbaladizo terreno de la memoria.

El postestructuralismo cuestionó la noción de lo interno como enclaustramiento del sujeto en su conciencia, lo que conllevó la desaparición del sujeto, y ahora la estética de la desaparición cuestiona la realidad del espacio interior definido por la obra arquitectónica, pues es la noción misma de límite la que se ha puesto en crisis, al menos en su versión racionalista, que considera el límite como una barrera rígida, geométrica. Por el contrario, el límite de la metápolis es una membrana osmótica, más semejante a la envoltura natural que implica tanto a la cosa como al medio. La membrana en la célula representa un papel mucho más rico y diverso que una simple línea de demarcación especial para una colección de transformaciones químicas, porque participa en la vida de la propia célula como los otros componentes celulares (Maturana, 1990). El interior celular tiene una rica arquitectura de grandes bloques moleculares, a través de la cual transitan múltiples especies orgánicas en continuo cambio, y la membrana, operacionalmente, es parte de ese interior, lo cual es cierto tanto para las membranas que limitan los espacios celulares que colindan con el medio exterior, como para aquellas que limitan cada uno de los variados espacios internos de la célula. Análogamente, la ciudad

del límite rígido es monumental, estática; el plano es la imagen de esta ciudad monumental, en una representación sincrónica de la disposición de los elementos de la ciudad en el espacio. En la metaciudad ya no hay entidades discretas en el espacio, sino trayectorias relacionales de circuitos y frecuencia de ondas, que conforman una inmensa red virtual. Es por ello que el espacio, que es el dominio de la arquitectura ha sido sustituido por la temporalidad como resultado de la tecnología de la comunicación, que por su carácter inmaterial hace que los límites ya no sean capaces de determinar espacios discretos, sino que su haz atraviesa todas las membranas ciudadanas. Ya no se dan límites que crean unidades discretas en el espacio, con distintas demarcaciones espaciales, sino límites membranosos semipermeables, que crean conjunciones de espacios que son atravesados por mareas de información. La diferencia espacial del límite ha sido superada parcialmente por las diferencias temporales de las frecuencias que utiliza la información para atravesar las membranas ciudadanas, puesto que los muros de los edificios, los límites trazados por las calles en la ciudad son cruzados por la llamada en el teléfono inalámbrico o por las comunicaciones de dos bases de datos situadas en lugares opuestos de la ciudad. Lo arquitectónico ha sido invadido por el tiempo tecnológico, dándose una contradicción entre la tradicional definición de la arquitectura geométrica como la capacidad para definir una unidad de tiempo y lugar para las actividades, con las capacidades de los medios de comunicación de masas. Las tecnologías arquitectónicas del espacio son sustituidas por nuevas técnicas del tiempo

medial e informático. La transmisión de información en tiempo real atraviesa los límites de las formas en el espacio, lo que supone una crítica radical no sólo de la moderna arquitectura, sino también del postmodernismo.

El recurso postmoderno a la historia pretende, en el fondo, sostener aún el tiempo clásico frente a los embates del tiempo tecnológico sobre la ciudad. Pero ha sido Virilio (1997) quien ha generalizado la «visión política de la velocidad» definiendo las técnicas de la ciudad como técnicas que emplean vectores de poder sobre lo social. El espacio se recorre mediante vectores, término de la geometría, que significa una línea de longitud y dirección fijas, pero que no tiene una posición determinada, ya que los vectores atraviesan el espacio real, en una trayectoria que es virtual, cuyas cualidades son la velocidad, la aceleración, la exactitud. Mientras que el territorio es esencialmente el espacio que es defendido, cerrado, y que en consecuencia actúa como una muralla hostil al movimiento, el vector, en cambio, es más bien un potencial para atravesar un espacio-territorio, sin seguir necesariamente ninguna trayectoria particular a través del espacio.

La teoría de los vectores parte de la afirmación de que tanto los individuos como los grupos estamos hechos de líneas. Según Deleuze (1977, pp. 151 y ss.), las hay de tres tipos: la primera clase se caracteriza por su segmentariedad dura, que encierra lo social dentro de límites prefijados, donde reside la esencia de lo social (la familia, los deberes de cada edad). El segundo tipo es de una segmentariedad mucho más débil, que puede calificarse de «molecu-

lar», que atraviesan a los individuos, las sociedades y los grupos, por medio de las cuales pueden esquivarse las líneas duras trazadas de antemano en lo social. La tercera línea es la línea de fuga, que llega hasta un destino desconocido, imprevisible y no preexistente, una línea que se identifica con lo cartográfico, lo diagramático o el rizoma. Puede hablarse de una segmentaridad dulcificada, que se corresponde con las sociedades primitivas, mientras que la más dura define la situación moderna, en la cual tiene lugar siempre una componente binaria, pues la segmentaridad dura es el resultado de la necesidad continua de elección entre dos términos, ya que estamos clasificados, por ejemplo, en dos clases, dos sexos o dos edades. Desde este punto de vista de la segmentaridad lineal, en su modo moderno, se produce una codificación de los segmentos, que constituye la creación de un espacio homogéneo, una territorialización en la que los segmentos pierden movilidad y cuadriculan el espacio donde están sometidos el individuo y la cultura, dando lugar a una cartografía del territorio desterritorializado, en la que coexisten líneas de segmentaridad duras con otras más flexibles. Por último, encontramos aún un tercer tipo de línea sobre el espacio postmoderno, la línea de fuga, un vector que atraviesa los otros vectores, movilizándolos, haciendo entrar en variación continua sus puntos, ampliando su intensidad.

Sobre el territorio de las líneas de fuga se han perdido los contornos históricos, en un movimiento puramente decodificador, en que ya carecen de sentido las figuras históricas, los monumentos y los objetos dentro del paisaje

urbano. Se define, entonces, metápolis como un proceso cinematográfico, donde la distinción entre lo interno y lo externo ha quedado obsoleta, pues el flujo de información trasciende el espacio, del mismo modo que los pares tradicionales: forma-contenido y forma-expresión se disuelven a medida que las barreras entre ciudad y texto se evaporan. La relación convencional entre monumento, memoria e historia se borra en los espacios virtuales, pues la duración y la intensidad se disuelven en la nada. Las líneas de fuga y los vectores se dibujan constantemente en nuestra metrópolis, pero con la misma celeridad desaparecen, pues son trazos que ya no siguen el modelo del panóptico con su sentido jerárquico, sino que se trazan en flujos y turbulencias, que definen el mapa de las metrópolis nómadas. Las trayectorias lineales, las tendencias de las líneas en movimiento vertiginoso, los vacíos y borraduras son herramientas arquitectónicas y epistemológicas Y, aunque la permanencia de los edificios del pasado da lugar a situaciones estáticas transitorias, el espacio estático y con límites prefijados ha de rendirse ante el espacio virtual de la tecnología.

Así pues, la estética de la desaparición (Virilio 1988) se deriva de la inestabilidad de las imágenes, espacios y objetos, que se corresponde con una geometría fundada en duraciones y secciones no permanentes ni absolutas. La *presencia* ahora es una presencia a distancia, es la telepresencia en la era de la mundialización, en que se producen separaciones, que no se dan en la realidad física, sino en la realidad metageofísica de los telecontinentes, cuya realidad se basa en la actividad económica

volátil de las comunicaciones en tiempo real, y no en las raíces culturales del tiempo sustantivado. Pero al desaparecer el movimiento homologable con el acaecer humano, desaparece también el ámbito de la subjetividad, el tiempo en la conciencia, pues el tiempo no es sino el ritmo del movimiento que crea la subjetividad. En efecto, es el tiempo mismo el que sufre también transformaciones sin precedentes, que afectan a nuestra propia conciencia en cuanto sujetos, siendo el tiempo lo que define el sentido interno, la identidad substancial a través de la sucesión de instantes. El punto temporal, como el punto geométrico no son nada, si no entran en relación con lo anterior y lo posterior, con el pasado y el futuro. El tiempo, por tanto está vinculado al movimiento, que permite la sucesión de los instantes, el paso fugaz a través de instantes-nada, que se hacen algo cuando son recorridos. Por ello, el tiempo está ligado, a su vez con la conciencia, que lleva a cuenta de los instantes y se reconoce a sí misma al contar. Es por esto que la desaparición del movimiento real y su sustitución por el transporte virtual de *cuantos* de información parece traer como consecuencia la desaparición de la conciencia en cuanto percepción directa de los fenómenos que nos informan sobre nuestra propia existencia.

La percepción subjetiva de la realidad y del espacio de la ciudad, los dos constituyentes más significativos del ámbito humano, se desvanecen al mismo tiempo que el mundo en la estética postvanguardista. La telepresencia significa un cambio en la trascendentalidad del conocimiento, que ya no es la representación en un espíritu (*Gemüt*), sino la imagen

sobre una pantalla, de modo que nuestra percepción se ajusta a este modelo. Ésta es la «realidad virtual», en la que se substancializa la imagen óptica del mundo real, con lo que se compensa la desaparición del espacio por obra de las telecomunicaciones instantáneas. La creación de la nueva realidad ha llevado a la subjetividad contemporánea a la perplejidad respecto de la objetividad, en continuidad con la desaparición del sujeto en la escena del movimiento acelerado, del tráfico de cosas y personas. La dessubstancialización del sujeto recibe así un notable empujón, pues se promueve el encuentro de átomos de individuales, que sólo se presentan unos a otros una fría y reflectante superficie en que cada uno se ve sólo a sí mismo, pero no el mundo de intenciones, deseos y proyectos que constituyen lo humano, igual que en los edificios espejeantes que aparentan desaparecer al reflejar el entorno, negando su funcionalidad interna. En tal mundo todo es movimiento, y todo es accidente, pues ya no es preciso que el movimiento sea el movimiento de algo, de modo que la categoría de lo corpóreo material deja de ser primaria respecto del movimiento mismo. La técnica anuncia nuevas señales en la desaparición de la substancia corpórea, en la medida en que las rutas físicas van siendo sustituidas por rayos ópticos, como en los ordenadores que eliminan casi totalmente el soporte físico, fuente de retrasos y molestias para el transporte de información. El ideal de una ciudad de individuos que trabajan, compran y se relacionan conectados a un terminal acabaría por hacer innecesaria no sólo la existencia de una vinculación de sujeto a sujeto, ya que las relaciones estarían estereotipadas por los menús

informáticos, sino incluso del desplazamiento mismo. Se habría conseguido entonces la reducción de la dimensión espacio a la dimensión tiempo, pues todas las posibilidades desplegadas en el espacio serían disponibles como si estuvieran concentradas en un punto, siendo sólo preciso esperar la sucesión de *bits* de información siempre actuales, e indiferentes al emplazamiento de su origen o de su destino.

La forma de la materia: la deconstrucción de la realidad

30 La reflexión sobre los fenómenos de desaparición característicos de la ciudad actual ponen de manifiesto que aquéllos son consecuencias lejanas o inmediatas de la reducción del mundo físico al espacio geométrico, que tuvo lugar durante la revolución científica racionalista, y la reducción del espacio al tiempo que se inicia con la teoría de la relatividad. Se abre así el problema del cuestionamiento de la noción misma de *realidad*, que toca las raíces filosóficas de la naturaleza de *metápolis*.

Aparentemente el término *realidad* no plantea problema alguno, de modo que siempre creemos saber lo que significa. De hecho vivimos en la realidad y si en algún momento nos planteáramos que no entendemos qué es, nuestra vida sería imposible. Por ello pensamos conocer casi inconscientemente lo que define a la realidad frente a otros modos de ser «irreales». En esta distinción se ha basado en gran medida el avance científico que se ha impuesto en occidente como la seña de identidad del progreso que le ha permitido dominar el mundo, desde que Newton formuló las leyes racionales conforme a las cuales funciona el

universo. Sin embargo, ya desde el mismo momento en que la ciencia comienza a hacerse ilusiones sobre un futuro de absoluto poder sobre los cuerpos y las fuerzas del cosmos, la filosofía, representada por el criticismo kantiano, traza los límites de la ilusión al determinar que la realidad no es sino una categoría *a priori*, paralela a los juicios afirmativos, es decir, un concepto que usamos para encontrar un correlato a nuestras afirmaciones sobre hechos y cosas, que, aunque nacen de nosotros mismos no podríamos comprender sin suponer que también existen fuera de nosotros. Ya antes de Kant, Hume había introducido el desasosiego en el pensamiento racional al afirmar que todo lo que está al alcance inmediato de nuestro conocimiento son las impresiones, es decir los efectos que aparecen, y que al aparecer crean la mente misma que los intuye, como en un teatro sin actores ni escenario. Pero es a la filosofía crítica a la que debemos, en primer lugar, el haber puesto en cuestión el concepto de lo real, al que se dota de un estatuto evanescente que no hará sino agudizarse en el futuro.

Por su peculiar posición ontológica, la realidad es mucho más que un simple concepto en relación con otros del sistema, pues puede considerarse como el medio conceptual en el que vivimos, y así lo entendieron los primeros filósofos que lo utilizaron. Puede decirse que la realidad (*realitas*) es un descubrimiento medieval, ya que no aparece como tal concepto sino hasta los últimos momentos de la Edad Media, en el pensamiento postescolástico, justo en los albores de la modernidad, con Duns Scoto, quien lo usó para distinguir lo

que constituía la serie de formalidades mediante las cuales el ser esencial se va individualizando, de la última formalidad individualizadora que hace a la cosa ser «realmente» existente. En ese momento, la realidad pasa a ser un trascendental, en lucha abierta con el *ens* griego, la entidad de lo que es como existente. Los trascendentales tienen un importante papel en la reflexión, pues constituyen el medio más inmediato de aproximación al ser, el objeto de la pregunta filosófica por excelencia. Puesto que conocer el ser es imposible para el conocimiento humano, sólo siendo admisible tal saber para la divinidad, hay que definir qué otros conceptos nos pueden aproximar a ese ser inalcanzable. La existencia, la unidad, la verdad y el bien se constituyen en tales medios de aproximación, auténticos «superconceptos» que reciben el nombre de *trascendentales*, para significar su cercanía al ser trascendente, la menor distancia a la que un concepto humano puede acercarse al ser suprahumano.

Así pues, la realidad aparece en un momento determinado de la historia del pensamiento y esto ya nos indica el sentido de su devenir, hasta llegar a la deconstrucción o desvanecimiento de la realidad en que vivimos. Podemos tratar de explicar este devenir utilizando un esquema con tres posibilidades conceptuales –aparición, recepción, desaparición– que son núcleos en torno a los que se articulan doctrinas, que no son simples monumentos en el camino del desarrollo histórico, sino que podemos considerarlas aún hoy presentes, como lo estuvieron en el pasado y lo estarán en el futuro. En cada etapa histórica el

pensamiento se ha decantado por una opción o por otra, y adquiriendo este proceso la forma de una génesis histórica, que ha comenzado por las primeras reflexiones sobre la materia.

Los primeros filósofos griegos habían nombrado de un modo concreto el fondo originario material, atribuyéndole las cualidades de uno de los elementos ya conocidos, al tratar de distanciarse de las imágenes del Caos, de la Noche, que habían perturbado las visiones míticas del comienzo del mundo. Estos mitos, forjadores de narraciones sobre el origen del cosmos no parecen haber experimentado la menor extrañeza ante el hecho de que, a partir del caos primigenio, hubiera podido surgir un mundo formado, del mismo modo que no se preguntaban qué había antes del tiempo o del espacio. Habrá que esperar a Aristóteles para que esas cuestiones se formulen explícitamente, pues es él quien elabora la crítica histórica del pensamiento anterior, considerado como los primeros balbuceos de un sistema que, finalmente, podía presentarse como altamente tecnificado. Así es como el mundo occidental abandona definitivamente el mito y se introduce en el reino del logos, tránsito que se ha convertido en uno de los mayores tópicos sobre el nacimiento del saber racional, aunque su culminación se produce en el momento en que se otorga a la materia un estatuto ontológico de tal calibre que permite a Aristóteles superar la inconsciencia con que se había tratado el problema de lo corpóreo, tanto en los presocráticos como en la obra de su maestro.

La materia debe causar extrañeza, admiración que incite a pensar. No es una realidad trans-

parente para el conocimiento, algo que pudiera ser nombrado o identificado sin más con una de las materias concretas existentes, ni siquiera con alguno de los cuatro elementos simples, que, sin embargo, seguirían poseyendo durante mucho tiempo un papel relevante. La materia se niega a plegarse a las condiciones del pensamiento, y es preciso indagar las causas de tal rebeldía. Evidentemente, la solución al problema de la materia no se debe buscar utilizando el expediente de negarle absolutamente el ser, o, al menos, un grado de ser equivalente al de la forma, como hace Platón, para quien el pensamiento se caracterizaría por su carácter formal, y, por tanto, por ser una realidad incapaz de aprehender los últimos residuos de esa otra realidad material definida por su ausencia de forma, siendo tan sólo una resistencia puesta enfrente de la forma. La presencia de la materia sería, entonces, una especie de condena, de la que sólo es posible encontrar expiación mediante la vía religiosa de la purificación, aunque también pueda darse el camino de la sabiduría racional que se esfuerza por lograr la separación absoluta del espíritu, posibilidad ésta que anida sólo en el alma del sabio. Este anhelo de separación extiende su influencia a todas las variedades del pensamiento místico de los siglos posteriores, y parecerá adaptarse de una manera completamente natural a la religión cristiana, de modo que, cuando los primeros filósofos cristianos intenten conciliar la nueva religión surgida de la doctrina de Jesús con el antiguo saber griego, tomarán como modelo incuestionable el pensamiento platónico, y sólo cuando se haga sentir la fuerza del aristotelismo, se promoverá la realización de una

gran síntesis en la que el concepto de materia ocupará un importante lugar.

En una fase más tecnificada del pensamiento, Aristóteles define la materia como el tercer gran principio de la realidad natural, el más importante de los recursos para superar la escisión de los contrarios, que condenaba al devenir natural a un eterno retorno de un contrario a otro. Tres, en efecto, han de ser los principios de la naturaleza. No uno: puesto que ello impediría el movimiento natural, como sucede, de hecho, en Parménides, quien dedujo acertadamente que la unidad del ser obligaba a aceptar su inmutabilidad, pues ¿desde dónde y hacia dónde se movería el ente natural si no hay extremos del movimiento? No dos: si así fuera, no sólo tendría lugar, como algunos habían afirmado, un movimiento de ida y vuelta, un ciclo sin fin, sino que, en realidad, la admisión de sólo dos principios nos colocaría en la misma situación parmenídea del principio único. Si nadie había reparado en ello —se afirma en la *Física* (188 a 20-192 b 5)— se debe a que no se ha profundizado lógicamente en la noción de principio. Un principio, por su misma definición, exige independencia respecto de cualquier otro principio con el que pudiera coexistir, y subordinación causal de todas aquellas causas que se encuentren bajo su dominio. La existencia de dos principios supondría, por tanto, la imposibilidad de una mutua comunicación o de cualquier tránsito entre ellos, ya que la cadena causal que inauguran es opaca a cualquier interferencia desde el exterior, generando mundos cerrados sobre sí mismos. Si hubiera dos principios, ¿cuál de

ellos debería ser el que iniciara el movimiento hacia el otro? Aunque dicho movimiento se produjera, nos encontraríamos en realidad ante un único principio, el que inicia el movimiento, que engloba causalmente al segundo, como causa subordinada. Mas, esto es también contradictorio, pues un solo principio se vería impedido para iniciar cualquier movimiento, como se había afirmado anteriormente. Así pues, dos principios independientes funcionarían, cada uno de ellos, como un sólo principio aislado, dado que, si se intercomunicaran, uno de ellos no sería verdadero principio, y retornaríamos, de nuevo, al principio único. En cualquier caso, uno o dos principios no explican el devenir natural. Necesitamos un tercer principio, cuya misión consistirá, exclusivamente, en poner en comunicación a los otros dos; un tercer principio funcionalmente pasivo que sirva de lecho a los dos principios activos. En definitiva, sólo hay una manera de resolver el dilema: un principio daría origen a un mundo lógico, racional, no a la naturaleza en perpetuo cambio que habitamos, pero añadir un segundo principio no soluciona nada, como demuestra el análisis de la noción de principio. Por tanto, la única solución consiste en partir de tres principios, el último de los cuales, la substancia como substrato, la potencia energética, es, quizá, el gran descubrimiento griego, el origen de la materia en su formulación conceptual.

Lo que caracteriza esencialmente a la materia es estar en potencia de recibir diversas formas. Sin embargo, en el mundo real –al margen de ese ente de razón que es la materia prima, la

materia que carece absolutamente de forma– no podemos distinguir entre una materia pura y la materia ya informada, pues el movimiento continuo exige la aparición también continua de nuevas formas a partir de la privación de otras formas existentes previamente. El axioma básico de la inseparabilidad de materia y forma es fuente de paradojas que obligan a tratar al ente natural, al compuesto originario de materia y forma, desde dos puntos de vista: dinámico y estático. Cada cosa es un todo indiscernible de materia y forma, conceptos que son sólo separables mediante el análisis lingüístico. Las cosas naturales se caracterizan por el movimiento, que ha de ser analizado intelectualmente como la combinación de dos elementos y dos funciones, otorgando a la materia la cualidad de la pasividad, la substancialidad subyacente, mientras que a la forma se la considera como actividad, substancialidad actual; y entre ellas, como es obligado, un tercer principio, la privación, que expresa la necesidad de suponer el cambio de formas sobre la misma materia. Así, lo que desde un punto de vista estático, es el cambio de formas sobre un compuesto dado, desde el punto de vista dinámico es el paso de la potencia al acto, a través de la privación. Este movimiento es irreversible, ya que de la potencia se puede pasar a la privación de una forma anterior, pero desde el acto no se puede retroceder, mediante privación de la forma adquirida, hacia la forma anterior potencial, sino sólo hacia una nueva privación que facilite la adquisición de una nueva forma. De ahí la afirmación de que el tiempo es siempre corruptor. La flecha del tiempo es irreversible (Prigogine 1983, pp. 226 y ss.).

La materia, por tanto, se identifica entre los griegos con lo potencial, no en el sentido carencial que este término adquirirá posteriormente, sino por contener en sí la energía necesaria para efectuar por sí misma el devenir hacia su perfeccionamiento formal. Es por ello que no se distingue de la propia naturaleza, que puede identificarse con esa energía interna natural, por lo cual no hay materia que no sea natural, mientras que las formas podrían ser artificiales. Quizá sea éste precisamente el punto en que el pensamiento de antiguo puede considerarse definitivamente superado, ya que nuestro mundo tecnificado es capaz de producir nuevas materias no naturales. Para el pensamiento griego, en cambio, no es concebible una materia que el hombre no se haya encontrado «ya ahí» ante él, siendo justamente el componente material el que está dotado de la energía interna no susceptible de fabricación humana, que se identifica con la naturaleza en un cierto sentido. Es, en efecto, la consideración de la naturaleza como principio interno de movimiento, lo que permite distinguir a los seres naturales de los que son producto de la técnica humana, y lo que parece exigir que el concepto de naturaleza sea referido necesariamente al de materia, aunque siempre formando parte de un compuesto.

Precisamente la capacidad interna para el automovimiento de la materia plantea una dificultad, pues todo movimiento exige la presencia de un agente externo que lo inicie, que en el caso del mundo sublunar que habitamos, no es otro que el alma y, en el mundo supralunar, las inteligencias interastrales. El propio Aristóteles alienta la ambigüedad res-

pecto del movimiento: por un lado, es una cualidad interna de la naturaleza, por otro requiere en su inicio la presencia de un motor. La segunda de las alternativas ha encontrado más eco por influencia del pensamiento medieval en su pretensión de despojar a la materia de actividad interna. Pero, en Aristóteles, no hay contradicción entre ambas, pues la unidad del ente, su substantialidad, garantiza que no se da exterioridad real sino sólo analítica entre motor y movido, entre agente formal y paciente material. Así, se exige al alma, a fin de poder actuar como motor, el encontrarse unida a un cuerpo natural organizado, e incluso la materia prima no podría ser considerada nunca como inerte, puesto que eso supondría la necesidad de alguna entidad superior que hubiera puesto en contacto esa materia preexistente con la nueva forma adquirida, para dar origen a las materias concretas. De modo que, aun reconociendo la necesidad de un tercer principio exterior a la materia originaria y a las formas, éste sólo puede ser la naturaleza misma bajo el nombre de substancia.

El naturalismo —sea lo que fuere lo que se sitúe bajo tal rótulo— parece suponer como condición necesaria el establecimiento de la unidad básica de todos los componentes del mundo, aun del artificial construido por la acción técnica humana. La cuestión de la unidad del ser parece seguirse inmediatamente de otra pregunta aún más primitiva, la pregunta por el ser del ser. A fin de superar la multiplicidad inherente al decir, es preciso poner como fundamento básico del sistema la unidad primitiva, en el origen, de todo lo

real: la unidad de la existencia, del acto, del ser, de la naturaleza. Aristóteles ya distingue en las cosas unos elementos *homeómeros*, que poseen la uniformidad cualitativa característica de la continuidad de la vida que se caracterizan por el hecho de que la parte lleva el mismo nombre que el todo, como en el caso del agua que está formada por partes de agua, y unos elementos *anhomeómeros*, saltos catastróficos en el seno de la naturaleza, paso de la potencia al acto, en que la parte se nombra de un modo distinto al todo, como es el caso de los órganos corporales, cuyas partes son los tejidos. Esta oposición plantea problemas de difícil elucidación, puesto que se trataría de iluminar el modo en que materia y forma llegan a la unidad en el instante mismo de constitución de las cosas. Unión que puede calificarse como *trascendental* en el sentido de que ambos términos son inseparables, son «esencialmente relativos» uno a otro, y también en cuanto que tal unión, por ser diferente para cada cosa singular, queda fuera de la esfera de lo cognoscible para nuestra inteligencia, situada siempre más allá de sus límites como un supuesto básico pero inalcanzable, pero que hace posible cualquier conocimiento de lo que es la realidad en sí misma.

No será sino hasta la primera mitad del siglo XIV cuando esta primitiva unidad de lo real, en definitiva la unidad de materia y forma, se rompa definitivamente. La *distinción formal* scotista representa el paso más importante dado por la escolástica para avanzar hacia el pensamiento moderno con el predominio de la teoría del conocimiento, y su

consideración de lo humano como separado de lo natural. La materia ha perdido ya ese carácter misterioso de sus orígenes, que aún estaba presente en el pensamiento aristotélico, donde la materia prima era el único verdadero trascendental, pues sólo este elemento del sistema metafísico permanecía innotado, y ni siquiera podía accederse a él desde el conocimiento del ser, ya que en ese momento nos encontraríamos ya ante la materia segunda. Así, por influencia aristotélica, hasta bien entrado el medievo, pervivían en ciertas concepciones de la materia los rasgos del Caos mítico, lo que existía antes del ser, mientras que con la interpretación scotista la materia ha perdido su misterio; es una materia informada, que es justamente la que necesita el concepto moderno de realidad.

Haciendo uso de la crítica de los *moderni* al concepto de realidad de la escolástica tradicional, es Descartes quien mejor expresa el enorme cambio que tiene lugar en el pensamiento moderno, por lo que suele ser considerado como el principal responsable del inicio la tecnificación del mundo occidental. El filósofo francés levanta el acta de defunción de la materia como entidad independiente, aunque el óbito había tenido lugar, no obstante, dos siglos antes. El cartesianismo afirma que la realidad substancial es el Yo, el pensamiento, cuya materia es la intuición; pero no se trata de una intuición del ser real exterior al sujeto, sino de la pura subjetividad de lo cierto de la certeza misma. La intuición cartesiana no consiste sino en el acto subjetivo por el que la mente se aperci-

be de su estado de indubitabilidad, cuyos signos son la claridad y distinción. Con ello, la realidad física como extremo de un acto intencional de la naturaleza mental ha sido sustituido por el objeto dado en el acto formal de la mente de un sujeto. El ser racional-en-y-del-mundo se ha trocado en el sujeto-ante-su-objeto. El mundo, la naturaleza exterior al sujeto pensante, forma ya parte del mismo acto del pensamiento. Siguiendo la misma tendencia, la doctrina kantiana de la cosa-en-sí se presenta como el último eslabón en el proceso que estamos esbozando. La realidad física, para Kant, se encuentra siempre más allá de los límites del sujeto, como una incógnita virtualmente supuesta por el fenómeno, un algo a lo que los propios empiristas denominaron substancia, recogiendo una venerable terminología medieval. Por lo demás, Kant lleva hasta sus últimas consecuencias el ideal de la ciencia moderna consistente en eliminar la materia mediante el expediente de su progresiva formalización, hasta que de ella no queda sino un residuo inutilizable, pero tercamente presente, que ha de apartarse hacia los márgenes del sistema. La realidad substancial moderna es algo muerto, pasivo, un simple concepto metafísico del que se han tratado de eliminar todas las cualidades vitales, potenciales, a fin de hacerla manipulable. Sin embargo, el hecho de que, una y otra vez, el concepto de materia retorne al núcleo mismo de los sistemas prueba la futilidad de tal intento.

Sobre este tercamente presente sentido griego tradicional de la materia nace la *estética de la aparición*, como forma más primitiva

de teorización sobre el arte, no en el sentido de su antigüedad histórica, sino en otro más profundo, en cuanto se refiere a la realidad fundamental como materia, una realidad que no ofrece dificultades, que no se piensa, ni se nombra porque se vive en ella. El ejemplo estético más significativo de la aparición se da en el arte de la escultura, en que la única actividad del escultor consiste en hacer desaparecer lo que sobra de la materia. En el trozo de mármol está ya la figura, pero sobran pedazos de materia que el escultor, como buen artesano, elimina, *apareciendo* entonces la verdadera naturaleza de lo que ya estaba virtualmente en el bloque de mármol. Ése es el sentido de la realidad física, de la realidad de la estética de la aparición: lo que aparece, aparece desde la materia. Tal es el modo en que lo entendieron los primeros filósofos, los físicos del materialismo primitivo. Para ellos, lo más real son las cosas, el suelo, porque en las rocas y en el suelo es donde se ve más fácilmente cómo lo que aparece, aparece desde la materia, desde lo más sólido en que habitamos, desde la tierra. Lo que existe, lo que se mueve sobre la tierra aparece según las leyes básicas de la semejanza y la desemejanza. Lo semejante, lo pesado, por ejemplo, tiende a unirse con lo semejante, y por ello los elementos terrestres más pesados se reúnen en el centro, mientras que lo desemejante tiende a separarse. Así es como de hecho se han formado las rocas a partir del magma, lo que les da la apariencia de pequeños nódulos formados por la agrupación de los materiales más pesados, mientras que los materiales más ligeros se quedan alrededor. Para un pensamiento de la

aparición, ese movimiento tan simple de lo semejante y lo desemejante que explica cómo se forma la tierra, se puede aplicar después a toda realidad física, incluido el ser humano.

El hombre no es más que un caso particular más complejo del mismo funcionamiento de la materia según leyes muy básicas. Con lo semejante y lo desemejante, uniéndose cada vez de una forma más compleja se constituyen los cuatro componentes fundamentales de la materia: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. La mezcla de esos cuatro componentes, que «desean» unirse, o que se separan, forman los elementos más básicos materiales, que en el caso de los seres vivos serían los tejidos homogéneos. Y, según la analogía, puede decirse que también hay tejidos en las rocas y en las plantas, como en los animales o en el ser humano, ya que la materia se define por equivalencias funcionales. A partir de los tejidos, por aumento de complejidad, se forman los órganos, que sólo aparecen en los seres superiores, aunque también hay equivalentes funcionales a los órganos en las rocas, los nódulos que son los órganos que ya separan unas partes de otras, que realizan funciones distintas, según relaciones de mayor complejidad. La última fase de lo complejo es el establecimiento de relaciones entre los órganos, o lo que funcionalmente actúa como tal, y a esta relación supercompleja es a lo que se llama «vida» o «alma». También hay vida en todos los seres, lo que significa que hay continuidad en la naturaleza entre los seres vivos, incluido el ser humano, y los seres «inanimados», como las

rocas: hay vida en las rocas, hay alma en las rocas, pues en ellas encontramos un movimiento propio característico. El ser humano hunde sus raíces en el suelo nutriente, como lo hace el árbol, como lo hace la hierba de la que se alimentan los animales. El hombre griego no se considera como algo esencialmente distinto de la roca sobre la que habita, y por eso no se pregunta por la realidad, vive en ella. La complejidad máxima que puede alcanzar lo humano, naciendo de la roca es la ciudad, pues es en ella donde aparece lo específicamente humano; no hay hombre sin ciudad, sin polis, es decir, no hay ser humano fuera de Atenas, porque Atenas es la única ciudad. Es la concepción de la realidad física, natural, y ciudadana del ateniense, la que ha constituido el único modelo que ha permanecido y permanecerá de la estética de la aparición, de una realidad vivida físicamente que aún no se ha transformado en fuente deaporías.

37

En los fundamentos sobre los que se asienta la *estética de la recepción* se aprecian los grandes cambios en el peso respectivo del sujeto y el mundo, que una vez separados, ya nunca más volverán a unirse. Tiene lugar un fenómeno de psicologización progresivamente más radical, que se inicia en el siglo v, cuando san Agustín escribe sus *Confesiones*, obra en la que aparece por primera vez en la historia el ámbito de la intimidad. San Agustín encuentra a Dios dentro de sí, mirando en su interior, pues la realidad no hay que buscarla en el exterior, ya que el ser humano se ha separado del suelo que lo ha producido, y ahora el ser único aristotélico se ha dividido

en un mundo físico y un ser interior, una conciencia donde tiene su sede una realidad más fuerte que la de la naturaleza, Dios, el *ens realissimum*, el ser superreal.

La subjetivización de la realidad no dejará de tener efectos en la teoría del arte, que, a partir de ella, ya no consistirá, como en la estética de la aparición, en una serie de normas para hacer que la materia haga descubrir sus formas ocultas, por medio de las cuales el filósofo le presentaba al artista una poética para ayudarlo a capaz de seguir las vetas de la materia. En la estética de la recepción, las poéticas son preceptivas formales, que establecen normas para someter a la materia a las condiciones del pensamiento humano, pues el arte se ha psicologizado, al igual que toda la realidad. Las explicaciones subjetivizadas hacen que la realidad aparezca desde una nueva perspectiva, ya no es una realidad física, material, ya no es la roca de la que nacen todos los seres, porque la realidad, dentro de nuestra conciencia sólo puede adoptar la forma de imagen, que es la representación, la forma de la recepción interna del mundo exterior

El nacimiento de la ciudad moderna está ligado a la creación de esta nueva realidad de la imagen, siendo Hobbes quien traza la línea de separación de una imagen natural y una imagen humana, representación de la vida ciudadana. Hobbes distingue entre un estado en el que somos animales, seres naturales, un estado de naturaleza, y el estado social en que aparece la ciudad. El ser humano sólo puede vivir en la ciudad, mientras tanto es un lobo. Las imágenes-signo son las que utiliza el lobo antes de alcanzar la humanidad, las mismas

que utilizan los animales para sobrevivir, para mostrar su jerarquía en la manada o mantener alejados a los enemigos. Pero, cuando el animal humano trata de subir en la jerarquía de la naturaleza y alcanzar el estado racional, ya no le basta con las imágenes-signo, sino que ha de crear unas nuevas imágenes-lenguaje, ya no inmediatas, sino mediadas por el conocimiento racional. Y es entonces cuando nace el Contrato ciudadano.

El Contrato es un escrito que no se lee, porque el fundamento del escrito no puede ser la lectura, no puede ser la razón, sino sólo su mostrarse como signo ante los otros lobos para manifestar la buena voluntad, la dejación de cualquier derecho en aras de la paz. Así se dicen los lobos humanos los unos a los otros: «yo te muestro este escrito, pero no lo leas, sino que tan sólo límtate a firmarlo como haremos todos». La ciudad nace cuando todos firmamos ese contrato originario, o cuando esos representantes paradigmáticos de la situación de estado de la naturaleza, que quizá no existieron nunca, firmaron ese contrato sin leerlo, y, desde ese momento perdieron todo poder y todo derecho. En este instante crítico, el papel escrito apareció como el sustituto del signo de mostrar el cuello a la dentellada del jefe de la manada con que el lobo manifestaba su sumisión al poder del jefe. Así nació la *Ciudad*, el Leviathan, el nuevo Dios mortal. Por ello, desde entonces nadie tiene el derecho a rebelarse contra el Soberano, porque eso sería tanto como luchar contra Dios y contra nuestra propia supervivencia natural, marcada por las inmutables leyes de la naturaleza.

El modelo de la recepción tiene en Kant una vertiente más humanista. Kant rechaza el racionalismo hobbesiano —en definitiva racionalista—, y trata de refundar el derecho sobre la posibilidad de una convivencia, si no racional, sí al menos racionalizada. Para Kant, no menos que para Hobbes, la naturaleza es intocable, pero lo importante es que la naturaleza no es idéntica a lo humano, sino que el fin que tiene señalada la humanidad es precisamente superar su naturaleza. Para comprender la realidad natural humana, es necesario comprender, o, más bien, imponer, primeramente una idea, no de lo que es, sino de lo que debe ser, la humanidad. Ésta es una aplicación del principio gnoseológico básico según el cual sólo se puede conocer racionalmente la imagen desde la idea, y no al contrario, como habían supuesto los empiristas. Contra los racionalistas, Kant supone que la idea está situada sobre un espacio común con la imagen, lo que permite buscar intermediarios, papel que cumplirá la universal comunicabilidad en la *Crítica del Juicio*, la obra cumbre de la estética de la recepción. En lo que respecta a la aplicación de esta doctrina a la vida ciudadana, la imagen está asociada todavía a lo natural que hay en nosotros, a nuestra realidad natural, y esa realidad es imperfecta, pues en ella seguimos funcionando como lobos, que exigen el ojo por ojo y el diente por diente. La sociedad postcontractual sigue siendo una manada de lobos con piel de cordero, civilizados en la superficie, pero conservando los más bajos instintos en lo profundo. Por ello, según Kant, si tuviéramos que constituir, como pretendía el racionalismo, la realidad humana a partir de la naturaleza lobuna humana, no podríamos

nunca alcanzar la perfección completa de la humanidad, el gran ideal ilustrado. Hay que plantear, entonces, un comienzo desde el otro lado, desde la posición del estado ciudadano: empecemos a pensar desde el contrato, como si el contrato lo hubiéramos leído todos y lo hubiéramos aceptado, como si tuviéramos capacidad racional de leer, como si el contrato no fuera un simple un signo. Es ésta la única posibilidad de que aparezca la idea del hombre, que es representada sensiblemente por el ideal del ser humano que es capaz, tanto en lo individual como en lo social, de vencer su naturaleza y crear una naturaleza nueva. Para vencer su naturaleza individual, cada hombre tiene que luchar contra sus inclinaciones, contra lo que hay de tendencia física en su conducta, contra sus instintos. De ahí que la humanidad sólo pueda alcanzarse individualmente a partir del logro de la libertad negativa, que consiste sólo en oponerse a las inclinaciones, sin que exista precepto positivo alguno, que sólo concluiría en la heteronomía moral, en la búsqueda del placer.

39

La situación es paralela en lo que respecta a la Ciudad. En la vida común, los dones de la naturaleza son la cobardía y la pereza, que son lo que impiden que lleguemos a constituirnos como humanidad. La razón no es un don de la naturaleza, no es un «buen sentido», o sentido común, universalmente repartido, sino el resultado de una dura lucha de la humanidad contra su pereza y su cobardía, un esfuerzo únicamente negativo que Kant denomina *disciplina*, y que es el reverso imprescindible de la ilustración. Sólo una sociedad en que cada individuo ha vencido sobre sus imágenes,

imponiéndose sobre sus instintos mediante el estricto cumplimiento del deber, y que colectivamente realiza el esfuerzo disciplinado de la ilustración, puede aspirar a constituir una Ciudad Racional, una sociedad de seres absolutamente racionales, inalcanzable, pero que es el modelo ideal hacia el que ha de tender el esfuerzo humano. Tal es el modelo de realidad humana que se crea en la estética de la recepción y que después tiene su continuidad en la teoría estética kantiana. Su doctrina del juicio estético consiste básicamente en el intento por lograr que las ideas universales que configuran lo bello se hagan comunes en lo sensible, mediante la universal comunicabilidad de las imágenes. Una condición que sólo puede ser pensada como posible porque la naturaleza humana tiene en común la facultad de la imaginación, que debidamente educada conforme a las normas del gusto, puede y debe llegar a concordar en el juicio de lo que es bello.

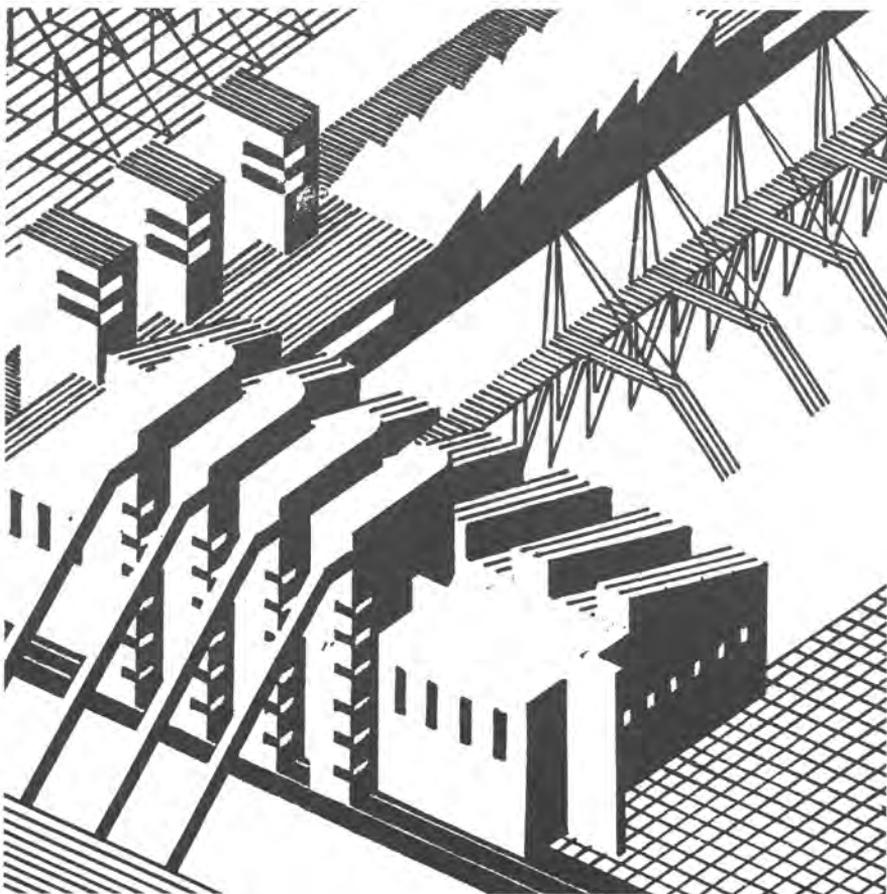
Con la última fase de nuestro recorrido, la *estética de la desaparición*, enlazamos con la imagen de *metápolis*, tal como la hemos trazado al principio. Es la fase final de la *deconstrucción de la realidad*. Un proceso que es coherente con tendencias seguidas por nuestra civilización, eminentemente representadas en la evolución de su pensamiento. La desubstancialización física de la realidad no ha cesado de agudizarse: primero fue la interiorización del espacio natural, transformado en ima-

gen mental, autopercepción del yo, a partir de la cual era preciso reconstruir el mundo, después sólo se conservó la relación mutua entre el pensamiento y el objeto pensado, relación que ha adquirido la forma del lenguaje, que aún en la época de la razón se suponía que podía constituir un ideal de vida común en la ciudad. Pero, el lenguaje ha sido sustituido por el *texto*, y la ciudad se ha transformado en un espacio vacío en que la velocidad ha llegado al límite más allá del cual es imposible la percepción humana. Con ello las relaciones comunitarias han tocado a su fin, pues cuando la capacidad perceptiva ya no puede formar imágenes, el último vestigio de corporalidad se ha desvanecido. La presencia, eliminada ya del texto como un residuo marginal de la época del habla, ahora se limita a la telepresencia instantánea de las imágenes en la pantalla. Cuando los sujetos ya no pueden formar un mundo de imágenes, porque se ha perdido la posibilidad de que la conciencia conserve en su memoria el enlace entre ellas, sólo queda la presencia discreta, instantánea en la pantalla de la información plana, digital, cuya substancia se limita a la serie indefinida digital en forma de código binario. Aquel proceso que se inició en las primeras dudas griegas sobre el papel correlativo de materia y forma parece llegar a su conclusión en la deconstrucción de la realidad que caracteriza a la fase de tecnificación evanescente que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barcellona, P.: *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid 1992
- Baudrillard, J.: *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona 1984
- Casti, John.: *Paradigms lost images of man in the mirror of science*, Scribners, 1990
- Culler, J.: *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid 1984
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia 1988
- Deleuze, G. y Parnet, C.: *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977
- Derrida, J.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989
- Fernández Alba, A.: *Esplendor y fragmento. Escritos sobre la ciudad y arquitectura europea*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997
- Foster, Hal, Frampton, K, et alia: *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1986
- Gottman, J.: *Megalópolis*. Cambridge MIT Press 1961
- Harvey, David.: *The condition of posmodernity*, Basil black-well, Oxford 1989
- Heinsenber, Werner: *Physics and philosophy: encounters and conversations*, Harper, 1985
- Henderson, J. y Manuel Castells, M.: *Global restructuring and territorial development*, Sage, London 1987
- Jencks, Charles.: *The language of pos-modern architecture*, Rizzoli, New York 1977
- Le Corbusier.: *The city of tomorrow*, Cambridge, MIT, 1971
- Luhmann, N.: *Introducción a la teoría de sistemas*; Anthropos, U.I., México 1996.
- Sistemas sociales*, Anthropos, U.I., Barcelona 1998
- Maturana, H.: *El árbol del conocimiento*; Debate, Madrid 1990
- Meyrowitz, J.: *No sense of place*, Oxford University Press, New York 1985
- Prigogine, I. y Stengers, Y.: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid 1983.
- Ripalda, J.M.: *De Angelis. Filosofía mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid 1996.
- Strange, S.: *Casino capitalism*, Oxford, Blackwell, 1986
- Venturi, R., Scott Brown, D. y Izenour, S.: *Learning from Las Vegas*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986.
- Virilio, P.: *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona 1988. *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Madrid 1997
- Woodcock, A. y Davis, M.: *Teoría de las catástrofes*. Cátedra, Madrid 1994
- VV.AA.: *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona 1985.





Iakov Tchernikhov, composición del Ciclo «Arhitekturnye Miniatury», fin de los años veinte.