

## **Pensar la ciudad en clave ontológico-política: hacia una nueva crítica de la violencia\***

***Roque Farrán***  
**UNC-Conicet**  
**Argentina**

\*Texto leído en el Ciclo de Cine y Psicopatología organizado por la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba  
25 de junio de 2015

¿Hay política en Córdoba? Observo gente suelta, individuos, grupos, sectas, manifestaciones, candidatos que suben y (se) bajan. Gente que hace cosas: poesía, cine, filosofía, psicoanálisis, ciencia. Gente que sufre, que odia y que ama. Pero, ¿hay política en Córdoba? La pregunta insiste: ¿por qué vivimos en *esta* ciudad? Debe haber tantas respuestas como historias singulares y, sin embargo, ¿se cruzan esas respuestas, esas preguntas?, ¿se anudan entre sí? El tema no es si hay debate o no hay debate, si hay ideas políticas o propuestas concretas, el tema es más básico: ¿hay ciudad?, ¿hay plano de inmanencia, espacio de inscripción de las diferencias, campo de composición conjunta? ¿Hay o no hay? Esta es, sin dudas, tanto una pregunta ontológica como política.

Pensar la ciudad entonces como totalidad simbólica fallida, lugar de encuentros y desencuentros, desigualdades, agresividad y violencia. Pensarla esencialmente como lugar simbólico, entramado de relaciones cuya materialidad no es evidente y, sin embargo, nos constituye. Pensar en consecuencia qué otras topologías, articulaciones complejas entre saber, poder y cuidado la harían más habitable. Las relaciones con las cosas, los otros y nosotros mismos se hallan *sobredeterminadas* en un espacio muchas veces ignorado: el minimal espacio de pensamiento. De allí parte esta lectura.

Comencemos por ordenar estos tópicos en virtud de la clásica tríada lacaniana: imaginario, simbólico y real (Lacan).

La agresividad responde claramente al enfrentamiento con el otro, en ausencia de mediación simbólica, abandonados al cuerpo a cuerpo imaginario, dual y mortífero. La violencia en cambio responde eficazmente al sistema y sus formas, le es inherente y

funcional, o sea, simbólica por antonomasia. El asunto es cómo problematizar esas formas sistémicas totalizantes que requieren de la exclusión y de la excepción soberanas para poder constituirse. Pienso que sólo una violencia real, divina, que produzca un *estado de excepción efectivo*, por usar los términos benjaminianos, las suspendería y revocaría en el acto (Benjamin 113-138). Lo cual responde, filosóficamente hablando, a una crítica de la metafísica del Uno/Todo que hace tiempo viene desplegando sus efectos en diversos campos aunque no siempre da con los paradigmas políticos que la encarnan polémica y efectivamente.

Pienso que hay que pensar la *sistematicidad* misma de los sistemas para no quedar enredados en sus circularidades espurias y poder dar, así, con la *materialidad* del pensamiento que excede todas las formas, protocolos y convenciones. Pienso que hay que trazar otra topología de la ciudad y ello depende por entero de que se produzca, en efecto, pensamiento: nuevos entrecruzamientos entre verdades, saberes y acontecimientos. Por eso pienso que hoy la filosofía es más necesaria que nunca, contra todo resurgimiento religioso, saber experto y escapismo *new age*.

Para empezar a pensar la ciudad, entonces, es necesario distinguir la agresividad imaginaria de la violencia simbólica y llegar a formular incluso, en el tono benjaminiano señalado, una *violencia real*. La violencia real, por supuesto, nada tiene que ver con lo que uno se imagina, ni tampoco con lo que uno simboliza; responde a otro *estado de cosas*: uno que no *ha sido*, aún; o *habrá sido*, quizás. Uno que responde a la verdadera potencia: la potencia ontológica del pensar. La ciudad, la violencia, el estado son condiciones específicas de ese pensar que re-comienza sin cesar, con cesuras.

Más que un estado integral, como diría Gramsci, pienso en un estado divino, un estado de gracia o, para secularizar paradójicamente el término, un *estado acontecimental*; o sea, un estado en el cual un acontecimiento irreversible ha habilitado lo impensable: las jerarquías de valor han sido trastocadas y, sin embargo, las prácticas permanecen en su pura potencia develada: se podría no ejercerla en absoluto, a la potencia, pero se lo hace como si no (es el *hos me* paulino al que refiere Agamben en *La comunidad que viene*). Cada quien, identificado a su síntoma, ejerce singularmente una violencia divina cuya sucinta formulación resuena, a la vez, como conminación ética y

sobredeterminación ontológica: *no pueden no hacerlo* (que no es lo mismo que la compulsión de “no poder dejar de hacerlo”); sea cual sea el acto que los afecta e implica, en situación, se hacen responsables allí mismo por aquello otro que los excede (el estado y su excepción efectiva).

La potencia del pensamiento es *única* y genérica a la vez, sea donde sea que se exprese, y sin embargo no es *una* ni configura una totalidad: no se define a priori o separadamente de lo que causa pensar. La potencia del pensamiento es infinita y material, de manera tal que excede todas las determinaciones, formas y predicados, pero lo hace siempre de manera singular, en un sitio localizado históricamente. Es función del pensamiento crítico indagar esos sitios, múltiples y heterogéneos, respetar su extrema singularidad y crear un espacio conceptual unificado donde sean co-pensables, com-posibles en su *genericidad*. Sólo así la filosofía, es decir el pensamiento crítico, participa del tiempo que le toca y se sitúa en una localidad específica.

Cuando hablo de *pensar la ciudad* no imagino pues la composición de un equipo interdisciplinario formado por expertos (arquitectos, urbanistas, sociólogos, etc.), sino una práctica filosófica concreta que, en su composición conceptual, dispone un acceso a lo real del tiempo-espacio abierto a cualquiera: un estado genérico que, por definición, no excluye a nadie pero exige dejar de lado tanto las particularidades como las universalidades abstractas.

Pensando en el tema puntual que nos convoca, “agresividad y violencia”, no *puedo no evocar* -haciendo uso de la fórmula anterior- esta frase: “el narcisismo está hecho para las heridas”. Y sí, así es, uno no puede estar más seguro -y por tanto más inseguro- de que es así. ¿Cómo escindir pues esta autoevidencia narcisista, tautológica y circular? ¿Y si dejáramos de pensarnos como bolas de billar que entran inevitablemente en una dinámica de choques, limitados en suma a esa constatación primaria? ¿Si pensáramos otra física para la composición subjetiva, *in extremis*, política y filosófica? ¿Si el sujeto, incluso antes de diluirse en metáforas liquidacionistas *à la* Bauman, fuese aquello que resulta del anudamiento complejo de hebras infinitas, irreductibles, genéricas? Las figuras del desgarró, la herida, el trauma, el agujero, ya no serían pues el efecto pasivo de un cuerpo extraño, exterior o interior, sino de la reconfiguración

incesante -tan activa, como pasiva y reflexiva- del tejido mismo que nos constituye. Esta idea material y pulsional del sujeto es la que motiva mi presente intervención.

Quizás sea el momento de aclarar el lugar desde el cual hablo: *lugar de enunciación*, como se dice habitualmente. Para los que no nacimos con anhelos de Cultura –así en mayúsculas- ni tuvimos que lidiar con su idealización respectiva y posterior duelo por su irrevocable pérdida, nos es dado inscribirnos libremente en distintas tradiciones de pensamiento, en sus cruces y bifurcaciones, sin deudas ni créditos contraídos de antemano; pues ya estamos en otro lugar, nos afectan otros problemas, nos movilizan otros asuntos, y el malentendido con los anteriores quizás sea el menor de ellos.

No se trata entonces de abandonar las grandes palabras y sus ilusiones significativas, siempre se ha tratado de *otra cosa*: pensar en movimientos imprevistos, entre diversos dispositivos, teóricos y prácticos, trazando diagonales, operando desplazamientos, cambios de terreno, redefiniciones de problemáticas, saltos en el abismo, etc. En fin, no cesamos de practicar eso que se ha dado en llamar *filosofía*, sin quedar obnubilados ante su historia, reanudando la problemática (des)relación entre las palabras y las cosas.

No se trata en filosofía tanto de un “amor por la sabiduría”, según se desprende de la definición literal, como de un cuidado por las verdades, genéricas e infinitas, que se despliegan muchas veces anónimamente en los campos del arte, la ciencia, la política o el amor. Lo más difícil de todo esto es que semejante cuidado exige componer las verdades de manera tal que ninguna imponga su lenguaje sobre las otras ni mucho menos que, a contramano de lo dicho, la filosofía disponga criterios de clasificación y valoración de las mismas. La composibilidad de las verdades sólo puede resultar de una apuesta singular de anudamiento, incesantemente recommenzado y vuelto a jugar ante cada acontecimiento.

Sin embargo, la heterogeneidad de las verdades no se reduce a mero pluralismo y tolerancia por las diferencias (culturales, sexuales, étnicas, etc.). Abjuro del “pluralismo ramplón” porque pienso que para acceder a lo real del tiempo que nos toca, a su espacialidad concreta, no basta con sumar simples puntos de vista (p. e. leer distintos

diarios) sino que es necesario captar, en un instante fugaz, la eternidad de una sustancia única e infinita que consta a su vez de infinitos atributos (tal como nos propone la más alta filosofía, p. e. Spinoza), lo cual exige recorrer diversos modos de conocimiento para aprehender las fibras de lo real por donde éstas pasan verdaderamente y se anudan. La sustancia, hay que decirlo, no es el goce. El goce que se suele ignorar o adjudicar a los otros tan fácilmente, raíz así de toda agresividad o violencia infundadas, es la primera punta de la madeja a desatar. Por eso insisto que para acceder a la verdad, un *proceso genérico abierto e infinito*, hay que atravesar el núcleo obsceno de goce ideológico e idiota que nos constituye ontológicamente (hay que leer a Badiou junto a Žižek, por ejemplo).

Todo discurso político es ontológico en un sentido primario e irreductible, si asume que el discurso del ser-en-tanto-ser es en esencia una vergüenza (lo dice Lacan), afecto del cual hay que hacerse cargo para empezar a pensar (lo dice Heidegger). Entonces, más que adherir al axioma “no todo es política” prefiero su (sub)versión afirmativa y femenina: “la política es no-toda” (y la ciudad también), lo cual no se lee bien si no va acompañada de la universal negativa: “no hay nada que se excluya de la política” (película de cine, descubrimiento científico o gesto amoroso); por eso el sentido político de las diversas obras, acciones, reacciones u omisiones, en la multiplicidad de campos y circunstancias donde acontece, no se puede establecer a priori, pues resulta siempre de un efecto de sentido suplementario, excesivo, captado en un instante fugaz -de peligro o de irrisión.

Dice Diego Tatián, en una entrevista reciente: “La filosofía spinozista enseña que ninguna criatura es soberana, propietaria de sí (en términos técnicos se dice así: los seres no son en sí mismos sino en otro; no se explican por sí mismos sino por otro, etc.). Ese otro es la Naturaleza o la Sustancia o Dios -que en Spinoza no es persona, no es alguien, ni un sujeto, ni algo que manda, ejerce conscientemente un poder, una voluntad, castiga, premia, etc. El Dios de Spinoza –si quisiéramos mantener la palabra, pero podríamos abandonarla sin que su filosofía perdiera nada- es completamente indeterminado e inapropiable. Todos los seres, los humanos incluidos, se definen por una potencia de hacer cosas, pero esa potencia, por decirlo de algún modo, no les es propia, es

completamente impropia, es parte de la potencia infinita de la naturaleza. Etienne Balibar escribió un bello ensayo en clave simondoniana sobre lo transindividual en Spinoza. Hay siempre una dimensión transindividual (que con algo de libertad podríamos llamar impropia) en lo que hacemos y pensamos, que sólo puede ser descifrada en la práctica y colectivamente. Estamos aquí en las antípodas del sujeto cartesiano, en medio del complejísimo juego de ser con otros. Se trata de una manera de comprender el mundo que tiene una enorme implicancia para la ética, la política, el derecho...”. (Tatián, 2014)

Acuerdo sobre todo con esto último de “ser *con* otros”. Sin embargo, si podemos sustituir los nombres filosóficos que habilitan el “complejísimo juego”: Dios, Naturaleza, Sustancia -y quizás algunos otros más, como propone Badiou: sentido, verdad, noúmeno, real, etc.- es porque no sólo somos *junto a* pequeños otros con los que podemos acordar eventualmente el sentido de los términos, sus equivalencias o diferencias, sino porque ese Otro -en donde *somos*- se encuentra en verdad tachado, inconsistente o incompleto, indeterminado o sobredeterminado, indiscernible o genérico, y abre así el juego topológico -en la ética, la estética, la política, el derecho, la misma filosofía, etc.

En otras palabras: en un punto único, absoluto como inaccesible, no hay ni puede haber acuerdo (no hay relación social, sexual o lingüística: *no hay todo*) y eso mismo abre con inusitada violencia a la invención singular-genérica. La sustancia única, infinita y eterna, que se expresa en una infinidad de modos, no implica que todo dé igual, que cualquier término o principio sean intercambiables, pues los modos son irreductibles entre sí y se componen sólo coyunturalmente. Lo cual quiere decir justamente que el Otro barrado, por decirlo en términos lacanianos, no se halla en algún lugar trascendente sino que cifra el lugar mismo y su apertura ilimitada, inmanente, que se manifiesta en los seres finitos, a través de ellos, como causalidad ausente o metonímica (¡es el deseo!), y a su vez los excede; ese en ‘ti más que tú’, ese ‘no-sé-qué’, ‘objeto a’ o lo que fuere que muestre una potencia deslocalizada, fuera de sí, *ex-tima*, inapropiable. No es sólo remitir de lo individual a lo colectivo, de lo personal a lo impersonal, de lo propio a lo

impropio; se trata de captar ese término evanescente, *cualsea*, que habilita el pasaje entre-dós, y eventualmente el anudamiento de tres a infinitos términos.

A la violencia sistemática que genera el capitalismo (cuyos emergentes son domésticos, callejeros, institucionales, nacionales e internacionales) hay que oponerle un *pensamiento filosófico sistemático*, pues los fragmentos de saberes dispersivos son ellos mismos síntomas de época. No hay visión de conjunto totalizadora, por supuesto, se trata de otra cosa cuando se practica la *composibilidad* de lo irreductible a través del no-todo, del anudamiento.

1) El capitalismo es sistemático, pese a las apariencias de disolución de lazos y la fragmentación generalizada: hay un único lazo y modo de interacción social prevalente, homogéneo, totalizante y asimismo estupidizante, regido por la lógica de la equivalencia general del dinero.

2) La violencia que vivimos cotidianamente, en sus distintas manifestaciones, es síntoma de este aplanamiento y empobrecimiento de lo simbólico (incluso hasta, llegado el caso, su forclusión lisa y llana).

3) Recomponer lo simbólico a través de los otros registros implica responder con sistemas más económicos, heterogéneos y complejos; es aquí donde el pensamiento filosófico resulta clave: a) en su cuádruple ficción anudada de las verdades, b) en su fidelidad a una lógica sistémica del no-todo.

El capitalismo no es lo real-en-tanto-real sino, apenas, un modo histórico de responder allí, ante el núcleo irreductible de goce que nos constituye: lo real-efectivo que, llegado el caso, nos puede volver locos o precipitar hacia la muerte. Las crisis y contradicciones de las que se alimenta el capitalismo reinante, *hacen uno* con él y son el modo improvisado que hemos hallado, en conjunto, para responder a un goce que difícilmente soportamos de otra forma; de otra *forma simbólica*, digo, que no sea la de la equivalencia general que establece un elemento privilegiado del sistema y conduce las conductas.

Esto sucede porque nos cuesta depositar la confianza, la fe, en significantes flotantes o vacíos (al decir de Laclau) que inventen respuestas tan contingentes como precarias ante el malestar en la cultura producto de la dislocación mentada: la que hace

que significantes y significados no se ajusten de una vez y para siempre y que haya como efecto de eso un goce irreductible que se le atribuye, en el peor de los casos, al Otro. En casos más afortunados, puede haber un modo singular de hacerse cargo del *plus-de-goce* o bien de deshacerse de cualquier cargo -más difícil aún- en el encuentro de *Otro goce*. No hay ni puede haber cambio en las relaciones de producción, que modifique el núcleo duro de las subjetividades, si no considera con qué material simbólico e imaginario éstas se traman y qué cualidad de goce resulta de ellas.

Se trata en suma de producir elementos -gestos, obras, pensamientos- que no se consuman tan fácilmente, como si nada pasara, que exijan un cambio de posición subjetiva de parte del consumidor (lector, espectador, etc.); que abran a la experiencia de un descentramiento radical, un extrañamiento respecto de sí y de los otros; que abran al infinito en acto: infinito de infinitos no totalizable bajo ningún predicado característico. Imagino infinidad de gestos excesivos que no respondan a la lógica del intercambio mercantil, de la equivalencia generalizada, del uno a uno, del fácil consumo; gestos que vuelven al uno contra sí mismo y lo difractan en dos, tres, mil, infinitas partes; obras que componen de modos imprevistos, haciendo uso de lo anterior, de lo que hay, de lo que emerge: materiales contingentes cuyo anudamiento resulta necesario; pensamientos que no cesan de retornar desde un futuro anterior: lo que habrá sido para lo que está llegando a ser, siempre en *décalage*. Desencadenar tradiciones, reanudar tradiciones, ser-en-abismo.

Uno se pregunta a raíz de ciertas necesidades circulantes: ¿Por qué los datos duros y la incongruencia con la realidad no pueden hacer caer los delirios paranoicos y muchas veces, al contrario, los confirman o refuerzan todavía más (así de astutos pueden ser los malos, imagina el paranoico, o sea el Otro y su goce fantaseado, por supuesto)? Zizek lo explicaba muy bien en base a lo que le dejaba servido en bandeja Rumsfeld cuando decía, en relación a cómo justificar la invasión a Irak, que había ‘cosas que sabemos que sabemos, cosas que sabemos que no sabemos, y lo peor de todo [alimento de la paranoia]: cosas que ni siquiera sabemos que no sabemos’. Con justeza analítica, Zizek hacía notar que faltaba ahí una cuarta posibilidad combinatoria, que es el núcleo duro de toda ideología, de la fantasía relativa al goce, en fin, del inconsciente: cosas que ‘no



sabemos que sabemos'. Saber no-sabido que al ser rechazado alimenta todos los prejuicios, odios y pulsiones que son proyectados hacia el otro. Por eso no hay prueba de la realidad ni impecable argumento que puedan contra ese núcleo duro, las personas más inteligentes pueden estar convencidas de la culpabilidad a priori del Otro y todo lo que se diga puede ser usado en su contra, incluso y sobre todo si es burdo; así de astutos son los malos que disfrazan todo para que parezca simple y evidente. Sólo quienes se hagan cargo de su ideología y de su inconsciente pueden leer bien dispuestos, ahora sí, aquello que los procesos secundarios de pensamiento admiten con serena ecuanimidad.

En general, quien responde a una clara ideología de derecha, se muere por conservar formas y protocolos, por eso le molestan tanto los modos directos del habla, los estilos efusivos y descontracturados. Y cuanto más brillantes, peor, más le molestan (es el Goce del Otro, según supone a menudo), *máxime* si viene de un lugar tan encumbrado como la presidencia de la nación. ¿Cómo explicarle a ese ser tan vulnerable, que está dispuesto a matar y a dejar que todo un país -una composición compleja- se desplome con tal que no le afecten su pequeño modo de existencia, cómo explicarle -digo- que el ser en esencia, su deseo o *conatus*, no se reduce a las pobres formas en que ha sido históricamente cultivado?

No se trata aquí de conciliar burdamente derecha e izquierda, conservadores y revolucionarios, al contrario, toda intervención política efectiva debería mostrar que la perseverancia en el propio ser y las composiciones complejas que producen nuevos sujetos, no son cuestiones excluyentes. No se trata de un pensamiento de centro, conciliador o reformista, sino de aquel que asume su radical complejidad y materialidad de base. Ciertas dialécticas limitadas, lógicas simplistas y figuras desgastadas se disuelven *ipso facto* en una ontología política compleja.

Para finalizar, entonces, retomo la cita de Tatián. El autor asimilaba el “ser en” relativo a la sustancia (el Otro), y por ende a la “esencia” (*conatus*) de los seres en los cuales se expresa, al “ser con” relativo a las composiciones o descomposiciones entre seres o individuos (el otro) que hace más bien a la “existencia” o “co-existencia”. Sin embargo así como no hay subordinación entre esencia y existencia, no podemos derivar una de otra, tampoco debemos simplemente identificarlas. Se trata de sostener su

irreductibilidad conjunta y articulada (es eso lo que cifra el Otro tachado, el no-todo o el anudamiento).

En “Crash” el “ser en” la ciudad, espacio simbólico-material por excelencia, se dificulta por la prevalencia de una violencia sistemática que la atraviesa silenciosamente y vuelve disfuncionales sus instituciones (policiales, de seguridad, de salud, etc.), obstaculizando de manera simultánea el “ser con” los otros; de ahí los choques, la falta de contacto, los accidentes o circunstancias efímeras de poder donde los individuos pueden ocupar el rol del villano o el del héroe, alternativamente, pero donde jamás encuentran la composición conjunta, pausada, sostenida *entre varios* que hace a lo esencialmente político (a la *polis*).

La dificultad de habitar la ciudad responde así a la ausencia de pensamiento político y de conocimiento filosófico de la causa próxima relativa al malestar imperante, allí donde el “ser con” afecta al “ser en”, el *conatus*, y se ve impedida la conservación misma de los seres al provocar su lisa y llana destrucción, su muerte. Otra topología de la ciudad insiste, en cambio, en el anudamiento entre el ser y la esencia, sin exclusiones ni jerarquías rígidas de poder. Ninguna mitología del hombre puede venir a suturar esa falta que provoca inusitada violencia; sólo una lógica compleja del no-todo, de lo femenino, puede quizás -sin garantías- atemperar la violencia actual al dar cabida a lo real imposible que la -y nos- habita.

© **Roque Farrán**



## Bibliografía

Benjamin, Walter. “Sobre la violencia” en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata: Terramar, 2007, pp. 113-138.

Lacan, Jacques. *De los nombres del padre*, Buenos Aires: Paidós, 2007.

Tatián, Diego. “La melancolía es la pasión antipolítica por antonomasia”, en *Telam Cultura*, 24 de agosto de 2014

En línea:

<http://www.telam.com.ar/notas/201408/75605-la-melancolia-es-la-pasion-antipolitica-por-antonomasia.html>

-