

LA CIUDAD COMO EXPERIENCIA Y ACONTECIMIENTO (HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA CIUDAD)

Bily López*

RESUMEN. Pese a la cada vez más abundante proliferación de los estudios sobre la ciudad desde diversas disciplinas, el abordaje desde la ontología en dichos estudios es algo poco frecuente. En este texto trazamos algunas pautas para pensar la ciudad desde una ontología de corte inmanentista retomando algunos planteamientos de Gilles Deleuze. Lo anterior nos lleva a concebir ciudades múltiples, cambiantes y relacionales, que se fundan a cada momento en sus propias experiencias y acontecimientos.

PALABRAS CLAVE. Ciudad, acontecimiento, experiencia, Gilles Deleuze.

THE CITY AS EXPERIENCE AND EVENT (TOWARDS AN ONTOLOGY OF THE CITY)

ABSTRACT. Despite the increasingly abundant proliferation of studies on the city from many disciplines, the ontological approach in such studies is rare. In this text, we draw some guidelines for thinking about the city from an immanent ontological way, taking up some of Gilles Deleuze's ideas. This leads us to conceive multiple, changing and relational cities

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
Correo electrónico: dieblondebestie@hotmail.com

that are founded at each moment on their own events and experiences.

KEY WORDS. City, event, experience, Gilles Deleuze.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Mucho se ha hablado sobre la ciudad y su configuración social, espacial, arquitectónica y económica. Se ha hablado sobre sus geografías, sus habitantes, sus dinámicas, así como sobre las relaciones que se establecen o se pueden establecer en su interior. En este sentido, se ha hablado sobre el tipo de identidades que genera, las culturas y contraculturas que propicia, así como también sobre los distintos conflictos socioculturales y los diferentes tipos de gestiones que en ella acaecen. Incluso se ha investigado sobre ciertas formas particulares del tiempo y el espacio que en ella tienen lugar, la construcción del espacio, la creación de diferentes temporalidades, las dinámicas socioespaciales, así como sobre otros aspectos que van ganando en abstracción. Es decir, la ciudad, como objeto de estudio, ha sido susceptible de ser analizada desde la sociología, la antropología, la geografía, el derecho, el urbanismo, la literatura, la historia, la geografía social, la economía, la estadística e incluso la filosofía —entre muchas otras disciplinas—; y, sin embargo, en toda la inmensa gama de estudios sobre la ciudad que tenemos disponible, se echan de menos comprensiones o investigaciones deliberadamente ontológicas sobre eso que solemos nombrar *ciudad*.

Por supuesto que en obras tan cuidadosas como las de Lefebvre (1978, 2013) o Harvey (2013) se pueden rastrear influencias filosóficas, así como presupuestos teóricos que, o bien sugieren una ontología, o bien parten de presupuestos ontológicos evidentes. También es cierto que en obras como la de Castells (2000) se pueden encontrar planteamientos que invitan a una reformulación de tópicos ontológicos tan apremiantes como la construcción o concepción del espacio. Y, por supuesto, también es cierto que a partir de textos de corte histórico como el de Richard Sennett (1997) es posible reflexionar generosamente en torno a los procesos

autopoiéticos y ontológicos que se dan entre los cuerpos y las ciudades. Y aun siendo cierto todo lo anterior, se sigue echando de menos en todos estos planteamientos tan notables un tratamiento ontológico deliberado y explícito del fenómeno ciudad.

Y se echa de menos no por un fundamentalismo filosófico ni por un prejuicio de escuela, sino porque se puede afirmar —sin provocar demasiada polémica— que todo planteamiento teórico presupone, propone o asume una ontología específica (a menos, claro, que se explicita lo contrario); y, al no exponer o al no trabajar deliberadamente sobre los presupuestos ontológicos de un trabajo teórico, se corre el riesgo permanente de sumergirse en aporías sin salida, o bien de trabajar apenas en la superficie óptica de un fenómeno determinado.¹ En este sentido, el presente trabajo —que intenta esbozar algunos trazos hacia una ontología de la ciudad— se une a esfuerzos como los de Giuseppe Zarone (1993), Daniel Hiernaux (2006) y Jorge Gasca (2007), quienes, entre otras cosas, han propuesto valiosos elementos para reflexionar sobre la ciudad desde una perspectiva deliberadamente ontológica o metafísica; sin embargo, se distancia de ellos en la medida en la que en cada uno de los trabajos mencionados hay una interpretación distinta de lo que se asume como ontología o metafísica.²

Antes de explicitar cómo asumimos la ontología en este texto, e iniciar, propiamente dicho, el desarrollo del mismo, vale la pena mencionar que las reflexiones aquí planteadas tienen una triple procedencia. Por una parte, proceden de una larga reflexión sobre las relaciones entre *experiencia* y *subjetividad*, en las que hemos buscado, desde hace algún tiempo, la posibilidad de remontar la *experiencia empobrecida*, así como la *devastación de la experiencia*, heredada de los presupuestos modernos sobre el ser del ser humano (López, 2010, pp. 2-89). Por otra parte, proceden también de una reciente exploración en el campo

¹ La distinción entre lo óptico y lo ontológico la hacemos en el sentido en el que lo plantea Heidegger (2012), es decir, pensando que la región de lo óptico abarca la constitución de los entes en tanto su “ser ante los ojos”, mientras que lo ontológico comprende “el ser” mismo de los fenómenos, aquello que, en tanto fenómenos, los hace posibles.

² En tanto que metafísica y ontología se han encargado históricamente del estudio del ser en diversos sentidos. En este texto no hacemos una distinción radical entre ambas.

de la biopolítica, en la que, después de algunos intentos, hemos sido capaces de comenzar a comprender a la ciudad como dispositivo biopolítico, es decir, como un dispositivo disciplinario y de control en la formación de subjetividades, cuyos efectos se pueden apreciar en diversas formas normalizadas y estandarizadas de la experiencia. Por último, procede también de la vivencia cotidiana al interior de la ciudad, es decir, al interior de sus violencias, aporías y sinsentidos; procede de una experiencia cada vez más trémula en la que se observa con asombro el avance del colapso: la ocupación de los espacios, las dinámicas laborales, la proliferación de la violencia, el fomento de las desigualdades, la demencia cada vez más imperante en sus diferentes dinámicas, así como los diferentes grados de corrupción en la intervención gubernamental. Es por esta triple procedencia que estamos convencidos de que es necesario repensar a la ciudad y lo urbano no sólo desde las disciplinas que hemos mencionado líneas arriba —y aun otras posibles—, sino desde una ontología que nos posibilite encontrar salidas ante los distintos peligros y aporías que plantea la experiencia de la ciudad misma, ante los procesos de subjetivación que se hacen posibles por la configuración contemporánea de las ciudades.

En las siguientes líneas, intentaremos posicionar una comprensión de la ontología a partir de un marco histórico y problemático que desemboca en la inconveniente construcción moderna del mundo y del sujeto; y a partir de ahí, echando mano de algunos planteamientos ontológicos de corte deleuziano —aunque sin ceñirnos por completo a su pensamiento—, esbozaremos una comprensión de la ciudad en la que se muestre —desde conceptos como la *experiencia*, lo *incorporal*, el *acontecimiento* y el *territorio*— que la composición de la ciudad puede ser comprendida como una composición múltiple, relacional y cambiante, cuyo sentido depende de las relaciones en el orden de lo incorporal de los cuerpos que la constituyen. A partir de lo anterior, intentaremos comprender la experiencia como aquello que, a cada instante, funda a la ciudad misma. Y es precisamente ahí, en la experiencia comprendida ontológicamente, que encontramos tanto la posibilidad de una ciudad sitiada en cuanto a la conformación de subjetividades, como la posibilidad de un cambio en la configuración

de la ciudad misma, a partir de sus diversas formas de subjetivación y experiencia.

LA NECESIDAD DE LA ONTOLOGÍA

Lo primero que tendríamos que poner sobre la mesa es que no existe una única manera de asumir la ontología. Desde que Aristóteles concibió una “ciencia de lo que es en tanto que algo es” (Aristóteles, 2008, p. 161), el *logos* sobre el ón ha sido susceptible de diversos tratamientos. Existen, sin embargo, algunos rasgos fundamentales que la ontología ha tenido a lo largo de su desarrollo que nos permiten caracterizarla y asumirla aquí de una manera específica.

Acaso el rasgo que tendríamos que mencionar en primer lugar sea su comprensión y ejercicio desde la *trascendencia* o la *inmanencia*. Cuando el ser se ha buscado en un fundamento que está más allá de los entes que se quieren pensar o determinar, se habla de trascendencia, pues el fundamento, al no depender del ente, lo rebasa, es decir, lo trasciende, está más allá de él, en un plano distinto de inteligibilidad; ejemplos típicos de ontología trascendente los podemos encontrar en el *Fedón* de Platón (2000), en el dios ontoteológico de la mayor parte de la patrística y el medioevo, así como en la quinta de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (2002); en efecto, tanto las ideas platónicas como el dios cristiano funcionan como fundamento de la realidad de los entes y, en la medida en que son un fundamento trascendente, tanto las ideas como ese dios no dependen de los entes y poseen un tipo de realidad que escapa a la temporalidad y la finitud, garantizando con ello su permanencia en tanto fundamento. Por otra parte, cuando el ser se ha buscado al interior mismo de los entes, en su constitución más íntima y sin necesidad de ir más allá del ente, se habla de inmanencia, pues el fundamento no rebasa al ente ni va más allá de él, sino que, en cierto sentido, depende del ente mismo; el ejemplo más claro de una ontología inmanentista es, por supuesto, Aristóteles, para quien el ser de lo ente se encuentra en su constitución *hilemórfica*, es decir, en la composición entre materia y forma, así como en las potencias y los actos al interior de ese compuesto (2008, pp. 279-341); otros

ejemplos notables de ontologías inmanentistas los podemos encontrar en el atomismo de Leucipo y Demócrito (Poratti, 2008), así como en la ontología de Spinoza (2007).

Inmanencia y trascendencia serían, pues, las dos formas de comprensión de la ontología y la metafísica más influyentes hasta antes de la emergencia del pensamiento crítico de Kant (2009), en el que acontece un cisma de dimensiones hasta nuestros días irreversibles al establecer que, para pensar el ser del ente, es necesario, primero, investigar la forma de la razón que piensa al ser y a los entes. Investigando a la razón, incluso, Kant llega a la conclusión de que el ser de los entes, si bien puede ser pensado, no puede ser determinado en sí mismo, pues los objetos son aprehendidos y conformados por ciertas formas puras de la sensibilidad y el entendimiento que los construyen como fenómenos, de modo que la verdad sobre los objetos a la que tenemos acceso sería ante todo una verdad fenoménica y no esencial, es decir, una verdad *para nosotros* y no la verdad *en sí*. Con esta pequeña pero significativa precisión metodológica, Kant da a luz lo *trascendental*, que no refiere a los objetos, ni al ser de los objetos, sino más bien a las formas a priori mediante las cuales conocemos los objetos (2009, pp. 45-47). Lo trascendental está colocado, entonces, en un terreno filosófico en donde la composición ontológica de la subjetividad —asimismo trascendental— es irrenunciable para la comprensión de lo ente. Después de Kant, ninguna filosofía que valga la pena ser mencionada ha prescindido de este sesgo, aun cuando sus variantes —hacia la existencia (Heidegger), la estructura discursiva (Foucault) o hacia la vida (Nietzsche)— hagan precisiones muy específicas sobre el sentido específico de la trascendentalidad.

Lo común a la trascendencia, la inmanencia y la trascendentalidad es, sin embargo, la búsqueda del fundamento. La búsqueda del ser de lo ente se ha emprendido siempre bajo la misma pretensión: fundamentar eso que se concibe como “real” desde sus primeras y más generales determinaciones. En este sentido, otro de los rasgos generales de la ontología y la metafísica a lo largo de su historia es que, con frecuencia, han sido pensadas desde la *presencia* y la *representación*. La presencia (*parousía*) entendida como aquello frente a lo que se está, aquella esencia (*ousía*) que se tiene delante; y la re-presentación

entendida como ese volver a presentar esa esencia de la que se habla. Ambas, presencia y representación, han tendido a lo largo de la historia de la filosofía a pensar el ser de lo ente desde la identidad, la unidad y la permanencia bajo la forma de la presencia; y es por esa tendencia que a la ontología le ha costado no pocos trabajos concebir los fenómenos desde su cambio, su multiplicidad y su finitud, por la elemental razón de que el ser y el ente, con frecuencia, han terminado escindidos gracias a las categorías con las que se les ha pensado: identidad *versus* cambio, unidad *versus* multiplicidad, eternidad *versus* finitud, etcétera.

Los perniciosos resultados de estos rasgos generales de la ontología se pueden apreciar con claridad en la construcción del ser del ser humano, sobre todo, en la modernidad, época en la que éste es reducido a un *sujeto* libre, racional y autónomo que, desde su unidad autofundada, determina el mundo para encaminarse a la felicidad y el *progreso* (López, 2010, pp. 2-13). El tipo de experiencia —digamos, “real”— planteado por esta forma de la subjetividad ha sido ya arduamente criticada por autores como Hegel (1998), Nietzsche (2000), Freud (2001), Baudelaire (2005), Rimbaud (2006), Heidegger (2012), Benjamin (1999) y Zambrano (2011), entre muchos otros. Algunas de las objeciones básicas a la consideración moderna de la subjetividad³ consistirían en asumir que el ser humano no es únicamente razón, razón pura, categorías a priori —es decir, sujeto de conocimiento—, sino que es ante todo cuerpo, que su determinación primera no es el saber teórico, sino la existencia —la vivencia—, y que las formas civilizatorias que se desprenden de su racionalidad —al fundamentarse en la técnica, la representación y la instrumentalidad— no han hecho sino construir un mundo gobernado por el interés, la violencia y la barbarie. De diversas formas, una buena parte de los pensadores tardo-modernos han insistido en señalar las diversas formas de totalitarismo que habitan en la moderna racionalidad. Es por ello que, a lo largo del siglo xx, la filosofía se empeñó en buscar, de muchas formas, salidas y reposicionamientos ante estos planteamientos. Acaso la estética y la ontología se hayan erigido como dos de las vías más frecuentadas en este intento, en esta búsqueda, a lo largo del siglo pasado.

³ Nos referimos aquí a la modernidad que se desprende del pensamiento kantiano.

En este contexto, el pensamiento de Deleuze aparece en la escena filosófica de occidente como un pensamiento que, heredero de tradiciones filosóficas insistentes en la inmanencia —Lucrecio, Spinoza, Nietzsche—, intenta repensar la ontología sin prescindir de una particular reinterpretación de la trascendentalidad kantiana —ya sea bajo el signo del *buen sentido* y el *sentido común*, en sus primeras obras, o bajo el signo de los *planos de inmanencia* y la *cartografía*, en sus obras junto con Félix Guattari—. En todo caso, su pensamiento puede ser interpretado como un intento vehemente por repensar la humana experiencia a partir de una ontología del acontecimiento que sea capaz de asumir la multiplicidad, el cambio y la relacionalidad de lo ente, para con ello hacer frente al anquilosamiento generado por las ontologías trascendentes y de la presencia que, en buena medida, aún gobiernan nuestras comprensiones y construcciones del mundo.

Y es aquí —con el pensamiento de Deleuze como acompañante, no como dogma ni ortodoxia, sino más bien como detonante— que comenzamos, propiamente dicho, a pensar la ciudad desde la ontología.

EXPERIENCIA, CIUDAD E INCORPORALES

Una ciudad es siempre muchas, fundándose a cada instante; no es, está siendo; y así, siendo muchas a la vez, se construye en el entrecruce y superposición de planos y cartografías que emergen y desaparecen a cada momento, pero que mutan y se repiten con mediana frecuencia, con insistencia. En su repetición se funda su constitución persistente; y, sin embargo, ahí emerge también su diferencia, de igual manera constituyente. Y es ahí, en el margen acontecimental que se teje entre su repetición y su diferencia, en donde la *experiencia* se hace posible.

¿La experiencia de *quién*? —se tendría que preguntar. Habría que responder, con precaución heideggeriana, que se trata de la *experiencia* del “ente que somos en cada caso nosotros mismos” (Heidegger, 2012, p. 16). Es preciso no hablar de *hombre* para no contraer los compromisos históricos y ontológicos que dicho concepto trae consigo —ya se sabe: animal racional, mamífero, etcétera—. Tampoco invocamos al *sujeto* pues es precisamente el tipo de experiencia producida por el *sujeto*

moderno —ese que es libre, racional y autónomo— aquello que estamos intentando rebasar. Y, sin embargo, para esquivar el chocante lenguaje heideggeriano, pero para asumir su cuidado y precisión, digamos *ser humano* —intentando despojarlo de cargas históricas—. Así, en esa generalidad, comprendido el ser del ser humano como el indeterminado ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, podemos afirmar que cuando hablamos de la experiencia en la ciudad nos referimos a la experiencia propia de nosotros mismos, que somos ese ente.

Sin embargo, aunque sea propia, no se trata de una experiencia autónoma ni autofundada, puesto que ciudad y ser humano se co-pertenecen. Las ciudades son creación del ser humano en la misma medida en la que éste es creación de aquellas. El modo de ser de la ciudad se desprende de un modo de ser de los seres humanos y, simultáneamente, el modo de ser de nosotros mismos está modelado por el modo de ser de las ciudades. Y, sin embargo, no estamos planteando esencialismo alguno. No existe *la* ciudad, así como tampoco existe *el* ser humano. Hay ciudades, hay seres humanos, y hay relaciones entre ellos; cada uno de ellos es diferente entre sí, y a partir de sus diferencias se establecen sus semejanzas; “no hay dos granos de polvo absolutamente idénticos, dos manos que tengan las mismas líneas, dos máquinas de escribir con la misma impresión, dos revólveres que estríen sus balas de la misma manera” (Deleuze, 2009, pp. 57, 408). Todo concepto genérico es posibilitado por la diferencia entre los entes que lo pueblan. Hay, pues, ciudades y seres humanos que se co-pertenecen y se relacionan, y la copertenencia y la relación están fundadas en la diferencia. Se trata de una relación ontológica irreductible. Aunque en sentido óntico la construcción de la ciudad depende de nosotros, en sentido ontológico, el *mundo* (Heidegger, 2012, pp. 65-79) instaurado en la relación entre las ciudades y los seres humanos precede a toda determinación óntica. La experiencia, entonces, no es *en* la ciudad —si se entiende la preposición “en” como la designación de un contenido y un continente—. En todo caso, la experiencia sería *con* la ciudad o *desde* la ciudad. Los seres humanos nos construimos y somos contruidos, es decir, experimentamos y somos experimentados, *con* la ciudad.

Ahora bien, *¿qué se experimenta?*, *¿qué es eso que se experimenta con la ciudad o desde la ciudad?*, *¿qué es, propiamente dicho, la ciudad*

con la que se experimenta? Si cayéramos en la tentación de responder directamente por ese *qué* (*quid*), correríamos el irremediable riesgo de proponer una esencia (*quidditas*) de la ciudad; tendríamos que dar entonces una definición de ella, un concepto que contenga a todo tipo de ciudad, sus características, sus límites y medidas. Nada más alejado de nuestras intenciones. Preguntemos entonces —mejor—, no *qué*, sino *cómo*. ¿Cómo se hace posible la experiencia con la ciudad? Y aquí la respuesta nos permite avanzar un poco más en el tipo de ontología que intentamos esbozar: *la experiencia con la ciudad se hace posible a partir de cierto tipo de relaciones entre los cuerpos*.

En efecto, los seres humanos tenemos un cuerpo, que —si atendemos a la ontología inmanentista planteada por Spinoza en su *Ética*, y que Deleuze asume de diversas formas en sus trabajos (Deleuze, 1999)— simultáneamente es mente, y que se relaciona con otros cuerpos de muchas y diferentes maneras (Spinoza, 2007. pp. 125-193). El cuerpo mismo del ser humano está conformado por muchos cuerpos que se relacionan entre sí dependiendo de la función que se realice en un momento dado; la relación entre el ojo y la mano no es la misma cuando se escribe que cuando se ama, su conexión es distinta; la relación entre el pie y el oído no es la misma cuando se camina que cuando se está en una riña. Se trata de series, de relaciones de series, cada cuerpo es divisible en series al infinito, y a cada cuerpo se le pueden agregar otros cuerpos en series innumerables. En este sentido, es fácil concebir que nuestro cuerpo se conecta con otros cuerpos para formar cuerpos más grandes; se puede conectar con unos anteojos para ver mejor, con un auto y así desplazarse más rápido, y también se puede conectar con otros seres humanos para conformar una *multitud* (Spinoza, 1986, pp. 84-98). Se trata de cuerpos y conexiones de cuerpos. Cuando comprendemos así la *composición* de lo “real”, la esencia en sentido tradicional —en el sentido de la presencia y la permanencia— pierde su significado, pues cada cosa es distinta a cada momento dependiendo de las conexiones que establezca en un momento dado (Deleuze y Guattari, 2009, pp. 11-54; 2006. pp. 9-29). Cuerpo, por supuesto, no sólo es cuerpo humano; se habla desde luego de una materialidad, pero esta forma específica de asumir el cuerpo posibilita la configuración de cuerpos heterogéneos de todo tipo.

Ahora bien, el ser de algo, en este sentido, ya no depende sólo de su constitución corporal, sino de sus relaciones. Y éstas, si bien son materiales y concretas, producen su sentido en el orden de lo incorporeal o inmaterial. De hecho, el *sentido* en sí mismo, aunque se exprese o se manifieste de forma concreta, está siempre en la región de eso que Deleuze llamó *incorporales* (Deleuze, 1994, pp. 29-31), por la elemental razón de que *acontece* en el lenguaje. No hay sentido sin lenguaje y no hay lenguaje sin sentido.

Los cuerpos en una ciudad, entonces, generan series específicas de experiencias en virtud de un acomodamiento también específico de los cuerpos. La disposición de los edificios, de las calles, la forma de la economía, un sistema jurídico, un mercado laboral, la relación salario-inflación, el tipo de comercios que se disponen en las aceras —entre muchas otras cosas— se relacionan de maneras distintas para generar experiencias distintas en ciudades distintas (aunque sean la misma). Así se produce el *acontecimiento*. Éste no es sencillamente “lo que pasa”, sino lo que se está operando al interior de las relaciones entre los cuerpos en el registro de lo incorporeal, es decir, del sentido. Por ello, el acontecimiento está también en el orden del lenguaje que lo expresa.

El sentido de una caminata por la calle de Madero, en la Ciudad de México, es distinto si eres un turista, un trabajador por honorarios o un indigente; cada quien genera una experiencia distinta en una ciudad distinta, lo cual no equivale a decir que cada quien tiene “su” experiencia, sino que en cada experiencia está igualmente contenida la experiencia del otro, que en cada experiencia hay una multitud de experiencias. La experiencia está aconteciendo, y es ella quien opera el sentido a través de las relaciones entre los cuerpos. Ellas, pues, las relaciones, posibilitan el sentido. El sentido de una ciudad —digamos, su esencia momentánea, fugaz— se teje en las relaciones que se establecen entre los cuerpos, en el registro de lo incorporeal de los acontecimientos; mientras que la experiencia de la ciudad se juega igualmente en la incorporeidad del sentido que seamos capaces de otorgar al pensar o nombrar los acontecimientos mismos; en otras palabras, “en la medida en que el acontecimiento incorporeal se constituye y constituye la superficie, hace subir a esta superficie los términos de su doble referencia: los

cuerpos a los que remite como atributo noemático, las proposiciones a las que remite en tanto que expresable” (Deleuze, 1994, p. 189).

TERRITORIOS, PLANOS, CODIFICACIONES

Si una ciudad *es*, entonces, muchas ciudades que *están siendo* a cada instante en el orden de los acontecimientos —es decir, en el orden de lo incorporal, lo cambiante y lo relacional—, y nuestra experiencia se teje en ese mismo orden, vale la pena preguntar un poco más específicamente por la constitución de una experiencia gestada al interior de la ciudad misma.

En este sentido, habría que comenzar diciendo que toda experiencia se gesta al interior de un *territorio* (Deleuze y Guattari, 2009, pp. 39-42), y que éste no es sino una conformación del espacio desde una comprensión específica de lo incorporal ontológico. En toda experiencia hay una forma de la territorialización de ciertos elementos que se incorporan a ella, así como una serie de elementos que están siendo desterritorializados en la experiencia misma. No se habla, sin embargo, de un llano espacio *en* el que ocurre la experiencia, sino de un territorio *por* el cual ella es posible.

Uno de los errores más persistentes de los teóricos de la ciudad en la comprensión del espacio ha consistido en confundirlo con el concepto llano de *lugar* —es decir, el espacio en sentido físico—. En efecto, aún en posicionamientos teóricos tan lúcidos como los de Lefebvre (2013), cuando se habla de construcción del espacio, conceptualmente cuesta trabajo discernir o diferenciar al *espacio* del *lugar*, y, al final, la construcción del espacio suele entenderse como un poblamiento de un lugar, incluso cuando el poblamiento sea en el orden de lo simbólico, lo cultural o algo más abstracto. En este sentido, para pensar el *territorio* en sentido ontológico, es preciso desmarcarlo de su referencia a un *espacio* óptico determinado como *lugar*, y comprenderlo como un fenómeno que, en efecto, se construye, pero en un sentido mucho más radical que el que suele asumirse.

En este orden de ideas, si el posicionamiento deleuziano en torno a que el sentido y el acontecimiento se expresan en el lenguaje es

correcto (Deleuze, 1994, p. 41), y si también es cierta la originaria metafóricidad y ficcionalidad del lenguaje establecida por Nietzsche (2003), entonces tendríamos que aceptar que, en efecto, el espacio es una construcción, primera y radicalmente, lingüística. De hecho, bajo estos supuestos, toda “realidad” sería una realidad humanamente construida en la medida en la que es nombrada por un lenguaje asimismo humano. El espacio se construye, es decir, acontece, en el momento en que se nombra, en el momento en el que el acomodamiento incorporal de los cuerpos produce el sentido de una interioridad que se diferencia de una exterioridad y puede nombrarse; no importa aún si hay una referencia a un lugar, pues éste es un segundo momento de las determinaciones espaciales; lo importante en la creación del espacio es la creación, precisamente, de una interioridad, de un universo que exige un adentro y un afuera; por ello somos capaces de construir todo tipo de espacios sin que sean necesariamente lugares, como el espacio de las emociones, de los sentimientos, o el espacio para los debates, que no son propiamente dichos lugares, sino espacios con un adentro que se instituye al mismo tiempo que su propio afuera.

Con esta forma de conceptualización, los espacios urbanos pueden repensarse de múltiples formas y poblarse de todas las maneras imaginables, incluida, por supuesto, la forma del lugar, pero también la forma de los espacios simbólicos, o los espacios de la disidencia, o bien, la forma del espacio como territorio, que es la que nos interesa abordar aquí. El territorio, decíamos atrás, no es sino la conformación del espacio desde una comprensión específica de lo incorporal ontológico; en otras palabras, podríamos decir que el territorio constituye el espacio ontológico de toda experiencia. No se trata de un lugar en sentido físico, sino de un cúmulo de acontecimientos simultáneos demarcados por sus propias conexiones.

Por un territorio pasan todo tipo de flujos. Un flujo es una cualidad que constituye una parte de un objeto cualquiera. Un objeto puede ser determinado por la cantidad y el tipo de flujos que lo conforman, que lo recorren. “Todo ‘objeto’ supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto” (Deleuze y Guattari, 2009, p. 15). Un individuo, por ejemplo, puede estar constituido por flujos de cuerpo, de manos, de ojos, igualmente por flujos de ropa, de moda, de libros,

pero también por flujos de moralidad, de principios, por flujos políticos. Lo que ese individuo *sea*, lo será en la medida en que la intensidad de los flujos lo pueblen: un flujo de cólera, por ejemplo, puede cambiar radicalmente el ser de un individuo cualquiera. Los flujos, en el espacio de lo abstracto, conforman el territorio de una experiencia cualquiera. Todo fenómeno —una mesa, un auto, una escuela— tiene un territorio, es decir, un plano de inmanencia (Deleuze y Guattari, 2006, p. 14) en el cual se desenvuelve y cobra su sentido, pero cuando el territorio pertenece al ente que somos en cada caso nosotros mismos, estamos hablando, propiamente dicho, del territorio como *espacio de la subjetivación*.⁴ Es, en efecto, en el territorio como plano de inmanencia que acontece la conformación subjetiva de cada uno de nosotros. El territorio está colocado, desde luego, en el plano de la inmanencia; él mismo es el plano de inmanencia; pero es al mismo tiempo una forma de la trascendentalidad en la medida en que es la condición de posibilidad de la experiencia misma; se trata, sin embargo, de una trascendentalidad histórica, cambiante, transformable, a diferencia de la trascendentalidad de la subjetividad kantiana. Al interior de nuestro plano de inmanencia es que se reúnen los elementos que construyen nuestras formas de subjetivación. Es por ello que en este territorio tiene lugar la codificación misma de la subjetivación del ente que somos en cada caso nosotros mismos.

Una ciudad, cualquier ciudad, produce códigos distintos y específicos en cada caso que recubren las formas de subjetivación de los individuos que la pueblan. La prisa, por ejemplo, es una codificación que parece imperar en una buena parte de los individuos de la Ciudad de México; por ello, la prisa en tanto código conforma un segmento del plano de inmanencia de una buena parte de los habitantes de esta ciudad; la prisa delinea nuestro territorio, pues. El código de vestimenta

⁴ Oponemos *subjetivación a sujeto*, en la medida en que éste se piensa como una estructura fundamental y permanente, y aquella se piensa como un proceso múltiple y cambiante que construye formas asimismo fugaces de subjetividad que dependen de diversos procesos, precisamente, de subjetivación. En otras palabras, preferimos *subjetivación a sujeto* en la medida en que la subjetivación puede dar cuenta de la construcción singular y contingente del ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos; la subjetivación depende de la experiencia, se crea junto con ella.

no es el mismo en La Merced que en Las Lomas; los flujos que pueblan uno y otro lugar son a todas luces distintos, y por ello, codifican de manera distinta a los individuos que por ahí transitan. Hay códigos de moral, de política, de pensamiento, que van variando y cambiando en su relación con otros flujos y con otros códigos. No hay individuo que no esté codificado por los flujos que componen su propio territorio.

En este sentido, una ciudad no tiene un territorio, sino varios, casi infinitos. Se puede hablar del territorio macro que compone una ciudad entera —como nuestra ciudad, constituida por la violencia, la corrupción y la desigualdad—. Pero, al interior de este plano, se pueden encontrar planos más intimistas, más microfísicos, que componen a su vez el plano general y sin cuya explicitación éste no tiene ningún sentido —como los planos de ciertas colonias específicas, en donde la violencia crece, disminuye o produce efectos inverosímiles, como el orden—. O bien, los planos de los individuos, mutantes y diversos al igual que la ciudad misma. En esta multiplicidad de planos o territorios, y en el tipo de codificaciones que puede producir, la ciudad adquiere un nuevo rostro a partir de una nueva ontología. Sí, la ciudad codifica; sí, la ciudad es un dispositivo que traza rutas, que dispone caminos, deseos y formas de ser; pero la ciudad se convierte, por medio de estas consideraciones, en un dispositivo susceptible de ser transformado a cada instante, en cada nuevo *acontecimiento*.

CIUDAD, ACONTECIMIENTO Y LÍNEAS DE FUGA

Una característica importante de un plano de inmanencia es su carácter fugaz, que cambia y se transforma conforme se le añaden o se le quitan conexiones. Si, como decíamos atrás, el ser de algo depende de sus conexiones, es porque en su plano de inmanencia los flujos se añaden, se pierden, o se conectan de diferentes maneras. La identidad de un fenómeno, cualquiera que este sea —incluidos nosotros mismos—, se borra a cada instante con la suma, la resta o el reacomodo de las conexiones en el plano de lo incorporal. Esta comprensión ontológica del territorio nos posibilita aprehender la experiencia en su multiplicidad, su mutabilidad y su relacionalidad; es posible, a través de ella, concebir

una *realidad* en permanente cambio y construcción en la que el sentido opera en múltiples direcciones.

Si el sentido de un fenómeno depende de las fuerzas que se apropien de él (Deleuze, 2000, p. 10), entonces, para determinar el sentido de algo, debemos atender a las fuerzas en el terreno de lo incorporal. En efecto, el acomodamiento incorporal de los cuerpos opera a través de las fuerzas portadoras de sentido. Cada fenómeno determinado de una u otra manera es apropiado o expropiado por una o varias fuerzas específicas. Las fuerzas, en un fenómeno cualquiera, generan movimientos centrífugos y centrípetos que lo dirigen en varias direcciones. La dirección, el sentido, que adopte un fenómeno en un momento determinado dependerá de la fuerza o las fuerzas que dominen en ese preciso momento. Todo fenómeno sigue una línea, un hilillo, un camino trazado por una o varias fuerzas; pero ese camino es siempre susceptible de ser cambiado, intervenido o modificado. Nos referimos al cambio de sentido.

Ejemplos de lo anterior sobran. Un individuo puede estar decidido a la venganza, y en ese sentido su campo de inmanencia está mayormente poblado y gobernado por ese sentimiento y otros que lo acompañan, como la ira, el coraje y la temeridad; y, sin embargo, cuando está a punto de consumir la venganza, por su plano de inmanencia cruza un elemento que se interpone, como la compasión, la culpa, el remordimiento, o bien, un imparable deseo de hacer otra cosa, la que sea, como el hambre, que lo obliga a detenerse a comer; el plano se ha modificado y ahora surge una alternativa: no vengarse; si al final ocurre, o no, dependerá de cómo se acomodan los elementos que componen su plano, pero lo importante es que a cada momento, en todo plano, acontece la oportunidad para cambiarlo, es decir, para transformar el sentido. Una calle, en otro ejemplo, puede estar codificada por los flujos del comercio, del capital, de la prisa y la eficiencia, del tránsito apresurado y el cumplimiento de los deberes; todos avanzan rápido, sin mirarse, sin prestarse atención, la calle y otros elementos los codifican, los determinan a no hacerlo; pero por los planos de inmanencia de varios de los individuos que transitan por esa calle, de pronto, comienza a circular un flujo de inconformidad, de rebeldía, de alegría por vivir; uno de ellos decide atender a ese flujo y entonces para, se detiene, observa con

atención a su alrededor y decide disminuir el paso, sonreír, disfrutar el paseo, ser amable, dar los buenos días, renunciar a la prisa, al deber, al trabajo; su plano se ha transformado, y así transformó asimismo el plano de la calle, por el que ahora pasa, también, un flujo de alegría irrefrenable que quizá pueda cambiar el plano de otros que por ahí transitan. Una escultura, un jardín o una intervención artística pueden cambiar el sentido de un espacio cualquiera.

Este pequeño salto, este cambio de dirección, es posible gracias a lo que Deleuze concibió como *líneas de fuga*. En cualquier fenómeno “hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de un flujo según estas líneas generan fenómenos de retraso relativo de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 9-10). Todo plano, todo territorio, todo fenómeno, está compuesto por líneas, segmentos y coordenadas (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 17-19) que son susceptibles de ser cambiadas, modificadas e intervenidas. No se trata de ningún privilegio, de ninguna excepcionalidad; cualquier línea puede ser una línea de fuga. Tampoco se trata de un extrañamiento radical, ni de un desplazamiento hacia lo otro absolutamente otro. Y mucho menos se trata de una garantía de cambio o transformación, pues cualquier línea de fuga es susceptible de ser recodificada por el plano y reencaminada en el sentido de los flujos dominantes. Se trata sólo de una posibilidad, una fisura, una posible desviación que está dada en la composición ontológica misma de cualquier fenómeno.

Si el acontecimiento, como decíamos atrás, no es “lo que sucede” o “lo que pasa”, sino que se juega en el plano de lo incorporal o abstracto, en el territorio de las fuerzas y los flujos, es decir, en el territorio del sentido que se manifiesta en el lenguaje, entonces todo fenómeno, en el plano de los acontecimientos, es un fenómeno de sentidos múltiples e incluso contradictorios o paradójicos que pueden ser modificados o intervenidos en ese mismo plano ya sea por la incorporación o extracción de un flujo cualquiera, o bien por un reacomodamiento de los cuerpos que construyen el plano de lo incorporal, aunque en realidad ambos tipos de modificación se autoimpliquen. La *realidad* corre siempre en dos sentidos a la vez, si no es que en varios más (Deleuze, 1994, pp. 25-27).

Si lo anterior es correcto, no cuesta trabajo colegir, entonces, que los distintos planos o territorios que constituyen a las ciudades son planos que, por su misma composición ontológica, son susceptibles de ser modificados a cada instante. De hecho, no sería un error concebir que, efectivamente, los planos que constituyen a las ciudades se están modificando constantemente y están siendo permanentemente sometidos a cambios de sentido. El sentido de una ciudad, desde esta perspectiva, es siempre múltiple, cambiante, movedizo, se está fugando de sí mismo con regular frecuencia.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el presente texto hemos intentado trazar algunos rasgos generales de una posible ontología de la ciudad, tomando como base una ontología de corte trascendental e inmanentista que retoma diversos planteamientos del pensamiento de Gilles Deleuze. Por supuesto, estos planteamientos no corren solos, sino que se conectan con otros autores que el mismo Deleuze retoma —como Spinoza y Nietzsche—, o bien con los que dialoga críticamente —como Heidegger—. Es decir, aunque hemos pensado con Deleuze, hemos procurado no ser estricta ni ortodoxamente deleuzianos.

En estos trazos, hemos intentado mostrar que hay ciertos planteamientos ontológicos procedentes de la tradición de corte trascendente o incluso trascendental —pero siempre colocados en la metafísica de la presencia y la representación— que pueden ser sumamente perniciosos para la experiencia de los seres humanos en tanto que se posicionan desde lo permanente, lo idéntico y lo esencial; en esa medida, dichos planteamientos resultan no sólo insuficientes, sino francamente inconvenientes, para dar cuenta de los procesos múltiples de construcción, cambio, transformación, devenir y composición múltiple de cualquier fenómeno.

Por ello, creemos, es necesario concebir una ontología —no sólo de la ciudad, sino de cualquier fenómeno— que pueda dar cuenta de la multiplicidad, relacionalidad y fugacidad en los procesos de devenir de eso que concebimos como *realidad*. El pensamiento materialista de

los incorporales planteado por Gilles Deleuze, nos parece, cumple con este cometido. En este sentido, hemos querido plantear, a) que la experiencia *con* la ciudad es siempre una experiencia que se construye a partir de los cuerpos y sus diversas formas de conectarse y relacionarse, b) que estas conexiones y relaciones tienen una dimensión incorporal que es en donde se juega el sentido mismo de lo *real*, a partir del acontecimiento, c) que esta dimensión incorporal de las relaciones conforma un concepto de territorio que es múltiple, diverso y cambiante, pero que ontológicamente hace posible cualquier tipo de experiencia, así como su sentido, d) que, al interior de este territorio, la experiencia con la ciudad puede comprenderse como una experiencia codificada, limitante, entrampada y, finalmente, e) que, en virtud de este tipo de ontología, podemos establecer que el sentido de una ciudad es siempre múltiple, y es susceptible de ser intervenido a cada instante tomando cualquiera de las líneas de fuga que están en todo plano, en todo territorio.

Al tratarse de un primer acercamiento, así como de un esbozo, estas líneas no han pretendido ser ni exhaustivas ni concluyentes. Sabemos que tanto los estudios sobre la ciudad como el desarrollo mismo de la ontología tienen aún tópicos pendientes y caminos que recorrer, pero esperamos que este acercamiento pueda al menos brindar algunas pautas para un entrecruzamiento futuro más consistente, más sólido y, sobre todo, más constante entre la ontología y el pensamiento sobre la ciudad, que tanta falta nos hace.

FUENTES CONSULTADAS

- ARISTÓTELES. (2008). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- BAUDELAIRE, Ch. (2005). *Los paraísos artificiales*. Madrid: Cátedra.
- BENJAMIN, W. (1999). Sobre el programa de la filosofía venidera. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 75-84). Madrid: Taurus.
- CASTELLS, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- DELEUZE, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

- DELEUZE, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- DELEUZE, G. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE G. y GUATTARI, F. (2009). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- DESCARTES, R. (2002). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos.
- FREUD, S. (2001). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas, vol XXI* (pp. 57-140). Buenos Aires, Amorrortu.
- GASCA, J. (2007). *Pensar la ciudad: entre ontología y hombre*. México: IPN.
- HARVEY, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución Urbana*. Madrid: Akal.
- HEIDEGGER, M. (2012). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- HEGEL, G.W.F. (1998). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HIERNAUX, D. (2006, diciembre). Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de la urbano. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, IV(2), 7-17.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.
- LEFEBVRE, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LÓPEZ, B. (2010). *Experiencia y subjetividad (reflexiones en torno al pathos)* (Tesis de maestría). FFYL-UNAM, México.
- NIETZSCHE, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- PLATÓN (2000). Fedón. En Platón, *Diálogos*, vol. III (pp. 23-141). Madrid: Gredos.
- PORATTI, A., et al. (2008). *Los filósofos presocráticos*, vol. III. Madrid: Gredos.
- RIMBAUD, A. (2006). *Iluminaciones*. Madrid: Hiperión.
- SENNETT, R. (1977). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

- SPINOZA, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- SPINOZA, B. (2007). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
- ZAMBRANO, M. (2011). *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.
- ZARONE, G. (1993). *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*. Valencia: Pre-textos.

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2018

Fecha de aceptación: 31 de julio de 2018