

Estetópolis Ciudades excluyentes

JESÚS DAVID GIRADO SIERRA¹
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

«La impureza, de por sí, es apenas una representación
y esta se encuentra sumergida en un miedo específico
que obstruye la reflexión;
con la impureza penetramos en el reino del Terror»
Ricoeur, *Finitude et Culpabilité*.

Introducción

La ciudad es una metáfora de la complejidad: es lugar de encuentros y desencuentros, es construcción simbólica, es una fábrica de bases representacionales de la realidad, es comercio de identidades y etiquetas, es alteridad como reconocimiento de lo diferente, es pluralismo como aceptación y valoración de lo diverso, pero, también es espacio para dinámicas de exclusión, reclusión y anulación. La ciudad es lugar que se desborda a sí mismo como mero referente físico, por tanto, es *koinon*²: es

1 Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín. Docente investigador en el área de Antropología Filosófica, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana. Ponencia presentada como resultado de investigaciones realizadas en el doctorado. Correo electrónico: jesus.girado@unisabana.edu.co

2 La alusión a este concepto se puede ampliar acudiendo al análisis que realiza Hannah Arendt en su texto *¿Qué es política?*: “el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, solo él es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez” (1997, p.111).

que aparece en el-entre-nosotros; es terreno y catalizador de igualdad y desigualdad, de libertad y represión. La *civitas*, aunque aún nos recuerde el loable llamado a la civilización, es territorio donde el orden y el caos comulgan, donde la banalidad y la majestuosidad se posibilitan, y donde la crueldad y la compasión se solapan.

Pensar la ciudad es atreverse a abordar una maravillosa muestra de la *ecología humana*³ (Park, 1999, p. 49), donde se conjugan tres dimensiones fascinantes y peligrosas de eso que se nombra con la palabra “humano”: lo real, lo ideal y lo posible. Siendo lo primero ese *en-sí* construido en el devenir constante, el contexto y sus grietas, el imaginario y las prácticas sociales que se dan por sentadas y que crean una identidad de la que parece difícil sustraerse; la ciudad real es a final de cuentas esa red de representaciones sociales que se han venido urdiendo y en la que los individuos se encuentran en un primer momento de forma pasiva, como si se hallaran frente a un esquema prefabricado, para luego percatarse de que no solo son actores sino autores de ese constructo simbólico con funciones demarcadoras. Ahora bien, esta dimensión real siempre está en constante integración dinámica con lo ideal, es decir, pensar en aquellos aspectos o características que dicen-ya de una ciudad es considerar inexorablemente aquella disposición hacia una condición ideal, donde las ilusiones y las esperanzas se resisten a ser enviadas al no-lugar y, por tanto, donde las utopías —y las *heterotopías*— surgen de entre las grietas de lo real-detestable y lo real-prometedor. Así, cuando sobreviene el desgaste de lo real y aparece la aspiración a lo ideal, surge, de entre el *mundo de la vida*, lo posible; esta tercera dimensión mueve sin dudas a pensar la ciudad como lo social-proyectante, es decir, como una

3 Robert Ezra Park con esta novedad lexical intenta explicar lo siguiente: “dentro de los límites de una comunidad urbana —y, en realidad, en cualquier área natural de hábitat humano— operan fuerzas que tienden a reproducir un agrupamiento ordenado y característico de su población y de sus instituciones. Denominamos ecología humana, para distinguirla de la ecología vegetal y animal, a la ciencia que trata de aislar esos factores y describir las constelaciones típicas de las personas e instituciones producidas por la convergencia de tales fuerzas. Los medios de transporte y de comunicación, los tranvías y el teléfono, los periódicos y la publicidad, los edificios de acero y los ascensores —de hecho, todas esas cosas que tienden a acentuar al mismo tiempo la concentración y la movilidad de la población urbana— son los principales factores de la organización ecológica de la ciudad” (1999, p. 49).

especie de *utopía escenificada* (usando palabras de Žižek), como pura-nada-de-ser (usando palabras de Sartre), en suma, como un horizonte efervescente compuesto por lo dado y lo deseado en medio de las contingencias.

En definitiva, de la ciudad en cuanto trama resultante del constante urdir de lo real, lo ideal y lo posible es menester analizar las atmósferas que se van configurando, algunas inanes, otras, en cambio, de tal relevancia que terminan siendo el sustrato de lo que Bourdieu llamará el *habitus*, del cual afirma:

[...] no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas, y por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable (Bourdieu, 1992, p. 109).

En este horizonte, el *habitus* no solo es una especie de condensación de esquema y disposiciones o propensiones, sino que nos lleva a concebir un carácter multidimensional de la ciudad como social-proyectante:

[...] es a la vez *eidos* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética). Por ello, el concepto engloba conjuntamente los planos cognitivos, axiológicos y prácticos y cuestiona las distinciones dicotómicas tradicionales entre las categorías lógicas y éticas, por una parte, y el cuerpo y el intelecto, por otra (Rizo, 2012, p. 56).

Este generador de discursos y prácticas sociales al que Bourdieu llama *habitus*, nos habla de cómo las representaciones, el constructo simbólico y las 'dinámicas identitarias' están in-corporadas en los individuos, casi de forma inconsciente o insospechada —por decir lo menos— de tal forma que termina siendo la estructura-estructurante: “lo primero porque implica el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social; lo segundo, porque funciona como principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones” (Rizo, 2012, p. 55). Por estas razones, dicho concepto, en tanto que habla de lo que es el individuo mismo y de lo que son los otros, servirá como clave de lectura para comprender cómo la ciudad ha devenido

estetópolis, esto es, un conjunto de estructuras-estructurantes in-corporadas, a partir de las cuales se proyectan y persiguen ideales de orden, desde los cuales se valora y clasifica de acuerdo a binomios como: capaz - incapaz (sobrante), normal - anormal, propio - extraño, ventajoso - defectuoso o, en definitiva, puro - impuro.

Estetópolis: ciudades asépticas

Cuando generalmente se afirma que la ciudad nace como una intervención a la naturaleza para darle 'orden' al espacio, parece que se dijera que todo estaba en estado de caos y, de hecho, se precisa creer que así eran las cosas, pues, si algo es seguro es que la ciudad es una narrativa que se soporta en la constante imagen de la lucha del orden con el des-orden, es decir, de lo cierto con lo incierto, de lo conocido y controlable con lo hostil, en últimas, del sentido con el sin-sentido. No hay discurso institucional ético, político, económico, estético o cultural que no sirva a los intereses de la búsqueda de un orden ideal, frente a los fracasos y las molestias de lo real. Tal parece que la comprensión platónica del mundo humano a fin de cuenta sigue pareciendo sensata.

En esta línea, cuando se considera de cerca la dinámica de la ciudad se percata de inmediato que se trata de un curioso acometido estético: todo empieza con un ideal de orden que termina operando mediante la búsqueda de sobrantes, desarmonías, anormalidades o suciedad. Incluso si se piensa la ciudad como el resultado lógico del cuidado de la identidad de un pueblo, no es posible la configuración y fortalecimiento de un *nosotros* si no a partir de la valoración y clasificación de los *de-más*, es decir, aquellos a quienes se ha excluido de la estructura identitaria. En este horizonte, si se piensa la ciudad como narrativa o conjunto de narrativas que aspiran a un ideal de orden, habrá que analizar en qué sentido dicha búsqueda de armonía deviene en un perverso “sueño de pureza”, que conlleva a que el *habitus* estructurador de las prácticas sociales se convierta en una gran fábrica de etiquetas y, lo que es peor, en un peligroso motor que mueve mecanismos de exclusión, reclusión y anulación de lo 'sucio', lo impuro, lo anormal, sobrante o extraño.

En este sentido, hablar de *estetópolis* es indicar la integración problemática de tres realidades a partir de las cuales funciona u opera el *habitus* de la ciudad: primero, la búsqueda de una pureza, armonía u orden ideal, donde el *ecosistema humano* pareciera aspirar a un objetivo evidentemente *estético*; segundo, la asignación de sentido que se le da, a partir de un ideal de orden o pureza, a los espacios y a las personas que los habitan, aspecto que revela cómo la valoración y clasificación de los individuos y los espacios depende de las representaciones sociales en cuestión, de tal suerte que los sujetos terminan siendo configurados por los lugares y viceversa, lo que nos habla de la ciudad como un *topos* siempre cargado de sentido, en cuanto que no es solo un lugar físico sino el constructo de las representaciones sociales dominantes; y, tercero, la resistencia ético-política que se muestra en la dimensión real, ideal y posible de la *polis*, generando sutiles o espectaculares pugnas contra las injusticias, desigualdades y exclusiones resultantes de las desafortunadas mezclas de la implementación del ideal *estético* con la construcción simbólica del *topos*.

A propósito del ideal de orden o pureza afirma Bauman:

La pureza constituye un ideal; una visión de la condición que todavía hay que crear, o de esa condición que hay que proteger diligentemente de los peligros reales o imaginarios. Sin una visión así, ni el concepto de pureza tiene sentido, ni se puede establecer de un modo razonable de la distinción entre pureza e impureza. Un bosque, una cordillera, una pradera, un océano (la "naturaleza" en general, en tanto que ámbito que se distingue de la cultura, del producto humano) no son ni puros ni impuros —es decir, no lo son hasta que quedan rociados de las sobras de un picnic de domingo o saturados de los vertidos de fábricas químicas—. La intervención humana no se limita a enfangar la naturaleza y llenarla de inmundicias; introduce en la naturaleza la propia distinción entre pureza y suciedad, crea la posibilidad misma de que una parte determinada del mundo natural sea "limpia" o "sucia" (2001, p. 14).

A esto habría que agregarle, para efectos de comprender mejor las *estetópolis*, que al dinamizarse el *habitus* de la ciudad hacia un esquema de orden y pureza se va construyendo inexorablemente una imagen de suciedad, de lo anormal y lo extraño. En definitiva, esas representaciones sociales que se

van in-corporando en los *urbanitas* (Simmel, 1986), detonan clasificaciones y etiquetas de lugares e individuos a los cuales se les evalúa bajo el rasero del orden y el desorden o lo puro y lo sucio. Mary Douglas ofrece algunas claridades sobre lo que representa la suciedad:

[...] equivale esencialmente a desorden. La suciedad absoluta no existe; existe en el ojo del observador [...]. La suciedad constituye una transgresión del orden. Eliminarla no implica un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno [...]

Cuando vamos a la caza de la suciedad, cuando empapelamos, decoramos, limpiamos, no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciendo que se ajuste a una idea. No hay nada de temeroso o de irracional en nuestra elusión de la suciedad: se trata de un movimiento creativo, de un intento de ligar forma y función, de construir una unidad de la experiencia [...]

Por consiguiente, si la suciedad es materia fuera de lugar, debemos abordarla a través del orden. La falta de limpieza o la suciedad es aquello que no se debe incluir si se quiere preservar un modelo (1973, pp. 14-15).

En este horizonte, las ciudades devienen *estetópolis* cuando se entienden como proyectos donde se busca mantener la asepsia social y espacial; esto es, cuando algunos espacios representan el lugar donde va la suciedad y otros donde se mantiene a toda costa la pureza. Así, aunque a simple vista la ciudad parezca un completo accidente de migraciones o apropiación accidental del territorio, es evidente, cuando se mira detenidamente, que existen unas demarcaciones geográficas que obedecen a un constructo simbólico donde se intenta mantener al margen a los *intersticiales*, a los anormales, a los extraños y a los sobrantes del sistema de producción y consumo. Ahora bien, independientemente de si se logra con éxito o no mantener a raya la 'desarmonía', el *habitus* de la ciudad parece hablar de un esfuerzo positivo para organizar el entorno, en otras palabras, de la apremiante necesidad de preservar un modelo de orden, dado que se mantiene una constante lucha con el caos. De ahí nacen esas grandes ansiedades y miedos que invaden a la gente: "la ansiedad que, condensada en el miedo a los extraños, satura la totalidad de la vida cotidiana, insufla cada rincón y cada grieta de la condición humana" (Bauman, 2001, p. 21).

Es posible inferir hasta aquí entonces que algunas ciudades, en tanto *estetópolis*, son fábricas de “desechos humanos”, que son calificados como tal porque no encajan el ideal de orden y pureza que todos dan por sentado; la dinámica social crea demonios que, paradójicamente, intentan ser constantemente exorcizados, estos son los considerados anormales, extraños o sobrantes. Pero, a todas estas ¿quiénes son en realidad esta ‘suciedad’ a la que se le asigna un lugar-margen específico para poder mantener el ideal de orden y pureza? Para responder a esta pregunta es preciso remitirse al análisis en torno a los ‘anormales’ que hace Michael Foucault:

La gran familia indefinida y confusa de los “anormales” que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden. Cuando esta gran familia se vea totalmente recubierta por la categoría de la “degeneración”, dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias cuyos efectos se grabarán sin embargo hondamente en la realidad social (1996, p. 41).

El mismo Foucault ofrecerá una interesante radiografía de la tipificación que se ha hecho tradicionalmente de los ‘anormales’, siendo dicha clasificación de mucha utilidad para comprender la forma como opera la *estetópolis*: el primer tipo de ‘anormal’ que se señala es el *monstruo humano*, en esta categoría entran todos aquellos que si bien son el resultado de la naturaleza, no cumplen con aquello que es considerado en el imaginario social como ‘natural’; mas,

“lo que constituye a un monstruo humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación con la forma de la especie, es la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas (ya se trate de las leyes matrimoniales, de los cánones del bautismo o de las reglas de sucesión). El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido” (Foucault, 1996, p. 41).

Ahora, yendo más allá de la definición foucaultiana, es preciso incluir a aquellos a quienes el propio sistema de producción excluye: las minorías

étnicas, las personas con movilidad reducida, con capacidades distintas o que han perdido algún miembro del cuerpo, incluso los enfermos y los ancianos.

La segunda categoría de ‘anormales’ se refiere al *individuo a corregir*, esta engloba a los personajes que no encajan en el ideal de orden precisamente por trasgredir la norma, algunos de ellos son precisamente in-correctibles, por eso las instituciones operan para adiestrarlos, encerrarlos o marginarlos definitivamente de la vida de la ‘gente normal’; sin embargo, paradójicamente, precisamente las instituciones educativas o marciales y las familias mismas son quienes con:

[...] nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, suscitan el problema de aquellos que escapan a esta normatividad que ya no se corresponde con la soberanía de la ley [...] Se produce así la formación técnico-institucional de la ceguera, la sordomudez, de los imbéciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados (Foucault, 1996, p. 42).

Entran entonces en esta categoría de ‘anormales’, aquellos individuos que necesitan ser enderezados, pero, también, esos de quienes los mecanismos institucionales no tienen esperanza de que vuelvan al orden y la ‘normalidad’. Los orfanatos, los hospitales mentales (manicomios), las cárceles e incluso algunos territorios dentro de la ciudad donde no se atreven a entrar ni las instituciones policiales, son espacios que sirven para mantener recluidos a esta clase de excluidos. De hecho, si se piensa detenidamente en esos espacios dentro de la ciudad donde pareciera que la institucionalidad no tiene control sobre esta población de *individuos a corregir*, es posible percatarse que este supuesto des-orden por pérdida del control corresponde en efecto a una forma de organización para mantener en su-lugar a quienes estarían ‘fuera de lugar’ si no operara en ellos cierta macro-lógica del orden para darles un margen establecido.

El tercer tipo de ‘anormal’ es el *onanista*, haciendo alusión a una forma de clasificar a las personas obedeciendo a su condición sexual; de acuerdo con la definición foucaultiana esta tercera tipificación de los anormales se corresponde con el señalamiento y persecución de la masturbación, asunto que se deriva de los cambios producidos en las dinámicas familiares, donde

el asunto sexual de los hijos pasa a ocupar un lugar central en el proceso de formación y disciplinamiento del cuerpo para que no fueran a ser 'desviados'. No obstante, tomando como referente esta categoría del *onanista*, es posible analizar cómo las ciudades, al devenir *estetópolis*, clasifican a los individuos por sus preferencias sexuales, otorgándole espacios delimitados en el *ecosistema humano*. En efecto, no es gratuito ver a los homosexuales, los transgénero o las prostitutas en ciertos espacios 'controlados'. De hecho, cuando se habla de una supuesta apropiación de los espacios urbanos, en realidad, se siguen manteniendo unos límites, al punto de asignar horarios, darles nombre como "zona de tolerancia" o "zona rosa", para evitar que estas personas se atomicen en el paisaje de la ciudad, contaminando los lugares donde la gente 'normal' hace cosas 'normales'.

En suma, la ciudad analizada como *estetópolis* establece unos mecanismos sutiles o evidentes para mantener, aunque sea de forma imperfecta, una especie de asepsia, que obedece a un ideal de orden:

"Orden" significa un entorno regular, estable, para nuestra acción; un mundo en el que los grados de probabilidad de los acontecimientos no se distribuyan al azar, sino que se organicen según una estricta jerarquía –de modo que determinados acontecimientos tengan grandes posibilidades de producirse, otros sean menos probables y algunos otros prácticamente imposible (Bauman, 2001, p. 15).

Precisamente por esta razón, hay que minimizar la constante amenaza de la fuga de los 'anormales', evitar que se rompan esos límites territoriales trazados en algunos casos con precisión quirúrgica para mantener fronteras que terminan provocando *vínculos imaginales*⁴ (Maffesoli, 2006, p. 88). Así, los mecanismos para fortalecer la vigilancia, el blindaje y el sostenimiento

4 En el contexto de la explicación sobre el denominado paso del *logocentrismo* al *lococentrismo*, Maffesoli subraya que: "la exacerbación del cuerpo individual en el cuerpo colectivo confiere al lazo social un fuerte componente lococéntrico. Este, en efecto, es el espacio que prevalece. Espacio del cuerpo propio que se demora en el ocio, que se viste para la devoción, que se engalana para el placer, que se mutila para un disfrute doloroso. El territorio del cuerpo tribal que se dispone a conquistar y se defiende contra todas las formas de intrusismo. En todos los casos, los espacios simbólicos generan y conforman el lazo. Por esta razón se puede hablar de «vínculo imaginal»" (2006, p. 88).

de búnkeres, quedan justificados cuando sobresalta la ansiedad y el miedo a que los aparatos de poder no mantengan controlada o, cuanto menos, separada la 'suciedad'.

Ahora bien, considerando los criterios de pureza más allá de la etiqueta de 'anormales', analizada por Foucault, es preciso detenerse en la categoría de 'extraños', a partir de la cual Zygmunt Bauman (2001) ofrece una acertada clave de lectura que ha de servir para ampliar el panorama de comprensión de la ciudad como *estetópolis*. En efecto, con el término 'extraños' se logran entender de forma más actualizada los efectos del sistema neoliberal en el *habitus* de la ciudad. Ahora bien, el acercamiento a la tesis del autor polaco lo que hace es complementar lo anteriormente esbozado desde Foucault; de lo que se trata es más bien de señalar cómo el criterio de pureza se ha deslizado de lo social y lo político a lo económico:

El criterio de pureza es la capacidad de participar en el juego consumista, aquellos a los que se deja de lado en tanto que "problemas", como la "suciedad" de la que es preciso "deshacerse", son los *consumidores defectuosos*: gente incapaz de responder a los alicientes del mercado de consumo porque carecen de los recursos necesarios, personas incapaces de ser "individuos libres" de acuerdo con el sentido de "libertad" definido en función de la libertad del consumidor. Constituyen las nuevas <<impurezas>> que no se adecúan al nuevo esquema de pureza. Considerados desde la perspectiva actualmente imperante del mercado de consumo, resultan superfluos, objetos verdaderamente "fuera de lugar" (Bauman, 2001, p. 24).

Esos *consumidores defectuosos* no son otros que los inmigrantes, los habitantes de favelas o guetos urbanos, las minorías étnicas desfavorecidas, en definitiva, los pobres; son los personajes antagónicos de los *consumidores ventajosos*. Ambos in-corporan un *habitus* que les hace ser partícipes de un juego de explotación, exclusión y, en algunos casos, reclusión o anulación. Ambos luchan por la libertad entendida, bajo el modelo neoliberal, como poder adquisitivo: los primeros lo hacen para poder ser más libres, es decir, lograr mayor capacidad de consumo, mientras que los segundos luchan por mantener los niveles de libertad, incluso a costa de escandalosas deudas y de pagar caro un cierto tipo de seguridad que les haga sentirse en *topos* limpios de personas a quienes se les ve como gérmenes, cucarachas o ratas que ensucian el paisaje:

Los centros comerciales y los supermercados, templos del nuevo credo consumista y estadios en los que se juega el juego del consumismo, cargan con los gastos que supone impedir la entrada a los consumidores defectuosos, rodeándose de cámaras de vigilancia, alarmas electrónicas y guardias fuertemente armados; lo mismo hacen los barrios en los que los consumidores felices y afortunados viven y disfrutan de sus nuevas libertades; lo mismo hacen los consumidores individuales, que consideran sus casa y sus coches como murallas de fortaleza permanentemente asediadas (Bauman, 2001, p. 24).

Es preciso decir entonces que *estetópolis*, este concepto con el que se ha intentado hacer una lectura de la ciudad, su *habitus*, sus representaciones sociales y sus dinámicas identitarias, nombra en última instancia lo que se podría concebir como una *ciudad malthusiana*. No en el sentido de que se pueda aplicar la ecuación sobre la pobreza como fenómeno social resultante del aumento de la población y la escasez de los recursos, sino en el sentido de que las *estetópolis* logran llevar a su máxima expresión esa idea de Thomas Malthus, según la cual, si un individuo viene al mundo y sus parientes no pueden mantenerlo, hay que dejar con ese individuo que las leyes de la naturaleza lo maten de hambre y de frío, pues, en el gran banquete de la sociedad que sí puede sentarse a comer, para ese individuo no hay ni un cubierto. En la *estetópolis* incluso se mantiene la idea malthusiana de no compadecerse con nadie, pues, si se le tiende la mano, aunque sea a uno solo de estos ‘sobrantes’, detrás vendrán más y terminarán arruinando la armonía de la abundancia de unos pocos.

Los que nacieron después del reparto de las propiedades se encontraron con un mundo ya ocupado [...] Resulta, pues, que, en virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza, algunos seres humanos deban necesariamente sufrir escasez. Estos son los desgraciados que en la gran lotería de la vida han sacado un billete en blanco (Malthus, 1803, p. 17).

Así, la indiferencia cotidiana a la que se refiere Simmel (1986) cuando habla del *urbanitas*, derivada de la práctica de lo que Bauman (2004) llama “el arte del desencuentro”, caracteriza cada día más a esas ciudades malthusianas

o *estetópolis*, donde la solidaridad escasea y, por ende, se ha ido configurando no solo un miedo al otro, sino un desprecio hacia esos “desgraciados” que, en términos de Malthus, “en la gran lotería de la vida han sacado un billete en blanco”. De hecho, la “desgracia” de estas personas es tal que resulta más probable hallar entre las costumbres de dichos urbanitas mayor atención hacia los animales que hacia otros seres humanos; se consume así una especie de *ecolatría* que quiebra cualquier lógica de la lealtad básica hacia la propia especie. En efecto, quienes sufren escasez por “virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza”, en el trágico teatro de las *estetópolis*, son vistos y tratados por sus semejantes peor que cualquier animal.

Conclusiones

Como se ha visto, la práctica social patente en la dimensión real de la *estetópolis* obedece a la lógica de lo ideal, sin embargo, la solidaridad parece colarse por los intersticios de lo posible, es decir, de lo social-proyectante. En este sentido, frente a las dinámicas de creación de sobrantes, anormales o extraños, apremia el desafío de la solidaridad, como una muestra de responsabilidad individual hacia otra persona, para respaldarle, para mostrarle el afecto y la confianza en términos de inclusión y ayuda.

El término solidaridad proviene de la palabra *solidum* o la expresión latina *in solidum cavere*, que habla de una figura del derecho en Roma, referida a una especie de vinculación necesaria que se debía dar entre algunas personas, como requisito para que alguna de ellas pudiese hacerse a una deuda, lo que se podría entender como un con-solidar, esto es: dar solidez, con ayuda de otros, al acuerdo que, asombrosamente, presupone una especie de *solidurii* o, lo que es lo mismo, compañerismo, fidelidad, lealtad y cooperación entre los involucrados ante el acreedor. Incluso, la solidaridad puede ser vista desde la noción física de lo sólido, porque las partículas que constituyen ese “algo” se co-responden de mejor forma, están más unidas y, por ende, compactas que en otros asuntos (o elementos) más volátiles.

Ahora bien, la solidaridad, en cuanto práctica de lo social-proyectante, supone emociones como la empatía, la simpatía y la compasión⁵. Así, lograr ser solidario implica: 1) lograr ponerse, aunque sea imaginativamente, en el lugar del otro; 2) doler-se del infortunio de ese otro; 3) incluir a ese otro en el círculo del “nosotros” y, por ende, generar una vinculación afectiva tal que detone una ayuda o solución efectiva de esa situación. En efecto, en la compasión está en juego una asombrosa mezcla de lealtad, dolor, temor, magnanimidad y amor (en cuanto relación emotiva); en este sentido, si se siente compasión por un amigo, un familiar, un vecino o un extraño, lo que está en consideración es el grado de vinculación que se tenga con la persona, lo que determinará no solo el nivel de amor y magnanimidad mostrada, sino también el grado de temor sentido frente al sufrimiento. Mas, a todo esto, habría que sumarle que: el compasivo ha de “saber sentir” la circunstancia de la víctima de infortunio. En definitiva, el tipo de vinculación moral no es condición suficiente para sentir compasión, el devenir de dicha emoción también depende de la gravedad de la situación del objeto de la compasión. No obstante, es posible problematizar esta tesis dándole la vuelta, como tratando de explorarla en otros sentidos: se sentirá mayor compasión a mayor grado de cercanía con la persona que sufre el infortunio y, por ende, se sentirá menor compasión para con el extraño, aunque este último sea víctima de un infortunio o acto de crueldad mayor; de hecho, se pudiera inferir que el nivel de reproche también depende no solo de la gravedad del infortunio o acto de crueldad al que esté sometido el objeto de la compasión, sino también al lugar que ocupe entre las prioridades morales de quien se compadece. He aquí el porqué la solidaridad implica un incluir a quienes se considera de-más en el círculo de personas con quienes se tiene una vinculación y un compromiso moral.

De tal suerte entonces que resulta importante la tercera consideración indicada sobre la solidaridad, a saber, desarrollar la capacidad de incluir a los otros, a esos que en el *habitus* de los *urbanitas* son etiquetados como extraños, sobrantes o anormales, en tanto que no se acomodan al ideal de armonía y pureza. Ampliar ese “círculo del nosotros” (Rorty, 2001) es

5 A propósito de la compasión, leer el interesante análisis que hace Martha Nussbaum en *La terapia del deseo* (2012) –sobre todo el capítulo tres– y *Paisajes del pensamiento* (2008) –sobre todo el capítulo sexto.

el reto de las ciudades asépticas a las que se les ha denominado *estetópolis* en este texto. En este horizonte, se podría interpretar el tradicional lema “tenemos obligaciones para con los seres humanos”, como una invitación a esa situación utópica en la que, apelando a la solidaridad como *metáfora de la expansión*, se logra ampliar lo suficiente el círculo del *nosotros*, por vía de la narración de historias conmovedoras; a propósito de esto, un autor como Rorty exhorta: “debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como “ellos” y no como “nosotros”. Debiéramos intentar advertir nuestras similitudes con ellos” (Rorty, 1989, p. 196); mas, ese *we-should* (debiéramos) no ha de ser tomado como si se tratara de un imperativo, sino como una recomendación; aún más, el recurrente *we-should-include* (debiéramos incluir) es un llamado a darle lugar a la *metáfora de la expansión*, es el corolario de una crítica al supuesto de que las personas se están acercando paulatinamente a la “forma correcta” de la solidaridad, producto del dar con el sentido universal del deber, alejándose poco a poco de formas equivocadas, provinciales o pueriles de inclusión.

En suma, proponer la solidaridad como un desafío para las *estetópolis* implica creer que el mejoramiento moral y político de la sociedad se soporta en la valoración de la cooperación, es decir, de la ampliación de los acuerdos intersubjetivos y de la expansión del “círculo del nosotros”, como punto de partida de la responsabilidad con los otros.

Con la palabra *estetópolis* no solo se quiere hacer referencia a la búsqueda de un ideal estético de orden y pureza aplicado a los espacios (*topos*), indicando las dinámicas de exclusión y anulación de cierto tipo de personas, sino que también la palabra *polis* ha de llevar a pensar en la resistencia ético-política que, en medio de tanta discriminación y desigualdad, le apuesta a la solidaridad. De tal forma que se logre pasar de la indiferencia del *urbanitas* al compromiso activo del ciudadano, del “arte del desencuentro” al arte del reconocimiento, de la exacerbación del “nosotros” a la inclusión de los “otros”; en términos más prácticos, pasar de invertir tanto o más de lo que se invierte en la seguridad de los consumidores ventajosos, en mejorar las condiciones de vida de los excluidos.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* (R. Sala Carbó, trad.). Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. París: Seuil.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades posmodernas*. Madrid: Siglo XXI.
- Maffesoli, M. (2006). El vínculo imaginal. *Política y Sociedad*. 43(2), 85-89.
- Malthus, T. (1990). *Ensayo sobre el principio de la población*. Madrid: Akal.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Park, R. E. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Sebal.
- Rizo, M. (2012). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *En La Ciudad. Antecedentes y nuevas perspectivas*. Guatemala: CEUR, USAC.
- Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad.

¿Qué hay de la democracia? Algunas reflexiones desde la era del ciudadano no educado y de la desconfianza política

ÁNGELA MARÍA PRADA CADAVID
INSTITUCIÓN UNIVERSITARIA SALAZAR Y HERRERA

Introducción

La Democracia como modelo político presenta una gran contradicción pragmática evidenciada desde la compleja relación presentada en la democracia del deber ser condensada en principios esenciales que la constituyen y legitiman, y el ser democrático que constituye lo que realmente fueron dichos principios en la práctica política.

Esta contradicción pragmática se ha generado entre otras cosas por paradojas u obstáculos que impidieron la ejecución plena de los principios establecidos de manera general en la teoría democrática, llevando al incumplimiento de las promesas que dicho modelo le hizo a la ciudadanía e incluso a considerarla en agonía desde algunas perspectivas políticas.

Estas paradojas u obstáculos se encuentran conformados entre otros por el fenómeno del ciudadano no educado, que desemboca en situaciones como el voto de intercambio, la apatía ciudadana y la participación manipulada, que han tenido efectos directos en la no ejecución de los principios democráticos, ya que desde el desconocimiento de estos, impide en muchos casos y dificulta en otros, su realización plena.