

Las bases estéticas de la ciudadanía

The aesthetic foundations of citizenship

GUSTAVO A. REMEDI

Trinity College, Hartford, Connecticut, EEUU

gustavo.remedi@trincoll.edu

RESUMEN • Dado que el ejercicio de la ciudadanía es uno de los fundamentos de la democracia y de la modernidad, en este ensayo nos preguntamos acerca de los cambios en las bases estéticas de la ciudadanía. Entre tales cambios destacamos la transformación de las ciudades y de la experiencia urbana, los cambios en nuestras prácticas culturales cotidianas, el peso que han adquirido las representaciones en nuestra percepción, imaginación y nuestra relación con la nación y el mundo. Si bien tales cambios ofrecen nuevas posibilidades y resultan nuevas formas de subjetividad y actuación social, en su conjunto no llegan a constituir un enriquecimiento del ejercicio de la ciudadanía, sino más bien lo contrario.

Palabras clave estética • ciudadanía • globalización • democracia • ciudad

ABSTRACT • Because the exercise of citizenship is one of the foundations of democracy and modernity, this essay discusses what constitutes citizenship, and its current status, in light of a series of cultural and aesthetic changes in its very foundations. Some of such changes are the shape of the city and experience of the city. As many of these changes enter and affect the life world, our everyday life, our sensibility, the way we imagine and relate to the world and to others, they result in forms of subjectivity and agency that while may open up certain life possibilities and enable certain social and cultural phenomena do not, by any means, amount to citizenship —nor, I would argue, to personhood.

Keywords aesthtetic • citizenship • globalization • democracy • city

Un aner philopohos [un filósofo] es hos philei to sophon, aquél que ama al sophon [...] No es fácil traducir el significado que esta palabra tenía para Heráclito, pero podemos explicarla en base a la propia interpretación de Heráclito, para quien sophon es Hen Panta, “todo es uno”. Todo aquí significa, todas las cosas que existen, el todo, la totalidad del ser. Hen, uno, significa la unidad, lo que une todo.

MARTIN HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*

DOS NOCIONES EN CONFLICTO organizan nuestro sentido del mundo contemporáneo: ciudadanía y globalización. Por un lado, nos jactamos de apreciar el valor de las formas democráticas —modernas— de vida, así como del papel que deben jugar las personas —los ciudadanos— en el diseño y la construcción del destino de nuestras sociedades y de nuestro tiempo. Por otro lado, la globalización, entendida como la forma de organizar la producción y la explotación de los recursos naturales, humanos y culturales según los imperativos de la rentabilidad, de los grandes poderes económicos, mediáticos, tecnológicos, culturales —y convertida hoy en una forma inescapable de “estar” en el mundo y de participar de él— puede que haya desplazado nuestro papel de ciudadanos y de soberanos a un papel superfluo y ornamental, si no francamente vacuo, risible e ilusorio.

Dicho desplazamiento se halla en la base tanto del desencanto y la desilusión de muchos —principalmente, los jóvenes, los habitantes de la periferia, las mayorías populares desintegradas y al margen del actual modelo de producción y acumulación— con la modernidad y con la propia democracia, así como en la base de querer revivir formas irracionales y premodernas de pensamiento y de comportamiento, o afiliarse a discursos y formas políticas autoritarias y salvacionistas, en la medida que la frustración y el desencanto se subliman delegando nuestro poder —renunciando a él— a fin de crear un efecto psicológico y un sentimiento de poderío mediante la identificación con los poderes —las fuerzas vivas, los caudillos, los poderes fácticos, etc.— que han usurpado los derechos del ciudadano.

Parte de esta crisis de ciudadanía se debe a una lógica política, esto es, a la tensión entre los Estados nacionales —que como veremos más adelante son el punto de apoyo de la ciudadanía— y las fuerzas económicas, políticas, culturales transnacionales que persiguen hegemonizar la sociedad global. No obstante, dicha crisis también se origina en una serie de transformaciones estéticas, simbólicas y afectivas, muchas veces resultado de la acción o negligencia por parte de los propios Estados nacionales, que se hallan en la base del ejercicio de la ciudadanía y sobre las cuales queremos llamar la atención.

En efecto, si asumimos que los recursos y bienes disponibles en la ciudad son imprescindibles para el desarrollo de una sensibilidad, una conciencia y una práctica ciudadana, uno podría preguntarse, ¿qué impacto conlleva el vaciamiento y deterioro de las ciudades, de los espacios públicos, de su oferta cultural?

Si la ciudadanía depende del tejido social, de ciertas contigüidades culturales, de ciertos presupuestos y objetivos compartidos, ¿han habido cambios o desgarramientos irreversibles en dicho tejido social?

Si pensamos a la ciudad como un lugar de oportunidades, de encuentros, de cooperación y de convivencia entre gente desconocida y diferente, ¿de qué modo el miedo, la pobreza, el crimen y la militarización urbana alterarán nuestro estatus y posibilidad de ciudadanía?

Por otro lado, ¿hasta qué punto hemos perdido la capacidad de manejar las claves interpretativas y las coordenadas de referencia —las convenciones, los contextos, etc.— que nos permiten decodificar y comprender la realidad social y cultural, el proceso histórico, ya sea por la vía de la experiencia o representaciones de la realidad, tanto la realidad y la historia más inmediata como la más lejana?

Si el ejercicio de la ciudadanía depende del acceso a una información y a un conocimiento construido en forma dialógica y colectiva de realidades que sólo se pueden manejar a partir de representaciones (como es el caso de “la ciudad”, “la cultura nacional”, “el Mundo”, “el presente”, “la Historia”, etc.), ¿cómo habrá de afectar nuestra tarea de ciudadanos la actual estructura de propiedad de los medios de comunicación y las industrias culturales?

Si gran parte de nuestro conocimiento de la sociedad y el mundo depende de cómo un conjunto de constructores de relatos nos retratan el mundo, ¿cómo habrá de afectar nuestra labor el descrédito de las convenciones del realismo (falsedades con pretensiones de verdad) y el predominio de las formas fantásticas (fantasías sin ninguna pretensión de verdad, para las que la verdad ha perdido importancia)?

Si la ciudadanía supone involucrarse en las cuestiones de Estado y en movilizaciones civiles dirigidas a presionar y controlar al Estado, ¿qué efecto podría tener el alejamiento y la desaparición del Estado de nuestro horizonte de visibilidad y la localización del Estado más allá de nuestro alcance?

Si la ciudadanía depende de un Estado dador y garante de ciudadanía, y sobre todo de un Estado “sentido” como propio, ¿qué impacto tiene sobre la ciudadanía una vivencia enajenada del Estado, un Estado vaciado de poder o desplazado por otros poderes (por ejemplo, por el poder de las grandes corporaciones, de Estados más poderosos, de organismos multilaterales, de lejanos centros de poder y decisión)?

En suma, ¿han cambiado —o quizás desaparecido— las bases estéticas sobre las que se apoya la noción, el sentido y el ejercicio de la ciudadanía? ¿Qué intervenciones estéticas de base se necesitan para rescatar y salvar nuestro papel de ciudadanos, en otras palabras, para darle un sentido a la democracia?

A fin de intentar contestar a estas cuestiones, propongo, como lo sugiere el título de este ensayo, explorar la relación entre dos esferas aparentemente distantes y ajenas: la esfera estética y la esfera política.

Hablar de las bases estéticas de la ciudadanía pasa, primero, por explicar, al menos en forma breve, qué entendemos por estética y por ciudadanía. Segundo, explicar la relación que aquí se propone, es decir, en qué sentido puede hablarse de las bases estéticas de una práctica política. Recién entonces será posible comenzar a revisar el modo en que la globalización —otros le llamarán el capitalismo tardío, la postmodernidad o el modelo (cultural) neoliberal— ha afectado dichas bases y dicha relación.

LO ESTÉTICO COMO EL MODO DE RELACIONARNOS CON EL MUNDO

Comencemos por la noción de estética. Además de la idea del “salón de belleza” y “el instituto de estética integral” adonde muchas personas concurren a adquirir una apariencia más bella y atractiva, para muchas personas hablar de estética significa referirse al tema de la belleza como tema filosófico, del gusto —del “buen” gusto—, del arte, de las bellas artes, de los valores estéticos, de los placeres que resultan de la contemplación o la vivencia de algo bello, de la sensibilidad. (Y en cierto sentido todos están parcialmente en lo cierto, aunque quizás el problema siempre termina complicándose en cuanto tratamos de establecer qué entendemos por placentero, por bello, bello por qué, bello para quién, bello en qué sentido, la mutabilidad o no de la belleza, etc.).

Para Renato Barilli (1993), sin embargo, tales temas y preocupaciones no son los únicos que pueden o deben ser abordados bajo la rúbrica de la estética o de las experiencias sensibles. Al contrario, al trazar una historia —un origen— de la reflexión estética, Barilli propone que junto a una preocupación por la belleza en el arte, por las bellas artes y por una filosofía del arte —que provienen de la preocupación por las artes (*ars* en latín) y las técnicas (*techne* en griego)— existe toda otra veta que pasa por Baumgarten —y más cercanos en el tiempo, por la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, el pragmatismo de John Dewey, las corrientes materialistas o socio-históricas de la semiología y la psicología (Mijaíl Bajtín, Valentin Volosinov, Lev Vygotsky), el interaccionismo simbólico— que, apoyada en el origen de la palabra estética y en la noción de *la experiencia* —de experiencia estética— nos habilitan a una reflexión acerca de los sentidos, la percepción, y en suma, de nuestro relacionamiento sensorial, afectivo e intelectual (aun si no necesariamente ni exclusivamente racional) con el mundo.

No se trata, en consecuencia, de limitarnos a las experiencias estéticas bellas, ni de reducirnos exclusivamente a lo sensible, como propone el esteticismo —como si se pudiese sentir y percibir sin la concurrencia de otras facultades y procesos síquicos, intelectuales, e ideológicos, o al margen de un conjunto de normas, instituciones y expectativas de origen social—, sino a la cuestión de la experiencia estética: su naturaleza, sus problemas, sus limitaciones, sus efectos sobre otras esferas, o el modo en que otras esferas están apoyadas o subsumidas “dentro” de la experiencia estética. Dicen Susan Faegin y Patrick Maynard (1997) al respecto:

Para Dewey, el ‘esteticismo’ en tanto una de las corrientes de reflexión acerca del problema estético [...] refleja la fragmentación de los valores en una sociedad. En su filosofía Dewey, en cambio, propone que la experiencia estética no constituye un tipo de experiencia distinta y en competencia con otras esferas de la experiencia. Por el contrario, la experiencia estética es la forma consumada de muchos tipos de experiencia convergentes: la experiencia biológica, práctica, ética, intelectual, religiosa, política (12; la traducción es mía).

Primeramente, fue recién a partir de Alexander Gottlieb Baumgarten, a mediados del siglo XVIII, que se comenzó a utilizar la palabra estética para referirse a un campo de reflexión filosófica, no exclusiva ni necesariamente ligado al “estudio de lo bello”. Para Baumgarten, el plano estético o “sensible” constituiría una forma o nivel de conocimiento (inferior, según él, en relación al pensamiento racional: la lógica), que cae dentro del dominio de la sensibilidad, y que a su vez está relacionado a la percepción, los sentimientos y la imaginación. La palabra estética provendría de la raíz griega *aisth* y del verbo *aisthánomai* que se relacionan con la idea de sentir, pero sentir no sólo con el corazón o los sentimientos, sino principalmente con los sentidos, a través del conjunto de nuestras percepciones físicas (Barilli, 1993: 2).

Este significado más sensual y “corporizado” (encarnado) y a la vez desligado de la cuestión de la belleza de la palabra estética se preserva y utiliza en nuestros días precedido por el deprimitivo *alpha* cuando hablamos de la anestesia como un procedimiento artificial mediante el cual eliminamos temporalmente nuestras facultades sensoriales, perceptivas e intelectuales, por ejemplo, como parte de un tratamiento para eliminar el dolor, o en el curso de una operación quirúrgica. De aquí que podamos decir que *la estética es lo contrario de la anestesia* (Barilli, 1993: 3), tanto literal como metafóricamente hablando, es decir, la agudización de los sentidos, la percepción y la conciencia. Si mediante la anestesia “perdemos el cuerpo”, la conciencia, nuestro lugar y sentido en el mundo —una forma de enajenación— la experiencia estética supone, por el contrario, recuperar el cuerpo, recuperar nuestras capacidades y facultades humanas (la sensibilidad, la conciencia, la memoria, la razón, la dignidad, la simpatía, la solidaridad, etc.), reencontrarnos con el mundo, con la sociedad, con nosotros mismos.

La cuestión del “valor estético” —que no tiene por qué dejarse de lado, sino todo lo contrario— bien podría resolverse en función de una escala que va desde la anestesia hacia la estética, de la falta de sensaciones, sensibilidad y conexión con el mundo, hasta los mayores grados de sensibilidad y conexión con el mundo. Esta agudización de los sentidos (sensibilización) e intensificación del vínculo con el mundo, y por lo tanto de la vivencia estética, *puede ser* la razón de poder apreciar algo bello y rechazar lo horrendo, pero también, una experiencia mediante la cual poder identificar y reaccionar ante lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo real y lo ilusorio, lo absurdo y lo razonable, lo éticamente correcto y lo inmoral, etc.

Pensar el campo de la reflexión estética de esta manera implica, por lo tanto, primero, un manejo inclusivo de la palabra estética que nos permite evitar limitarnos a una reflexión acerca del arte o la técnica, o a objetos y experiencias bellas (o sublimes). También nos ahorra detenernos en disquisiciones acerca del trabajo espiritual versus el trabajo manual, o a poner un excesivo énfasis en el tipo de técnica utilizada o la clase de objeto resultante (obra de arte, artesanía, poema, obra edilicia, etc.). Una noción inclusiva de la estética, nos permite además evitar caer en la tentación idealista —demasiado anclada en formas abstractas, en sensibilidades sin cuerpo ni lugar, en valores universales y trascen-

dentales— de desestimar lo que en una vivencia estética hay de sensaciones, de percepciones, o de convenciones y expectativas (sociales, institucionales, políticas, etc.), y también de razonamientos, de juicios, de conocimientos, de memorias, de afectos, de sentimientos de naturaleza muy diversa, es decir, todas cuestiones que se suman y articulan a lo estrictamente sensual, interviniendo de manera decisiva en la naturaleza de la experiencia estética.

Replantear la discusión estética de esta manera persigue, por lo tanto, enfocarse en la cuestión de cómo nos relacionamos con el mundo en el curso del “proceso de la vida” y “nuestro encuentro sensual con lo social y con las condiciones materiales y espirituales que nos preceden, rodean y constituyen”, en la calidad de tal relación —de su intensidad, agudeza, riqueza, complejidad, etc.—, en el modo en que esa forma de estar y relacionarnos con el mundo nos constituye en tanto sujetos, y específicamente, en tanto actores políticos.

No se trata, sin embargo, de “estetizar” la vida social y nuestro papel en la producción del mundo a través y en el marco de lo cual nos construimos a nosotros mismos. Entre otras razones, porque estetizarla supondría ignorar la naturaleza y los fundamentos estéticos de la vida. De lo que se trata, en cambio, es de reconocer la dimensión y la base estética de nuestra vida social, de la vida cotidiana, de la vida laboral, de lo que producimos, etc., así como de explorar el modo en que esa experiencia estética interviene y moldea nuestra sensibilidad, nuestra conciencia, nuestra identidad, nuestra vida social, nuestra imaginación, y en suma, nuestro mundo.

Puede decirse entonces que la experiencia estética no es otra cosa que la forma en que nos conectamos, nos comunicamos e interactuamos con el mundo, en que visualizamos y nos representamos el mundo, en que construimos, transformamos y le damos valores y sentidos al mundo. Y esa forma, lógicamente, es histórica y está sujeta a contextos, a culturas y a épocas. Donald Lowe (1982), por ejemplo, traza una historia de la percepción moderna en base a una consideración de los cambios históricos en los medios de comunicación utilizados, en la jerarquía de los sentidos correspondiente con tales cambios, y por consiguiente en los distintos órdenes epistémicos y campos de percepción, todo lo cual estaría en *la base* de nuestra manera de experimentar, pensar y hacer el mundo.

DE LA CIUDADANÍA COMO PRIVILEGIO AL EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA

Discutida mínimamente la noción de estética que manejamos aquí podemos entonces volver a plantearnos las preguntas: ¿han cambiado las bases estéticas sobre las que se apoya el ejercicio de la ciudadanía?, ¿qué intervenciones estéticas se necesitan para rescatar y salvar nuestro papel de ciudadanos, en otras palabras, para darle un sentido a la democracia? Para poder contestar dichas preguntas todavía quedan pendientes por lo menos dos cuestiones previas. Por un lado, explicar, al menos en forma breve, qué entendemos por ciudadanía. Segundo, explicar la relación que aquí se propone entre la esfera estética y la esfera política, y en particular, ofrecer algún tipo de argumento acerca del carácter fundamental de ciertas cuestiones estéticas para el ejercicio de la ciudadanía.

La noción de ciudadanía está ligada a la idea de personas “con plenos poderes y derechos”. Históricamente, los ciudadanos eran aquellas personas investidas con un conjunto de privilegios y derechos de índole política, legal, social, económica, cultural, etc., lo cual los distinguía del resto de los habitantes (por ejemplo, de los campesinos, la servidumbre, los esclavos, los obreros, las mujeres, los niños, los extranjeros, etc.).

En el pasado el estatus de ciudadanía estaba reservado exclusivamente a las élites. Sin embargo, como resultado de las revoluciones burguesas del siglo XVIII, las guerras de la independencia, los movimientos abolicionistas e indigenistas, la movilización sindical, los movimientos de mujeres, las luchas anticolonialistas, el estatus de ciudadanía fue gradualmente extendido al resto de las personas y grupos que conforman la sociedad. De aquí que la noción de ciudadanía hoy haya pasado a significar, al menos formalmente, el derecho de las personas a estar incluidas en “una sociedad de iguales” (Marshall, 1963), y a la vez, donde se respeten las individualidades y las diferencias. En efecto, con el tiempo no sólo la ciudadanía sino también los derechos de la ciudadanía fueron acrecentándose, extendiéndose a distintas esferas (económica, social, cultural, etc.), e incluso a contemplar las necesidades particulares y diferentes de algunas personas y grupo sociales, como lo ponen de manifiesto las declaraciones, las movilizaciones y la legislación actual en materia de derechos humanos.

La ciudadanía, a su vez, estaba vinculada a “la ciudad” —la ciudad-Estado— la cual era el escenario natural de los hombres libres, y a la vez, el centro de la civilización y su gobierno. En efecto, en todos los casos, la ciudadanía aparece como un privilegio otorgado y garantizado por el Estado, pero para que ello ocurra el Estado tiene que ser interpelado, presionado y efectivamente subordinado al “pueblo soberano”. En efecto, la noción de ciudadanía —y sus derechos— sólo tiene sentido si existe la posibilidad de exigir su cumplimiento por parte del Estado y de exigir que el Estado intervenga en caso que tales derechos sean violados por terceros: sin un Estado no hay ciudadanía ni derechos. (De aquí que, como decíamos al comienzo, en la medida que la globalización amenaza o debilita los Estados nacionales por consiguiente amenaza y debilita la ciudadanía.) Pero tampoco habría derechos —ni ciudadanía— sin movilización social, sin movilización política. De aquí que ser un ciudadano no puede reducirse a ser el beneficiario pasivo de ciertos derechos, a pagar los impuestos, o simplemente a votar cada cuatro años, sino que el ejercicio de la ciudadanía implica organizarse y movilizarse por la obtención y extensión de la ciudadanía, por el cumplimiento real de tales derechos, y para imaginar e implementar nuevos derechos.

El estatus de ciudadano nos autoriza y a la vez nos conmina a involucrarnos y participar tanto en la esfera estatal —la esfera de las diversas instituciones del Estado— como en la esfera de la sociedad civil —partidos políticos, sindicatos, organizaciones y asociaciones gremiales, estudiantiles, religiosas, o de la más diversa índole, redes de solidaridad, etc.— orientadas a encontrar la forma y hacer posible y efectivos los derechos de la ciudadanía.

Además de estar vinculada al Estado, la ciudadanía está emparentada, como

decíamos, con la experiencia de la ciudad y la participación en una red o “entramado” de espacios sociales, organizaciones y movilizaciones de variada índole y sentido, abiertos y disponibles a los ciudadanos. Implica, asimismo, una cierta compatibilidad e integración de esfuerzos (en aras del bienestar común, la democracia, la justicia, la libertad, etc.) y una relativa “cercanía” o “contigüidad” cultural (“la cultura nacional”, “la urbanidad”) que nos remite a la idea —la metáfora— del “tejido social”. No es para nada casual que cuando hablamos de las ciudades también hablamos del “tejido urbano”. Como no es casual, tampoco, que la ciudad haya sido, históricamente, el “escenario” natural del ciudadano en tanto “actor” social. Tanto la existencia de ciudades como de ciudadanías depende de la capacidad de “entretelar” intereses variados, y a la vez, de producir —y reproducir— una “unidad” político-cultural en la diversidad.

Este estrecho vínculo entre ciudadanía y ciudad, por otra parte, resulta del hecho de que las ciudades cumplen un papel central y de pivote en la organización y dirección de nuestras sociedades —de sus actividades productivas, sus intercambios, sus interacciones— así como también en la localización y administración de sus recursos materiales, simbólicos y espirituales, la gran mayoría de los cuales se hallan localizados, justamente, en las ciudades. Efectivamente, las ciudades son las sedes del Gobierno y del Estado. Desde allí se organizan la sociedad y la cultura nacional, así como la interacción social, política, económica y cultural con el resto del sistema mundo. Las ciudades son también, casi por definición, el lugar donde la gente —gente diferente, gente desconocida— vive junta y se encuentra, y en donde uno tiene que negociar un proyecto personal con relación a un proyecto colectivo de cooperación y de convivencia.

La ciudad no sólo atestigua la confluencia de gente diversa intentando sobrevivir, cooperar, convivir —aun cuando no falten, obviamente, los que buscan vivir de los demás. La ciudad también es un lugar donde, por lo general, uno encuentra bienes y servicios sociales y culturales (vivienda, saneamiento, transporte, escuelas, hospitales, librerías, teatros, cines, kioscos, etc.) en cantidades y calidades muy superiores a cualquier otro lugar. La posibilidad de la realización de los derechos de la ciudadanía depende, por lo tanto, de la riqueza y disponibilidad de dichos recursos, en otras palabras, de la salud, integridad y permeabilidad del tejido urbano puesto que es allí donde se hallan los espacios y los medios culturales necesarios para la práctica de la ciudadanía.

La experiencia urbana, a su vez, es una fuente de conocimiento e identidad. David Harvey (1985) explora incluso el impacto de la experiencia urbana en la conciencia, y de hecho, en un tipo particular, epocal, de conciencia. En efecto, la organización espacial y los contenidos (los elementos urbanos y edificios, las formas, los materiales, la textura de la ciudad) es una de las formas mediante las que se socializa a las personas en una cultura nacional y una forma nacional de pensar y vivir en el mundo. Las ciudades son una fuente de recursos que tanto ofrecen posibilidades de inserción social, laboral y cultural como instrumentos de construcción de nuestras identidades, así como de lo que Arjun Appadurai (2001) denomina las “imaginaciones del mundo” y “proyectos de vida”.

Por último, la ciudadanía no se reduce a un mero lugar, rol social o estatus

recipiente o pasivo. La ciudadanía es, o deber ser pensada, como un tipo de actividad o trabajo en el que nos embarcamos las personas, y más concretamente, es una práctica teleológica —orientada a alcanzar una finalidad, con sus metas, sus reglas, sus obstáculos, sus condicionantes, sus limitaciones, etc.— y conviene, en consecuencia, referirnos más que a la ciudadanía al “ejercicio de la ciudadanía”.

Conceptualizar la ciudadanía como una práctica permite recuperar la dimensión material, social, espacial, sensual de la ciudadanía, y por consiguiente, poder replantear la cuestión de la ciudadanía desde una problemática estética. También, identificar las tareas que la componen: la necesidad del conocimiento; del desarrollo de una cierta capacidad de lectura, valoración y juicio de lo social; del desarrollo de una sensibilidad social; la necesidad de organizar y recorrer instancias de encuentro, de diálogo, de decisión; la necesidad de transformar efectivamente la realidad social y material, todas cuestiones que serán posibles, o se verán afectadas, por la naturaleza y la calidad de la forma de relacionarnos —sensual, afectiva e intelectualmente— con el mundo. Esa manera de relacionarnos está íntimamente conectada, a su vez, a nuestro lugar en la producción y en la división social del trabajo, a la calidad de nuestra experiencia de la ciudad, a la naturaleza y calidad del tejido social, a los medios e instrumentos de los que nos sirvamos, al uso que hagamos de los recursos culturales disponibles en la ciudad, a la naturaleza y calidad de esos recursos, a una determinada tecnología del cuerpo, puesto que el cuerpo y sus usos también son productos históricos. Además del trabajo de Lowe ya mencionado, nos remitimos aquí también a la obra de Richard Sennett, *Flesh and Stone* (1994), donde el autor reflexiona, precisamente, acerca de la historia de la relación entre modelos culturales (o “civilizaciones”), ciudades y cuerpos. En este sentido, podemos decir que la ciudadanía es un producto de un modelo cultural, de una estética o sensualidad de época.

Entonces volvemos a plantearnos la pregunta: ¿han cambiado las bases estéticas sobre las que se apoya dicho ejercicio de la ciudadanía? Más específicamente, ¿hasta qué punto afectan y alteran el ejercicio de la ciudadanía la transformación de la ciudades, de nuestra la experiencia urbana y de nuestra vida social, las transformaciones del modo en que producimos y trabajamos, los cambios en la vivienda y en los medios de transporte y de comunicación, en las formas de representación? Incluso, haciendo eco de los trabajos publicados en este mismo foro, ¿cómo han afectado el ejercicio de la ciudadanía nuestra experiencia del tiempo y los cambios en nuestras coordenadas temporales (José Jiménez), las dislocaciones de la ciudad (Lucía Guerra) las transformaciones del gusto estético y de nuestras prácticas culturales (Carlos Fajardo), lo que vemos y no vemos en la ciudad (Gonzalo Leiva, Patricio Rodríguez-Plaza), las nuevas tecnologías de la información (Claudia Lira).¹

¹ Los autores citados en este párrafo aparecen en *Aisthesis 36*, Revista de Investigaciones Estéticas del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, 2003).

Llegado a este punto del argumento, el problema ya no es proponer, en un plano teórico, un sentido de qué es lo que entendemos por “estética” (que aquí manejamos como forma de relacionarse), por “ciudadanía” (que aquí utilizamos en el sentido de movilización y ejercicio), ni por “la relación” entre el plano estético y el político. El siguiente paso es plantear, a modo de ilustración, una serie de instancias del “mundo de la vida” en que los cambios estéticos afectan—distorsionan, obstaculizan— nuestro ejercicio de la ciudadanía.

TRANSFORMACIONES ESTÉTICAS Y SU IMPACTO SOBRE EL EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA

Entre las transformaciones estéticas que más han repercutido en el ejercicio de la ciudadanía sobresalen la reorganización material-espacial de las ciudades, los cambios en nuestra vida cotidiana y su impacto en nuestra experiencia urbana; las transformaciones en la manera de experimentar e imaginar la ciudad, la sociedad, el mundo, hoy menos vividas y más mediadas; los cambios en las representaciones de la realidad y su impacto en el modo en que imaginamos y nos relacionamos sensorial, intelectual y afectivamente con el mundo y con las otras personas. Dichas transformaciones afectan lo que anteriormente hemos propuesto como las tareas que vertebran el ejercicio de la ciudadanía.

Tomemos, por ejemplo, el caso emblemático de la reorganización de las ciudades y de nuestra forma de vivirlas (Remedi, 2004). Hasta no hace mucho tiempo, la ciudad era vivida como un escenario habitable, transitable, continuo e íntegro. La ciudad—el barrio, el centro, el balneario— era un lugar “familiar” en el cual “sentirnos a gusto” entre pares (entre vecinos y conciudadanos), un lugar de encuentro, de convivencia con personas diferentes con quienes debíamos negociar nuestras diferencias, y hasta ayudarnos si era preciso. Las desigualdades sociales y culturales, que existieron desde siempre, no impedían la vecindad, el reconocimiento mutuo, el diálogo cara a cara, aun cuando esto condujera, naturalmente, a disputas, a roces, a choques y conflictos. De todos modos, era todavía una ciudad de encuentros, de visibilidades, de continuidades. Hoy, sin embargo, el salto de escala—y la desigualdad— ha hecho que la ciudad sea menos transitable, menos legible, y por lo tanto sea sentida como menos familiar y menos propia. La ciudad hoy es más inabarcable, invisible y desconocida, y en tanto tal, se ha vuelto fuente de miedos y diferencias insuperables.

La organización espacial de las desigualdades—que han dado lugar a ciudades desintegradas fracturadas en zonas de distinta clase social o cultural— ha levantado muros reales y mentales, muros infranqueables que nos impiden no sólo encontrarnos sino incluso vernos, imaginarnos y pensarnos como pares, vecinos, conciudadanos. Cada uno a su modo, tanto James Holston como Anthony Vidler se refieren, precisamente, al problema de “la desfamiliarización de la ciudades” y a la deshumanización de la experiencia urbana a raíz de las intervenciones estéticas modernas, y su resultado, la emergencia de escenas urbanas que ya no son vividas como propias y en las que uno ya no “se siente como en casa” (Holston, 1989; Vidler, 1992).

La ciudad ha dejado de ser “un tejido de lugares”, diferenciados pero más o menos cercanos y contiguos, con los que nos identificamos afectivamente y nos significan algo personal (Yi-Fu Tuan, 1977; Remedi, en prensa), para convertirse en el trasfondo de una red de circuitos o carriles que no se cruzan entre sí ni tampoco con la trama urbana que atraviesan, o por la que pasan por encima o por alrededor. La ciudad ha pasado a ser, desde esta perspectiva, un espacio mental asociado a imágenes e ideas que nos hemos formado a través de los medios de comunicación masiva, o en la conversación con las personas allegadas, pero desconectado de la vivencia personal, la cual se circunscribe a un conjunto limitado de círculos y carriles vitales (la casa, el trabajo, los lugares que frecuentamos).

Los viajes en automóvil, en ómnibus, en subterráneo —y hasta en helicóptero, como ya ocurre en las grandes ciudades—, cada vez más largos y frecuentes a raíz del crecimiento de las distancias, de la zonificación, del proceso de suburbanización, de la huida o la expulsión de la gente de los cascos urbanos tradicionales, ha anestesiado nuestra experiencia urbana. La ciudad ha dejado de ser un objeto con el cual nos involucramos con todos los sentidos, a una cierta velocidad, al que le dedicamos un determinado tiempo, en el que nos detenemos y habitamos, miramos en sus detalles, con el que conversamos y dialogamos, según un tipo de vivencia a escala humana. Desde el automóvil, convertidos en hemipléjicos, enmudecidos y solitarios operadores de esa caja que nos lleva al trabajo o de regreso a casa —tratando de llegar velozmente del punto A al punto B como si nada más existiera— la ciudad ha quedado reducida a una imagen borrosa que pasa rápidamente a nuestro costado, en la que se nos han perdido el foco, la textura y los detalles, vaciada de personas, vivencias y memorias, para la cual no tenemos tiempo, y carente de cualidades estéticas a no ser por esa mala, pobre imagen. Esa imagen es apenas asistida —malamente asistida— por las noticias de la radio o las canciones que, *walkman* mediante, pretenden, sin poderlo, acortar la distancia, llenar el vacío y matar el tiempo.

La gramática o sintaxis de los medios de comunicación y de transporte han contribuido a esta transformación de nuestra vivencia de la ciudad. Los noticieros, las telenovelas, las películas, por ejemplo, han ido hilvanando un mapa mental de la ciudad —del país, del mundo— constituido por una serie de paradigmas y asociaciones —sesgadas y por lo general estereotipadas y alejadas de la realidad— acerca de nosotros y los otros.

La ciudad ha pasado a ser menos una experiencia y más una representación, una proyección breve y distorsionada en una pantalla, un relato —plano, visualmente limitado, enmarcado, sin materia, monológico y unidireccional—, y en suma, un mundo con el que nos relacionamos, desde el punto de vista sensual y cognoscitivo, muy estrecha y pobremente. A este respecto resulta más que indicativo las medidas que sistemáticamente han empezado a implementar muchos gobiernos y organismos con sensibilidad social de llevar a ministros, legisladores, jueces, técnicos, periodistas a recorrer personalmente las zonas rurales, los barrios pobres y las periferias de las ciudades, las cárceles, las escuelas, los hospitales para que tengan una experiencia personal, conozcan y consigan construir una mejor idea de una realidad acerca de la cual no tienen mucha idea

(o tienen una idea equivocada o distorsionada), una sensibilidad, y como resultado, una política social. Similares objetivos pedagógicos inspiran a quienes organizan o auspician programas de estudios en el extranjero, programas de excursiones, pasantías y de extensión escolar (en todos los niveles de la enseñanza), programas de turismo social tanto ciudadano como nacional, etc.

Más allá de sus contenidos, las nuevas prácticas culturales y tecnologías de la comunicación, además, han pasado a ocupar una proporción excesiva de nuestro espacio-tiempo libre así como de nuestro espacio-tiempo social. Esto es, en perjuicio de formas de encuentro y comunicación en tiempo y espacio real, cara a cara —en el almacén, en la esquina, el café, en la vereda, a la salida del cine, en la escuela, en las reuniones familiares y de amigos, en el club del barrio, o en el comité sindical o político— basadas en la comunicación multidireccional y el diálogo entre varias personas, y donde la conversación, la discusión, los argumentos, respaldados por la amistad y la camaradería, matizados y aderezados por gestualidades, en el marco del ágape, la fiesta o la sobremesa, podían ser explayados y profundizados según lo requería la sustancia de la cuestión (de una manera incompatible con el *zapping*, las interrupciones de los teléfonos celulares, los *sound bites* y los *one-liners* que son las unidades de los pobríssimos encuentros e intercambios de hoy).

Al irse desligando de la experiencia (y la pedagogía) urbana, el ejercicio de la ciudadanía ha ido quedando, por consiguiente, cada vez más ligado al problema de la representación (simbólica, discursiva) del mundo, y por lo tanto, a una experiencia estética de segundo o tercer grado, con todo lo que ello significa para nuestra percepción y relacionamiento sensual, afectivo e intelectual con lo social, con el mundo, todo lo cual se verá igualmente afectado y degradado. (Por la misma razón que no es lo mismo vivir un bombardeo aéreo en carne propia que ver la guerra a través de una foto del *Guernica* de Picasso en un libro de historia del arte, el noticiero de CNN o una película de Spielberg).

Si la ciudad se nos va de foco y desaparece en la pantalla del televisor o en el parabrisas del auto, tampoco podemos ver, leer y ubicarnos dentro —recorriendo, y haciendo uso— del entramado de recursos, instancias e instituciones sociales, culturales y políticas que hacen al ejercicio de la ciudadanía, y menos aún desarrollar un espíritu y un sentimiento ciudadano.

Del mismo modo que grandes sectores de la sociedad y zonas de la ciudad se volvieron lejanas, extrañas y desconocidas —cuando no amenazantes y siniestras, en la realidad o en la imaginación— también han desaparecido ante nuestros ojos, y como por arte de magia o hipnosis colectiva, los espacios de encuentro, los medios de expresión y comunicación abiertos y accesibles a todos, los espacios públicos, las propias instituciones que son el corazón y pulmón de la vida ciudadana: los ayuntamientos, el parlamento, las cortes, los palacios de gobierno, etc., los cuales son invisibles, remotos, inaccesibles e impensables para cada vez más personas, y la ciudad —la sociedad— empieza a parecernos como que funciona automáticamente, o regulada por “mecanismos” (como el mercado, por ejemplo), o que simplemente funciona de manera aleatoria y caótica, o peor todavía, como decíamos anteriormente, el ámbito de la clase política y su

diversa fauna. (¿Quién asiste al parlamento? ¿Quién sabe dónde está o a qué hora sesiona?).

La cosa política —el propio ejercicio de la ciudadanía— se ha vuelto algo lejano y ajeno —muchas veces incomprensible, fragmentado, desprestigiado, etc.— de lo cual nos enteramos por los medios; es decir, es algo que está “del otro lado” del parlante o de la pantalla; un espacio de “otros” (la clase política, los funcionarios, los tecnócratas, los “líderes”), no de “nosotros”.

El auto, el *walkman* —ahora el *i-pod*— además de apartarnos y desconectar-nos de la realidad circundante, nos han ido acostumbrando, a su vez, a organizar espacios y hábitos culturales egocéntricos e intolerantes que han vuelto frustrantes los encuentros donde uno tiene que compartir y negociar con otros. Del mismo modo “la casa isla” y “la casa mundo” (donde ponemos el cine, el gimnasio y el parque propio) en tanto soluciones residenciales cada vez más frecuentes, y su extremo, “el barrio privado”, también han debilitado nuestra tolerancia y nuestra capacidad para organizar, disfrutar —y negociar si es preciso— espacios e instancias colectivas compartidas, minando, en última instancia, algo que está en la raíz del sentimiento o el ánimo de ciudadanía. En su lugar, asistimos, o participamos, en cambio de una escena urbana constituida por espectáculos que se nos ofrecen y en los que somos espectadores: espectáculos difundidos por la radio, la prensa escrita o televisados, espectáculos deportivos, espectáculos políticos, espectáculos religiosos, espectáculos de oferta y consumo donde el paisaje urbano y los vecinos han sido sustituidos por maniqués, reflejos de mercaderías, solícitos vendedores, personal de seguridad, etc. Pero también perdemos de vista los locales y las personas que determinan y organizan esos espectáculos y escenografías, de la misma manera que perdimos de vista los locales y las personas que determinan y organizan la ciudad, los medios, la cultura, la sociedad.

Que buena parte de las bases del ejercicio de la ciudadanía se haya desplazado hoy al terreno de la representación nos plantea a su vez una serie de potencialidades y desafíos. Por un lado gozamos de una explosión tecnológica que, como se dice vulgarmente, ha eliminado el tiempo y las distancias, ha convertido el planeta en “una aldea global” y ha hecho posible que, mediante la Internet, por ejemplo, podamos leer periódicos y escuchar radioemisoras de los distintos países del mundo, comunicarnos instantáneamente, por correo electrónico o por teléfono celular, de un polo a otro del planeta, y hasta podamos “presenciar” eventos en directo que están teniendo lugar del otro lado del mundo.

Sin embargo, lo anterior no está exento de una serie de espejismos, obstáculos y nuevos desafíos. Por lo pronto, el desafío de sortear la distancia —a veces insalvable— entre representación y realidad, entre relato simbólico y experiencia, entre ficción y verdad. Segundo, el de compensar el déficit estético que supone relacionarnos con otras realidades simplemente a través de la lectura, la imagen o el sonido (con su consiguiente impacto cognoscitivo, afectivo, de discernimiento ontológico, ético, etc.). Sin ir más lejos, el propio problema de los lenguajes (verbales y no verbales), pues no nos será de mayor utilidad llamar por teléfono a la China o “bajar” *Le Monde* si no podemos hablar chino ni leer

francés. Tercero, el problema del control de los medios de representación y comunicación —y por lo tanto, el control de la representación y la consiguiente manipulación cognoscitiva, afectiva, etc.—; tanto el control de la producción como de la distribución, la mediación y la administración del flujo cultural. De hecho, sortear el problema del acceso desigual a dichos medios y representaciones a uno y otro extremo de la cadena de la comunicación (Remedi, 2001). Por último, aunque no por ello menos importante, los puentes comunicacionales que se han tendido, por imperfectos que sean, entre nosotros y el mundo, están lejos de tener su contraparte en el plano de las decisiones y la intervención en el mundo, lo cual pone de manifiesto otro de los límites que circunscriben —y que subvierten— el ejercicio de la ciudadanía en el marco de la globalización.

A modo de cierre, pero en absoluto pretendiendo agotar aquí la cuestión, la premisa aquí es que la ciudadanía descansa sobre unas determinadas bases —o apoyaturas— estéticas, y que el ejercicio de la ciudadanía requiere de una determinada cualidad y calidad de la experiencia en la que deben sobresalir, por ejemplo, la escala humana, el detalle y el diálogo, la transparencia y la visibilidad, la cercanía y la legibilidad, la accesibilidad y disponibilidad, la conexión e integración simbólica —mediante diversos discursos sociales, coordinadas y mapas— de experiencias, representaciones, e ideas diferentes y aparentemente inconexas.

Una segunda hipótesis es que estas bases se han modificado, y que es necesario identificar el modo en que han afectado, y quizás desactivado, la noción y el ejercicio de la ciudadanía. Entre algunas de estas modificaciones estéticas se destacan los cambios en nuestra vida cotidiana, nuestras prácticas culturales, nuestra experiencia de la ciudad —de la nación—, de lo social y de lo político, el modo en que nuestra “visión del mundo”, de “estar en el mundo” y de sentir el mundo, están cada vez menos ligadas a una vivencia personal y más a representaciones de dudosa utilidad para el ejercicio de la ciudadanía. Más allá de los ejemplos ofrecidos, de ninguna manera exhaustivos, el objetivo de esta línea de razonamiento, en última instancia, es plantear una preocupación acerca del tipo de intervenciones estéticas necesarias para que la noción y el ejercicio de la ciudadanía y la democracia tengan —recobren— algún sentido real y efectivo en el marco de la globalización.

A juzgar por lo anterior, estas intervenciones tendrán que apuntar en cinco direcciones: (1) reforzar y enriquecer las relaciones (sensuales, estéticas, perceptuales) entre las personas y entre las personas y el mundo, o dicho de otra manera, con el medio que nos rodea y que nos constituye; (2) viabilizar una visualización y comprensión intelectual del mundo —de la ciudad, de la nación— que nos permita situarnos, orientarnos y establecer nuestra relación con esas totalidades; poder ubicar nuestro aquí y ahora en la Historia y el Mundo; (3) hacer posible un sentirse parte del mundo y “sentir en sintonía” con el mundo, de producir un nuevo *pathos*, a fin de reunir la esfera estética con la ética, de sustituir un nosotros excluyente por uno incluyente; (4) hacer efectivo un encuentro y un diálogo —que implican una disposición y una capacidad de diálogo—, prestando atención a los espacios, los medios, las formas conducentes a

tales efectos; y por último, (5) crear canales efectivos para la intervención concertada y concientemente transformadora y creadora (poética) de nuestra sociedad, nuestra cultura, en suma, con lo que Immanuel Wallerstein ha llamado “el sistema mundo” y Jürgen Habermas, simplemente, “el mundo de la vida”.

REFERENCIAS

- APPADURAI, ARJUN. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trad. de Gustavo Remedi. México: Trilce/FCE.
- BARILLI, RENATO. (1993). *A Course on Aesthetics*. Trad. de Karen Pinkus. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FAEGIN, SUSAN Y PATRICK MAYNARD (EDS.). (1997). *Aesthetics*. Nueva York: Oxford.
- HARVEY, DAVID. (1985). *Consciousness and the Urban Experience*. Baltimore: John Hopkins.
- HEIDEGGER, MARTIN. (1956). *What is Philosophy?* Trad. de William Kluback y Jean Wilde. New Haven, Connecticut: College & University Press.
- HOLSTON, JAMES. (1989). *The Modernist City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARSHALL, THOMAS HUMPHREY. (1963). *Class, citizenship, and social development*. Chicago: University of Chicago Press.
- LOWE, DONALD. (1982). *History of Bourgeois Perception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REMEDI, GUSTAVO. (1997). Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. En Mabel Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (pp. 97-122). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- . (1997). Los lenguajes de la conciencia histórica: A propósito de *Una ciudad sin memoria* (1995). En Adriana Bergero y Fernando Reati (eds.), *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990* (pp. 345-369). Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- . (1998). Dystopian scenes: Social subjectivities and horror in peripheral modernity. *Journal of Latin American Cultural Studies* 7(2): 225-243.
- . (2001) Dialéctica de la globalización: la mediación (también) es el mensaje. En *Inmediaciones de la Comunicación* 3: 193-200 (Publicación de la Escuela de Comunicación, Universidad ORT de Montevideo).
- . (2001). Fantomas contra los vampiros multinacionales Segunda Parte (o La batalla por la esfera pública). *Escenario* 2 1(3): 58-52 (Revista de análisis político, Montevideo).
- . (2003). Montevideo en sus pliegues. En Laura Martins (ed.), *Reconfiguraciones materiales y simbólicas de la cultura en el Cono Sur postdictatorial*. Monográfico de *Revista Iberoamericana* X(X): 65-85.
- . (2003). Representaciones de la ciudad: Apuntes para una crítica cultural. En *Tram(p)as de la Comunicación y la Cultura* 2 (18): 38-52 (Universidad de la Plata, Argentina).
- . (2004). La ciudad latinoamericana S. A. (o el asalto al espacio público). En

- Las dimensiones del espacio público. Problemas y proyectos* (pp. 15-25). Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Subsecretaría de Planeamiento (publicado original y parcialmente en *Escenario 2* 1(1): 55-58).
- . (2004). The production of local public spheres: Community radio stations. En Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 513-534). Durham y Londres: Duke University Press.
- . (en prensa). The Beach Front (*la rambla*): Reality, promise, and illusion of a democratic culture in today's Montevideo. En *Journal of Latin American Cultural Studies* 14(3).
- SENNETT, RICHARD. (1994). *Flesh and stone. The body and the city in Western Civilization*. Nueva York: Norton.
- TUAN, YI-FU. (1977). *Space and place. The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- VIDLER, ANTHONY. (1992). *The architectural uncanny. Essays in the modern unhomely*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.