

CUERPO, ESPACIO Y COMUNIDAD. APUNTES PARA UNA COMPRENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA DE LA CUARENTENA

*Body, space and community. Notes for an anthropological
understanding of the quarantine experience*

Víctor Hugo Palacios Cruz
Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo
Piura - Perú
<https://orcid.org/0000-0002-5029-4612>
vpalacios@usat.edu.pe

Fecha de recepción: 21/05/2022
Fecha de aceptación: 21/06/2022

RESUMEN

La reciente experiencia de la cuarentena, a causa de una pandemia todavía en curso, nos ha privado durante meses del espacio común y la coincidencia con el otro. Esta privación, necesaria por razones sanitarias, ha sido sin embargo grave desde el punto de vista de una idea del humano como un ser que es no accidental sino constitutivamente corpóreo y social. En efecto, la representación del cuerpo y la dimensión social como variables inherentes a la persona permite juzgar mejor las consecuencias del deterioro que afrontan las áreas compartidas, especialmente dentro de las ciudades, en Latinoamérica y más aún en el Perú. El espacio público no es un ámbito opuesto al yo, sino que incluso explica su identidad y su libertad. El estado físico del lugar habitado configura la forma en que el humano vive. La marcha de una ciudad no es indiferente al ser que somos, que únicamente es en plenitud dentro de una vida en común, que no puede ser abandonada en la llamada "nueva normalidad", es decir en un tiempo de temor social y de protagonismo dominante de la virtualidad.

Palabras clave:

Condición humana, cuerpo, espacio, comunidad, habitar.

ABSTRACT

The recent experience of quarantine, due to a still ongoing pandemic, which has deprived us for months of a common space and the coincidence with the other. This deprivation has been necessary by sanitary reasons. Nevertheless it has been



El uso que se haga de este artículo deberá incluir: Autor/ Título original de la publicación / ISSN

serious from the point of view of an idea of the human which is not an accidental being but also it is constitutively corporeal and social. Indeed, the representation of the body and the social dimension as inherent variables to the person allow us to judge better the consequences of the damage which face the shared areas, especially within the cities, in Latin America and even more in Peru. The public space is not an opposed area to the self, but it even explains its identity and freedom. The physical state of the inhabited place adjusts the way in which humans live. The walk of a city is not indifferent to whom we are, which is only fully within a life in common, which cannot be abandoned because of the "new normalcy", it means, in a time of social fear and dominant protagonism of virtuality.

Keywords:

Human Condition / Body / Space / Community / Inhabit

INTRODUCCIÓN

A lo largo de unos meses dentro del vientre materno, la forma del humano es la de su guarida. En esa armoniosa penumbra ignora aquello que habita hasta que un día, aterrado, parte para siempre al exterior. Afuera y a lo largo de los días la luz le va brindando colores, volúmenes, pasillos, muros, calles; hacia el fondo la silueta de un bosque, el mar, las montañas. Aprende a desplazarse aquí y allá, sin llegar a indagar aquello en que ahora mora. Una tarde partirá de nuevo, pero este lugar habrá sido el único realmente suyo.

La casa, la ciudad, el mundo –hasta donde la humanidad interviene en él– son el único espacio cuyo destino depende de las voluntades que acoge. Si las condiciones del recinto pre-natal así como las del inefable más allá están fuera de la decisión, el suelo común de cada uno de los pasos que nuestra especie da sobre la Tierra es el reflejo de la comunidad que se ha sido, y también la responsabilidad y el fundamento de la comunidad que se será.

A su vez, el cuidado de aquello que se habita –del que lo privado es solo una fracción– es el acto más consecuente

con la materia y la dimensión social que también se es. De modo que únicamente si se admite que el sujeto humano está *constituido* y no *circundado* por el cuerpo y los lazos con los otros, el espacio público podrá ser visto no como simple exterioridad sino, aun, como el sustrato de cada libertad y la expresión del acuerdo colectivo.

Desde un ejercicio de comprensión de la condición humana, se intentará aquí sustentar y explorar la inherencia del territorio compartido y el espacio público en la identidad personal, uniéndola a algunas consideraciones sobre el estado general de las ciudades del Perú y Latinoamérica. Todo lo cual, a su vez, permitirá entender mejor qué es lo que en alguna medida se perdió durante el tiempo que vivimos en cuarentena, en este país y en buena parte del mundo, y qué es lo que no se debería descuidar en una vida de nuevo inmunizada.

I. Somos cuerpo

Dice Michel Henry: *no tengo* un cuerpo, "*soy mi cuerpo*" (2007, p. 269). Creer que lo *tengo* es separarlo de mí, situarlo en la distancia disponible de la propiedad. Desde luego, nadie dice "tomo mi mano

para escribir" o "muevo mis pies para caminar", sino más bien "escribo" o "camino". Si el cuerpo fuera propiedad del sujeto, se convertiría sin remedio –para él o para otro– en un objeto susceptible de expropiación.

Platón creía que la carne era la prisión del espíritu (2000, p. 43) y Descartes, una sustancia distinta del yo pensante cuya existencia era preciso demostrar (1999, p. 46-47). Dos modos de razonar la inmortalidad del alma a salvo de la corrosión de la carne. Pero también dos modos equivalentes de fomentar la negligencia de la Tierra y de los lugares compartidos.

Teorías que no fueron aire sobrevolando el suelo de la historia. En el *contemptus mundi* medieval, la mirada apuntando al cielo en la certeza de la fugacidad de lo terreno –"este cuerpo antes muriente que viviente", decía san Agustín (1988, p. 18)–, el cuerpo era lo temido y repudiado, lo que se experimenta no sin culpa. Bajo el mecanicismo de la ciencia moderna y el ímpetu de la industria, el cuerpo fue una pieza más en el conjunto de la maquinaria (Mumford, 2011, p. 161-162). Bajo el régimen del mercado y la virtualidad digital, es una máscara sujeta a las arbitrarias mutaciones que niegan su temporalidad (Le Breton, 2002, p. 159-160). Sin la menor duda, las ansiedades del consumo, el exceso de atención y la descarnada rivalidad laboral y social han venido perturbando la relación con el cuerpo visible.

Evocando su encierro intelectual en una ciudad populosa y agitada como la Amsterdam de inicios del XVI, Descartes declaró haber vivido allí "tan retirado y solitario como en los desiertos más apartados" (1999, p. 43). Frente a la seguridad con que el autor del *Discurso*

del método afirmó la presencia de ideas innatas que justificaban el desdén del otro, Merleau-Ponty negó la existencia de verdades en un "interior humano". Es más, "no hay hombre interior, el hombre está en el mundo" y "es en el mundo que se conoce" (1997, p. 11).

Las propiedades externas que las sensaciones detectan no son, pues, señales periféricas, sino rasgos configuradores y esenciales. Situados en el tiempo y el espacio, la persona siente su peso y el de las cosas, la fuerza del viento, la temperatura, la luz y la vecindad de otros cuerpos. Delante del universo –es cierto– la anatomía humana es conmovedoramente diminuta. Más aún, no es posible estar a la vez en otro sitio o en otro tiempo, y ello explica la nostalgia y el anhelo. Pero sucede que solo siendo cuerpo se descubre que no se es del todo cuerpo. De hecho, la ubicación física es también una ubicación existencial. El lugar en que se vive, la patria; y el tiempo que toca vivir, una época con todas sus condiciones, restricciones y posibilidades.

La plasticidad de las manos, la ductilidad del cerebro y el andar erguidos alcanzan una figura que no se mezcla ni confunde con el relieve terrestre, pero que tampoco se separa totalmente de su entorno. Decía Merleau-Ponty: el cuerpo "no es un pedazo de espacio, o un haz de funciones, sino un entrelazamiento de visión y movimiento" (2003, p. 21). Sin embargo, y como ha ocurrido no solo en Platón y Descartes, la libre desenvoltura de la conciencia acabó concibiendo sus propios sueños de rebeldía. La impaciencia ante la flagrante precariedad de la materia hizo que el cuerpo inspirara ya no la ternura de lo primordial, sino la hostilidad de la constricción, cuando más bien es él el soporte de la relación

personal con el mundo, con los demás y con uno mismo.

En suma, las condiciones de esa parte del mundo con la que tiene contacto real el paulatino crecimiento de las personas –la casa, la calle, la ciudad, el paisaje– no son ajenas a la construcción de la individualidad y, en particular, a la conciencia que ella se forme de su corporalidad y del medio que la sitúa. Con el cual, recíprocamente, modulará sus relaciones de acción, afecto y pertenencia.

Que se haya creído que, encerrada durante meses por culpa de una pandemia todavía en curso, la población se cobijó en su lugar propio y su lugar de identidad, contemplando por la ventana o atravesando esporádicamente la calle para hacer las compras como si lo que existiera más allá del umbral de la casa fuera un alrededor ajeno y peligroso. Que se haya creído todo esto, pues, revela la profundidad de las distorsiones en el entendimiento de una individualidad instalada en la comunidad y en el mundo.

II. Habitar

Toda palabra delimita, divide. Al decir que *no tengo* sino que *soy* mi cuerpo, puede surgir el malentendido de que el ser que uno es termina en los contornos de la silueta y que hay un *dentro* en que uno consiste frente a un *fuera* que no se es. Esta línea fronteriza complace los ojos, pero confunde a la comprensión. "Yo soy el espacio donde estoy", decía el poeta francés Noël Arnaud (Bachelard, 2001, p. 172).

Para el humano vivir no es ocupar un punto en el cosmos. No es tampoco el hecho de que necesita un piso que lo apoye y el oxígeno de una atmosfera. En realidad, el lugar en que él se encuentra

es la condición de que perciba ese lugar y lo que haya en este, y aun la condición de que se perciba a sí mismo. Más radical que tener un sentimiento de la localización, es el que la sensibilidad individual está localizada (Levinas, 2012, p. 150). La relación con el mundo es, en efecto, anterior a la captación y la actuación en él.

Nada de lo cual tendría sentido si no fuera porque el humano está en el espacio de un modo distinto de como lo está cualquier otro ser. "No soy una cosa entre las cosas", decía Heidegger (1997, p. 383). Hay algo en el humano recóndito e inquieto que apenas se merodea llamándolo *espíritu, mente o conciencia*. Algo inentendible sin el cuerpo, pero irreductible a su piel y sus vísceras.

Definir este ser como una unión de partes tampoco desproblematiza esta cuestión. Sin embargo, hablar en términos de "cuerpo y espíritu" obliga a tener que buscar cómo conectar ambos entre sí, puesto que la conjunción copulativa "y" traza ya una barrera. Es preferible, en todo caso, hablar del humano como de una unidad: una unidad interior y una unidad con el espacio.

Por ejemplo, creer que la Inteligencia Artificial llegará a sustituirnos es omitir que la inteligencia humana no es una función aislada y autónoma, sino una aptitud inmaterial enraizada en un organismo específico e impulsada por el trato interpersonal y la reciprocidad con el medio. "La inteligencia artificial no puede pensar porque no se le pone la carne de gallina", dice muy sugerentemente Byung Chul-Han (2021, p. 53).

Precisamente, ser esa unidad viva e indisoluble es lo que confiere al humano su poder habitar. Más aún, el humano únicamente *es* en tanto que *habita*. En su

célebre conferencia "Construir, habitar, pensar", Heidegger afirmó que "no habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos" (1994, p. 130).

Según la etimología, "habitar" viene del latín *habitare*, que a su vez procede de *habere*, que significa poseer. Es el poseer establecido y cotidiano lo que lleva a un "habitar". De ahí vocablos como "hábito" o "habitual". Las cualidades físicas del entorno en que vivo oponen una resistencia a mis pies, abren mis pulmones, regulan la vista y, sobre todo, pueblan mi oído, el más íntimo de los sentidos, y despiertan mi tactilidad, la madre de todos los sentidos.

Dice Juhani Pallasmaa: "el ojo es el órgano de la distancia y la separación, mientras que el tacto lo es de la cercanía, la intimidad y el afecto. El ojo inspecciona, controla e investiga, mientras que el tacto se acerca y acaricia". Cerramos los ojos "cuando soñamos, cuando escuchamos música o acariciamos a los seres queridos" (2006, p. 47 y 50).

Antes de pensar el espacio, antes de medirlo y transformarlo, el lugar que se habita yergue, recorre y moldea al sujeto. Es el subsuelo de toda su experiencia y de su pensamiento más intrépido. *Interior, elevado, profundo, superior* son términos espaciales con que se describe una dinámica incorpórea que se aprende no a *pesar* de sino *gracias* a la corporalidad. Nada hay en la inteligencia que no haya estado antes en los sentidos, decía Aristóteles (1978, p. 240).¹

En definitiva, para esta materia resplandeciente que uno es, el cuerpo

arraigado en una totalidad es el punto de partida de toda percepción. El cuerpo, dice Michel Henry, "es la llave del universo" (2007, p. 145), el eje desde el cual se articula lo inmediato y lo remoto, lo visible y lo invisible.

Es famosa la sentencia de Protágoras: "de todas las cosas la medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son" (Diógenes Laercio 2013, p. 528). Desde luego, aunque sea solo en el humano que la naturaleza encuentre el delicado refugio de la representación y la memoria, él, que es parte de algo mayor, no podría ser el parámetro de todo lo existente. Pero, en cambio, sí lo es de lo existente en cuanto alcanzado por sus medios de conocimiento. "Mi cuerpo es el ombligo de mi mundo", dice Pallasmaa (2012, p. 112).

Por ello no sorprende que el lenguaje –donde es omnipresente la impregnación material ("espíritu" es *viento, aire*)– abunde en evidencias de la *corporalización* de la descripción y la medición de los espacios, así como en evidencias de la *corporalización* de diversas situaciones personales.

En primer lugar, el cuerpo en cuanto vivido es el modelo con el que se cartografía el paisaje. La naturaleza se imbuye de humanidad cuando se dice: la *cabecera* del monte, una *lengua* de tierra, la *garganta* de la montaña, un *ojo* de agua, un *brazo* de mar, el *pie* de un árbol, la *desembocadura* del río, la *faz* del planeta, las *entrañas* de la Tierra, etc.

En segundo lugar, es según la propia estatura, la proyección de las extremidades

1 G. Lakoff y M. Johnson sostienen que la presencia extendida de las metáforas en todas las lenguas revela que nuestra relación con el cuerpo, el territorio y la sociedad determina las expresiones habituales con que nos referimos al pensamiento y a la vida en general. "Nuestro sistema conceptual es producto del tipo de seres que somos y la manera en que interactuamos con nuestros ambientes físico y cultural", concluyen (2017 p. 152).

y el rango de los órganos sensitivos que la montaña es grande y la gruta estrecha, un árbol alto y el césped bajo, los sitios próximos o lejanos, los senderos holgados o angostos, los ambientes luminosos u oscuros, las texturas ásperas o suaves, los sonidos tenues o ruidosos, los platos dulces o salados, los objetos pesados o ligeros, lentos o veloces, fuertes o frágiles.

En tercer lugar, es por la experiencia de los propios cambios corporales que se puede: tener el futuro en mis *manos* o los *pies* sobre la tierra, vivir de *espaldas* a todo, tener el *corazón* en un *puño*, *encabezar* una agrupación, ponerme de *rodillas*, oír la *voz* de mi razón, mirar *de frente* al futuro y no dejar que un problema escape a las *manos*.

El cuerpo es, por último, la medida configuradora de las cosas que el humano modela con sus manos. La forma y las proporciones de la casa, los pasadizos, puertas, ventanas, escaleras, veredas, la luz pública y, claro, camas, sillas, sofás, lavatorios, automóviles, ascensores... En fin, cubículos y utensilios que, aun vacíos, parecen habitados por una presencia reconocible y connatural.

¿No será, por tanto, un olvido del cuerpo lo que ha llevado a tener edificios que apabullan, departamentos que asfixian, fachadas que chillan, un tráfico que obstruye, un exceso de escaparates, luces y ruidos, y un aspecto urbano incongruente? ¿No es el abandono del cuerpo –en condiciones que se repiten en las ciudades del Perú y otras del continente– una primera forma de deshumanización? ¿No ha sido parte del agravamiento de las consecuencias de la COVID-19 el que muchas familias no dispongan de una vivienda apropiada para un enclaustramiento digno y soportable, y unos espacios públicos

adecuados donde tomar aire antes de volver a enclaustrarse?

III. Compartir

El del humano no es un cuerpo solitario, sino un cuerpo reunido, un tejido de pluralidad y comunicación. En la identidad corporal –primer plano de la identidad personal– lo social es ingrediente y no envoltorio.

Schopenhauer cuenta una historia: "un rebaño de puercoespines se apretujaba estrechamente, en un frío día de invierno, para protegerse de la congelación con el calor mutuo. Sin embargo, pronto empezaron a sentir las púas de los demás; lo cual hizo que se alejasen de nuevo. Cuando la necesidad de calor los aproximaba otra vez, se repetía este segundo mal; de modo que se movían entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia conveniente dentro de la cual podían soportarse de la mejor manera" (Safranski, 2001, p. 459).

Para una larga tradición, la sociedad ha sido el contrapeso a las debilidades de la naturaleza, un mal menor cortésmente sobrellevado, una coexistencia que crea ciertos problemas pero reporta apreciables compensaciones mientras se preserve entre sus miembros "una distancia conveniente". Incluso el habla común trata lo social como una aglomeración o una cita ocasional; por tanto, como una vicisitud en la existencia de una persona. Idea favorecida por un largo trayecto cultural uno de cuyos mayores impulsos se sitúa, ciertamente, en el nacimiento de la modernidad.

En concreto, las doctrinas contractualistas de Thomas Hobbes y John Locke coincidieron en que la sociedad surge con el único fin de disuadir

a sus integrantes del deseo de destruirse mutuamente, gracias a un aparato estatal que dirima sus pleitos y proteja unos intereses preexistentes, en vista de que la vida humana es, según Hobbes, "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (1995, p. 110-111).

Juicio pesimista del que deriva una instrumentalización de la política, pero que ante todo abre una brecha entre el individuo y la sociedad que, en rigor y al margen del empirismo hobbesiano, no se aparta del racionalismo de Descartes, para el cual el yo pensante, provisto de una "luz natural", no requiere otras voces para alcanzar todas las verdades, pues "es mucho más verosímil que un hombre solo las descubra que todo un pueblo" (1999, p. 47).

Individualismo ciertamente alentado por el recogimiento de la lectura callada que incentiva la imprenta de Gutenberg, la auscultación obsesiva de la conciencia en el luteranismo –que el psicoanálisis de Freud ahondará– y la pasión por el autorretrato en Durero y Rembrandt o por los recovecos de la psique en la pintura surrealista, entre otros rastros en el largo camino de la subjetividad.

Tendencia exacerbada en la sociedad consumista, hipertecnológica y narcisista de este tiempo, con sus clamorosas incoherencias pues, como pregunta Todorov, "si todos los deseos son parecidos, ¿podemos seguir creyendo que son libres?" (2011, p. 33-34) Significativamente, en 1988 la Primera Ministra británica, Margaret Thátcher, declaraba: "no existe la sociedad", solo existen individuos y familias con sus propios intereses (Bauman, 2001, p. 39).

Lo humano es un umbral entre dos lados, y no dos lados contrapuestos o

paralelos. Lo individual y lo social, como lo inmaterial y lo material, no se adicionan o yuxtaponen, son más bien dos hilos de la misma trama. El ser personal no es sociable en el sentido de la potencialidad que el sufijo del vocablo señala (como en "realizable", "probable" o "comestible"). El humano es social en sí mismo, y es inconcebible sustraído a una determinada trama de vínculos y al espacio en que esta acontece.

Martin Buber decía que el hecho central de la existencia humana es "el hombre con el hombre", de ahí que el *individualismo* desfigure su identidad al no ver al individuo más que en relación consigo mismo, mientras que el colectivismo la oculte al no distinguir al individuo disuelto en la masa (1986, p. 141-142). Lo humano, añade por su cuenta Bruno Latour, "está en la misma delegación, en el pase, en el envío, en el intercambio continuo de las formas" (2007, p. 202).

La primera evidencia de la *socialidad* es el propio cuerpo, genéticamente tributario de una unión que procede de otra unión. Por estas arterias discurre un caudal de poblaciones; el propio rostro es la síntesis de una serie incalculable de encuentros, conversaciones, gustos y caminos. El andar bípedo que singulariza a nuestra especie, asimismo, no es fruto de ninguna espontaneidad, sino –como confirman los datos sobre la evolución de nuestros antepasados e ilustra, más cercanamente, el crecimiento de un bebé– una conducta inducida en el marco de una convivencia que, además, discurre dentro de una casa y dentro de un espacio exterior y común que es la "extensión de la casa" (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2012, p. 70).

La expresividad de la cara y las manos, la habilidad vocal y la receptividad pareja

de los sentidos revelan la comunicabilidad de una biología que el medio familiar acoge y despliega. El cuerpo es un don de la interrelación. Dice la ensayista norteamericana Siri Hustvedt:

La neurociencia ha demostrado que los intercambios visuales facilitan el desarrollo cerebral del neonato. Nos reconocemos primero en los ojos de nuestra madre y, a lo largo de la vida, seguimos experimentando fuertes respuestas especulares ante los rostros de los demás (2013, p. 264).

Por otra parte, al conocerse uno se presenta invocando roles, afectos, pertenencias y obligaciones. La presencia de los otros asoma en el capricho más trivial y en las preferencias estéticas, morales, ideológicas y religiosas. Cada quien es una apropiación singular de un ecosistema de ejemplos, intercambios e influencias. En el yo coexisten y se confunden incluso los diversos tiempos de la historia. Escribe el ya mencionado Latour:

Tal vez utilizo una perforadora eléctrica, pero también un martillo. La primera tiene veinticinco años, el segundo centenares de miles de años. (...) Algunos de mis genes tienen 500 millones de años, otros 3 millones, otros 100.000 y mis hábitos se escalonan de algunos días a algunos miles de años". Por tanto, es el "intercambio el que nos define, y no el calendario o el flujo que los modernos habían construido para nosotros (2007, p. 113).

Aun el rechazo de la civilización en el ermitaño es impensable sin una previa vivencia de lo comunitario. En suma, la aparición y la formación del individuo humano no suceden sino dentro de espacios habitados y compartidos que adoptan características singulares en

un barrio, una calle, una aldea o una metrópoli.

La orientación que ofrece el entorno, agrega Charles Taylor, "define el lugar desde el que respondo", y me capacita "para ser interlocutor y responder por mí mismo" (1996, p. 43-45). En ese sentido, "el desconcierto moral" del hombre, comenta Alfredo Cruz Prados, proviene de "la desconexión respecto de un espacio significativo": llevar una vida moral y comunitaria supone para el hombre "saber que vive en común y en qué consiste ese modo de vivir"; y para ello es preciso que el vivir en común posea una "visibilidad" que solo proporciona "una ciudad capaz de dar imagen clara, vigorosa y unitaria de sí misma" (1999, p. 262 y 263).

Este es justamente uno de los puntos más penosamente débiles de numerosas ciudades peruanas en que la contaminación visual y sonora, el desorden urbanístico, la disarmonía de las fachadas, el exceso vehicular, la estrechez de las veredas y su invasión por el comercio ambulatorio, la falta de una señalización adecuada, etc., provocan una mezcla de confusión sensorial y agotamiento nervioso que no contribuyen precisamente a la visibilidad, el orden y la practicidad del desplazamiento y el empleo del espacio público por parte de sus habitantes.

Por ello mismo, son tan apreciables las historias extraordinarias de recuperación de los espacios urbanos en casos conocidos como los de Bogotá y Medellín en Colombia, Loja en Ecuador y, de acuerdo con una visita personal del autor de este artículo, en una ciudad como Talca en Chile, al sur de Santiago, en que el acondicionamiento adecuado de plazas públicas ha posibilitado no solo la realización de eventos sociales y artísticos,

sino el encuentro de los vecinos y un uso confortable y cotidiano que alienta la identificación de ellos con su lugar, así como les permite desplegar distintas actividades individuales o agrupadas a través de las cuales, finalmente, se incentiva y potencia la libertad personal.

Según el informe de Naciones Unidas, *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe* de 2012, la calidad de la vivienda es inseparable de la calidad y la accesibilidad equitativa de los espacios públicos, entendidos como "lugares de convivencia e interacción social por excelencia" y "ejes articuladores de las ciudades y sus servicios", que desempeñan "funciones sociales, institucionales, ambientales, de movilidad y recreación" (ONU, 2012, p. 70).

Ciertamente es decisivo entender que la manida idea de que la libertad de uno acaba donde comienza la de otro es una ficción absoluta e interesada. El contenido de cada elección –un oficio, un producto, una opinión– se abastece con la confluencia de innumerables ocupaciones que permanecen en las sombras. La libertad real empieza cuando empieza la libertad de los demás, de la misma manera que los límites de la planta de un diseño arquitectónico o urbanístico, como dice Bruno Zevi (1981, p. 39-40), no son una restricción de la libertad de movimiento, sino más bien su propia posibilidad. La recuperación de una plaza pública es, por ello mismo, una multiplicación de la vida posible en un lugar determinado, por tanto, un incremento de la libertad de acción de los ciudadanos en la trama viva de una pluralidad.

Así como es una pura abstracción el individuo sin un anclaje colectivo, es una ficción la libertad sin el otro y sin un

espacio. La libertad es, en definitiva, la marcha unísona de una pluralidad sobre el espacio.

IV. Construir

Desde la aldea hasta la ciudad, el emplazamiento articulado de viviendas, servicios, vías y áreas comunes es el primer horizonte de la existencia social. Una unidad territorial y construida que aloja unos sucesos y es, a la vez, la obra de ellos.

Aparte el debate sobre las metrópolis superpobladas –grave en casos como el de Lima, que, en un país que pasó dramáticamente de ser andino-rural a ser urbano-costeño, concentra la tercera parte de la población nacional (Ludeña, 2011, p. 13)–, un asentamiento que posea una medida realmente humana permite la visibilidad de los bienes que otorga a sus vecinos, así como es insostenible sin la contribución de todos ellos. De otro modo, no se trataría de habitantes sino de seres que medran en los corredores de un artificio quizá colmado de bienes, pero ancho y ajeno al fin y al cabo.

Ello en el entendido de que la libertad es no solo no estar desasido de cadenas o quehaceres, sino sobre todo ser capaz de acción propia. Según Hannah Arendt (1993, p. 22-23), la acción se caracteriza por ser un *inicio* y no una mecánica prolongación de la lógica de la razón o de las leyes de la física, ni tampoco una simple continuación de una acción anterior y ajena (una *reacción*).

Con lo cual, la disfuncionalidad material de un poblado grande o pequeño es dañina en tanto que entorpece la movilidad de quienes lo habitan. Por su parte, una funcionalidad material es insuficiente en tanto que no provenga

del concurso de la iniciativa ciudadana. Al constreñir las libertades, su eficacia será administrativa, pero no política.

Lo que, de paso, permite formular una diferencia entre *urbe* y *ciudad*: si la primera es el conglomerado o la simple contigüidad de lo construido librada a su inercia; la *ciudad*, según Olivier Mongin, remite a la idea antigua de "una entidad política que se define por el tipo de asociación que existe entre sus habitantes" y que da lugar a una *res publica*, sostenida por una fe común (2005, p. 169).

En ese sentido, se diría que muchas capitales de provincia en el Perú, aun cuando hubieran partido de un núcleo trazado y aún reconocible de origen virreinal, conforman urbes más que ciudades a causa de su expansión desordenada y su carencia de planificación urbana sostenida y coherente. Recuérdese el conocido caso de las denominadas "invasiones" de población proveniente de zonas rurales y andinas que ha experimentado no solo Lima, por distintos motivos –la pobreza y la violencia terrorista entre ellos–, y que guardan relación no solo con un debilitado o corrupto gobierno municipal, sino también con una pésima política de desarrollo descentralizado y una falta de equidad en la inversión pública a lo largo de la geografía peruana (Ludeña, 2011, p. 5).

"Amo a mi patria más que a mi alma", escribía Maquiavelo (2015, p. 171). El escándalo del retrato que hizo en *El príncipe* de las prácticas de poder en la Italia convulsa del Renacimiento, opacó en el tiempo la formulación de su ideal cívico en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde hilvana un elogio de la república romana que luego el Imperio pervertiría.

Más que un ánimo de heroísmo, esta frase es la feliz intuición de un puente entre la plenitud personal y la suerte del país. Una humanidad es plena en el ejercicio de la palabra y la acción; y la palabra y la acción presuponen una esfera pública que garantiza que la primera sea escuchada y la segunda vista. Una esfera inimaginable, desde luego, sin la presencia y la voz y, por tanto, sin el cuerpo de cada ciudadano. En consecuencia, si uno es más libre eligiendo la forma de la ciudad que habita antes que eligiendo el calzado que viste, es más libre el humano que interviene en lo público, que aquel que se conforma con beneficiarse o cuidarse de él.

Según la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad, "todas las personas tienen el derecho de encontrar en la ciudad las condiciones necesarias para su realización política económica, cultural, social y ecológica, asumiendo el deber de la solidaridad" (ONU, 2012, p. 86).

En resumen, el habitar es un acto, no una pasividad ni tampoco el simple estar localizado. Así como la inhabitabilidad de un cuarto sucio y desordenado es obra de la pereza y la inacción de su ocupante, una urbe degradada es una construcción desasistida por sus habitantes y sus autoridades. En consecuencia, las urbes atestadas y libradas a la anarquía comportan una agresión cotidiana a la dignidad de las personas. En el desenvolvimiento de la vida humana, por el contrario, aguardamos la práctica de una ciudadanía que, a su vez, incluye indisolublemente la acción y la libertad. Habitar un espacio, más que el hecho de estar circunscrito por un territorio, significa tener una reciprocidad con él. Ser afectado por su estado a la vez que poder actuar sobre él.

V. La comunidad se construye a sí misma

La gravedad del espacio urbano inhóspito –a causa de su ineficacia, deterioro o falta de ergonomía– reside en que, así como la ropa amolda al cuerpo y modula el estar y el andar, una ciudad no es un depósito de la existencia, sino que confiere a esta un encuadre, una movilidad y unas expectativas. Así como el hablar otorga claridad y organización a lo real, al urbanizar distribuimos y compaginamos una existencia en comunidad.

La política es primeramente, como dice Cruz Prados "la acción de arrebatar un espacio a la naturaleza" y redimirlo "de su nuda facticidad física" a fin de constituir un hábitat que dará a la vida humana "posibilidad, forma y orientación" (1999, p. 260-261). De ahí que no exista actividad en la que no repercuta la forma del espacio en que sucede.

Es cierto que solo llega a habitar quien es ya *humano*; pero solo *habitando* los individuos se vuelven más humanos. Hay personas que dan a sus ciudades una amabilidad que, de vuelta, estimula la adhesión ciudadana; así como hay urbes que denigran a sus pobladores cuya desidia multiplica la decadencia preexistente.

El comportamiento urbano común en el Perú es de un desdén de lo público acompañado de un fortalecimiento, casi atrincheramiento, del espacio privado y doméstico en particular. En suma, la diseminación de una vida individual y privada que se conduce "a la defensiva" dentro de cada entorno.

El espectáculo de barriadas de conmovedora precariedad en muchas de las grandes ciudades de Sudamérica, con calles polvorientas y escasez de

servicios básicos, sin embargo erizadas de antenas de televisión (en todas sus variantes) proporciona una imagen poderosa de la correlación entre el deterioro público y el encierro privado. Lo que, desde luego, explica que la calidad del encierro durante la cuarentena haya sido tan vergonzosamente desigual, del mismo modo que las consecuencias sanitarias y psicológicas derivadas de esta circunstancia.

De cualquier modo, ver la casa o la ciudad como un "utensilio entre los utensilios" (Levinas, 2012, p. 167), o como una amenaza, es convalidar la clase de dicotomías –individuo-sociedad, cuerpo-espíritu, privado-público– que imponen los esquemas binarios de la racionalidad, absolutamente inadecuados para representar la integridad fluyente de lo humano.

La casa no es una cosa que tengo, sino la base *en y desde* la cual tengo cosas. No es la madriguera que me resguarda de lo inclemente, sino el área recortada a lo natural y a lo público en que organizo mi relación con el mundo y doy forma a mis experiencias y aspiraciones. La casa es mi implantación sobre la extensión que otros también habitan y que, habitando, posibilitan mi habitar particular. No es un fortín resistiendo a una comarca o a un vecindario. Sus linderos no separan, más bien clarifican una interacción.

La cueva fue, por cierto, nuestra primera vivienda. Cualquier otro edificio es la evocación o reinención de la cueva o de un conjunto de cuevas. Nuestros ancestros la usurparon a las fieras gracias a la conquista del fuego que las ahuyentó. La boca de esa cavidad alumbrada fue la primera frontera estable entre lo humano y lo feral, entre lo doméstico y lo cósmico. El primer umbral.

La caverna fue un refugio, sin duda, pero sobre todo fue un lugar al que volver. La semilla de la patria y la versión más remota y rudimentaria de la jurisdicción, al margen de las connotaciones mágicas que también pudo tener. Ella fue asimismo asamblea y almacén, y concedió a los antepasados de la especie su primer dormitorio. Dormir a pierna suelta y no sobre la rama de un árbol, en zozobra por los saltos hambrientos de un depredador, no fue una nimiedad. Por el contrario, posibilitó el descanso despreocupado y reparador que relajó el sistema nervioso, extendió la longevidad y expandió la memoria individual y colectiva.

En torno a la hoguera, unos seres todavía sucios y encorvados tuvieron la conciencia de ser vistos, y resolvieron decorar sus rostros y cabezas: atisbaron un primer sentido de la decencia, que es una de las primeras manifestaciones de la urbanidad y la política (como enseña la palabra inglesa *polite*, por cierto). El balbuceo convertido en lenguaje halló en la cueva el escenario propicio para el contar historias, que transfirió el poder del más fuerte al más viejo, al más aventajado en el habla y la memoria. Repetida, la liturgia del relato consolidó un tesoro tribal, una herencia, una primera identidad grupal.

Aislado de la intemperie, en la cueva el humano escuchó por primera vez el silencio, y en medio de él la música de unas gotas filtradas, del viento aullando afuera o de las pulsaciones del corazón, propio o cercano. En el tiempo alterado y nuevo de su primera morada, el humano aprendió la espera, la paciencia, y abrió una ventana hacia lo insospechado que nunca más cerró. La cueva excavó la profundidad que todavía es cada uno de nosotros.

V. La casa abandonada

El humano es el único ser que se elige a sí mismo. Su cuerpo no es el que fue al inicio, sino el que ha dibujado un proceso que no ha concluido todavía. Inacabado por la naturaleza, desde ella y no contra ella nuestro ser se hace a sí mismo a través de las manos, la técnica y los hábitos. Cada presente efectúa el próximo trazo del retrato.

Por ello mismo, el tiempo transcurrido en nuestra inmersión digital, incrementada por el enclaustramiento sanitario y la distancia social, no es inocente y, por el contrario, debe haber impulsado silenciosamente las tendencias todavía desconocidas que ya operan en la transformación de nuestra conectividad neuronal y nuestra posición corporal por causa de la utilización compulsiva de las nuevas tecnologías.

El destino de la convivencia se halla en todo instante en las temblorosas manos de todos los humanos. Cualquier rumbo venidero parte de los cuidados y descuidos del ahora tenido en común. Al conquistar el fuego y la cueva el humano se rehízo, así como se rehace imperceptiblemente con la adopción de cada artilugio. ¿Por qué no habría de cambiar con la marcha de la ciudad que alberga la vida y la interrelación de las vidas?

Dejando a un lado de momento la compleja cuestión del déficit de políticas públicas, se desea señalar aquí cuatro variables culturales de este tiempo –particularmente sensibles en el contexto latinoamericano– que, al tocar las relaciones del yo con su cuerpo y con el mundo, han removido seria, pero no irreversiblemente, el acto de habitar: la privatización de la sociedad, la pasión por la velocidad, la ansiedad del consumo y la inflación de la virtualidad.

La privatización de la sociedad

La utilidad del binomio público-privado entraña el riesgo de sugerir una polaridad. El individualismo moderno ha prestigiado lo privado frente a lo público. La idea común de identidad personal suele aludir a lo escondido e interior. Las creencias y filiaciones son privadas, al punto que ante la crítica se invoca el respeto de la opinión personal olvidando que, como aclara Savater, "las opiniones no son armaduras para encerrarse y defenderse del resto", sino que suponen un espacio donde se pronuncian "para ser cuestionadas y recibir objeciones o confirmaciones. La única forma aceptable de respetar una opinión es discutirla" (2017). Son sagradas las personas, no las opiniones.

En la sensibilidad corriente de hoy, lo público es una tierra extranjera donde lo privado fija su domicilio fuera del cual el yo se ve desguarnecido (2011, p. 16). Que los modos de hablar, sentir y conducirse en público sean los que antes se reservaban para la vida doméstica; que imágenes y testimonios de la más estricta intimidad se aireen sin pudor ante el escrutinio ajeno y multitudinario de la televisión y las redes sociales, es una prueba ostensible de la consagración de lo privado y del desaforado desdén de lo público.

Y no es banal la observación de que la moda post-covid resalta las prendas holgadas, cómodas y hogareñas como la pauta en la vuelta a una relativa normalidad. Que ello tenga ciertos aspectos favorables al desenvolvimiento cotidiano, no niega que se trata de un acento más que se añade sobre la centralidad del fuero privado y personal en desmedro de la entidad de lo público.

Por lo común, la gente excluye el desempeño público del futuro que sueña,

de lo contrario surge la sospecha. En su controversial y ya obsoleto ensayo, *El fin de la historia y el último hombre*, Francis Fukuyama expuso como una de las ventajas de la democracia liberal el conceder al hombre la posibilidad de despreocuparse de la onerosa administración pública a fin de entregarse con todas sus fuerzas a la ejecución de sus proyectos particulares. Incluso la dedicación a la política podía verse, para él, en los términos de la búsqueda de una realización personal (1992, 387 y ss.).

En su célebre trabajo *El declive del hombre público*, Richard Sennet escribió que "la conducta y los temas que son impersonales no suscitan demasiado interés" excepto "cuando la gente los trata, falsamente, como si fuesen cuestiones de personalidad". Entonces, "el mundo de los sentimientos privados pierde todo límite, ya no se encuentra constreñido por un mundo público en el cual las personas hacen de sí mismas una alternativa y una inversión compensada" (2011, p. 19). Lo público se ha convertido en una contraposición de lo personal.

En el declive de las humanidades, las universidades prometen a la sociedad el *éxito privado*. El caso es que "éxito" viene del latín *exitus* que significa salida, final, en tanto que "privado" viene del castellano "privar" que es desposeer, despojar. Si pugnar por el éxito es estimar los resultados más que los medios, el desenlace antes que las formas; lo privado es aquello que ha sido sustraído a la amplitud primigenia de lo común. De manera que lo público precede a lo privado, incluso es su misma posibilidad.

Según Cruz Prados, lo público no es una estructura que se añade a lo privado. Más bien, lo privado es "lo que se vive privadamente en la *polis*", es

decir, "el modo de vivir unos bienes que resulta instaurado en virtud de la *polis*". La configuración que adopte lo privado depende, pues, de una previa decisión pública: "de la decisión que un pueblo tome acerca de qué bienes va a compartir públicamente y cómo va a determinar la actualización de esos bienes" (1999, p. 300-301).

Sin duda, la privacidad es inalienable, pues si la ciudadanía es la acción del sujeto en los asuntos compartidos, el único modo de asegurar su acción es permitiéndole un campo recogido donde establecerse y adquirir una voz propia, una inviolable porción de lo real donde poder madurar. Una ciudad es una relación entre ciudadanos, y para que ella exista las partes que la entablan deben ser capaces de acción libre, nada de lo cual sería posible si lo público devastara lo privado y, al revés, si lo privado abandonara a lo público. El humano es un umbral, no uno solo de los lados.

En la antigua democracia ateniense, Pericles llamaba "inútil" a aquel que no tenía un tiempo para la *polis*, absorbido por sus negocios particulares (1991, p. 185). Es llamativo que, precisamente, frente a un mal global como la pandemia aún en curso la búsqueda de la vacuna haya sido más una carrera de proyectos lucrativos que una concurrencia de esfuerzos con los mejores medios, talentos y presupuestos para obtener un resultado de posterior acceso universal.

Es evidente, asimismo, que la descomposición cívica es un residuo de la exaltación de lo privado. Sin remedio, la gestión política queda tarde o temprano en manos ineptas o rapaces, y más que el patrimonio o el destino de todos, resulta una carga o un botín. Desde luego, una de las causas de los altos índices de

corrupción en la administración pública y en la misma ciudadanía en países como Perú, guarda relación con el desarrollo de una privacidad que ve en lo público únicamente un instrumento, una ventaja o una obstrucción. Finalmente, la debacle terminará por afectar la esfera de lo privado.

Pero, así como la carencia cívica socava la *res publica*, las impresiones que el transeúnte recaba de esta pueden, inversamente, retraerlo hacia el reducto doméstico. Por ejemplo, la violencia de la publicidad –en calles de tantas ciudades en la costa peruana, por ejemplo– deniega la amabilidad del tránsito, además de conferirle al espacio urbano una identidad mercantil antes que pública, patrimonial o cultural.

El resultado es una contaminación acústico-visual cuyo efecto inmediato es la hostilidad o la distracción, pero cuya consecuencia más profunda es la progresiva atenuación de la visibilidad de la urbe y, con ello, el debilitamiento de los vínculos perceptivos y emocionales del transeúnte con el espacio común. "Ojos que no ven, corazón que no siente", reza el viejo dicho. Si nada anima a aposentar el espíritu sobre los lugares, cunde la disonancia y se quiebra la pertenencia al espacio en favor de otras pertenencias más fugaces (las del consumo y la virtualidad, por ejemplo).

Es decir, se fomentan conductas de sobrevivencia que fragmentan a una sociedad y, por ello, la vuelven considerablemente menos capaz de articular y sostener una respuesta amplia e integrada para enfrentar contingencias como la invasión de un virus desconocido, con todas sus consecuencias sanitarias, psicológicas, educativas y laborales.

Según Pallasmaa, "la vista es el sentido del observador solitario, mientras que el oído crea una sensación de contacto y solidaridad"; al cegar nuestros oídos, la estridencia callejera "elimina la posibilidad de captar el volumen acústico del espacio" (2006, p. 52). La intensidad del bullicio aísla, desconecta. Como también la enormidad de una urbe empequeñece y torna huraños a sus ocupantes. No es extraño que en París, dice Robert Muchembled, sea posible "no conocer a los vecinos, incluso morir silenciosamente, sin amigos, y que el cadáver solo se descubra ocasionalmente a causa de los olores de la descomposición" (2013, p. 273).

Un aspecto preocupante de las ciudades peruanas y latinoamericanas en general es el contraste entre la escasez de espacios públicos apropiados y la proliferación de centros comerciales que ofrecen una dudosa compensación para gran parte de la población que vive en viviendas precarias y barrios en estado de abandono.

Dice Ludeña Urquiza, para el caso peruano: "la construcción de grandes malls ha reemplazado en su reconfiguración a los tradicionales espacios de centralidad donde la plaza cívica y la arquitectura institucional correspondiente se constituían en los diversos escalones de constitución y funcionamiento de la ciudad" (2011, p. 23).

Añade el informe de la ONU sobre el estado de las ciudades de América Latina y el Caribe, como "lugares de encuentro común", los centros comerciales muestran "una diferencia fundamental: son espacios privados, orientados exclusivamente al consumo, con reglas de acceso que dependen de la apariencia y el poder adquisitivo de las personas" (2012, p. 72).

La pasión por la velocidad

Es innegable que en las grandes urbes el vehículo motorizado y la amplia avenida solucionan problemas de distancia y tiempo. Pero esa solución tiene un precio. La rutina que va del aparcamiento de la residencia al del empleo fomenta una insensibilidad del entorno (Mumford, 2011, p. 331). La velocidad es enemiga de la relación, el conocimiento y la ternura. Mientras más se corre más disminuye el contacto con la superficie, y más se disuelven las facciones de los costados.

Si la rapidez imposibilita el trato humano, un tráfico más lento o reducido significará "estancias más prolongadas en el exterior" y, por tanto, "zonas residenciales y espacios ciudadanos animados" (Gehl, 2009, p. 89). En efecto, un buen transporte público, la existencia de vías peatonales y de ciclovías, parques donde sea posible no solo caminar a un sitio sino el puro caminar, una higiene y un ornato mínimos, y cierta variabilidad de las apariencias tienen el efecto de abrir los sentidos a lo circundante: repolitizan la vida al vincular más gratamente al transeúnte con la ciudad; y rehumanizan el alma al restablecer la concordia entre el cuerpo y el espacio.

La habitabilidad de esos espacios comunes es innegablemente una de las grandes tareas pendientes en las ciudades peruanas y latinoamericanas, en que la multiplicación del asfalto y las extensas redes de autopistas "no hacen sino acentuar la segregación urbana (Ludeña, 2011, p. 18).

La fiebre del éxito social, la satisfacción automática que promete el mercado y la instantaneidad de Internet desalientan la espera y la paciencia, devalúan la lentitud y la demora, y, finalmente, deterioran la

percepción y el afecto. En cambio, el ocio, dice Byung Chul-Han, evita la dispersión y facilita la reunión, "la recolección de sentido" (2015, p. 126). Es preciso recuperar la humanidad de la pausa y la contemplación. Pero, a su vez, el ocio presupone la disponibilidad de ciertas condiciones materiales.

En esta línea, la conocida propuesta del arquitecto Jan Gehl de promover el diseño urbano a escala humana es absolutamente razonable y pertinente. Tras una larga euforia por la máquina y el automóvil –dice Gehl– se ha entendido que hasta simples razones de salud aconsejan planear una ciudad para la gente y unas calles no solo para pasar sino, incluso, para quedarse en ellas. "No son los edificios, sino las personas y los acontecimientos, lo que es necesario agrupar", afirma (2009, p. 93).

Peatonalizar las calles y plazas enriquece la vida pública de la población, el encuentro de las diferencias y la igualdad de todos sobre el mismo lugar. Ello, imaginablemente, redundaría en una disminución de la inseguridad (una de las grandes preocupaciones en las ciudades peruanas y latinoamericanas en general), puesto que nada es más favorable al crimen y el hurto que una calle desierta y sin testigos. El impulso del uso de la bicicleta, muy mencionada durante esta pandemia, es una opción saludable que contempla la distancia conveniente y, a la vez, el encuentro en el espacio compartido.

La gestión exitosa de los espacios urbanos es todavía escasa estadísticamente en la gran mayoría de las ciudades peruanas y latinoamericanas, en las que la ausencia o el deterioro de los lugares compartidos influye "en la aparición de conductas antisociales y

violentas", según corrobora un informe de la ONU (2012, p. 75).

La privación de estos espacios comunes ha representado, más allá de la precariedad de la infraestructura pública, la pérdida de una pluralidad a la que, sin embargo, pertenece cada cual y solo en cuyo contacto corriente y cercano es posible sentirse y verse como comunidad, y recabar las sensaciones más amplias y diversas que contrapesen las distorsiones que provoca todo encierro privado prolongado como el que se ha vivido en la primera mitad de 2020 en esta parte del globo (Palacios, 2020, p. 13 y ss.).

La ansiedad del consumo

Que en una urbe la capital del encuentro entre las personas sea un centro comercial es, a no dudarlo, una aberración. Si la política es el conjunto de actos e instituciones por las que una sociedad se rige a sí misma, la tiranía del mercado, que es solo un sector de la sociedad, es una desproporción, el gigantismo de un miembro que no puede sino provocar el desequilibrio y la monstruosidad.

Al respecto, Olivier Mongin achaca al "retraimiento del Estado en el plano económico" la pérdida de su "tarea integradora", que deja la esfera pública a merced de las disputas entre los agentes del mercado (2005, p. 177). Letreros luminosos, altavoces en las puertas, mercaderías sobre las veredas: un hacinamiento que inhibe la ciudadanía y la contrae a la urgente elección entre un producto u otro. Tan lamentable como el hecho de que "la ciudad deje de ser un asentamiento humano para ser una factoría lucrativa" (Moraza, 2007, p. 42), es el sesgo que el consumismo imprime a las relaciones entre las personas y los objetos.

A todo esto, la ansiedad de comprar no cultiva necesariamente el amor a las cosas; en realidad, fomenta el desapego al erigir la sustitución como un valor supremo. La ilusión del consumidor compulsivo no es la duradera posesión de una mercancía, sino la sensación de adquirir y la excitación de estrenar. En nuestro tiempo, la duración de una prenda o una máquina avergüenza. Dice Byung Chul-Han en su ensayo *No-cosas*:

"La gente de hoy ya no es capaz de quedarse con las cosas, ni de vivificarlas haciendo de ellas sus fieles compañeras (...) La posesión define el paradigma de las cosas. El mundo de la información no está hecho para la posesión, puesto que en él rige el acceso. Los vínculos con cosas o lugares son reemplazados por el acceso temporal a redes y plataformas" (2021, p. 26-27).

Hasta la continuidad del *look* personal, dice Zygmunt Bauman, crea el miedo a quedar desactualizados, fuera de carrera en el implacable mercado laboral y social (2011, p. 138). Si el amar y el habitar requieren una estabilidad y proyectan un compromiso, la divinización de la novedad vuelve pesados y obsoletos los vínculos con el prójimo y con los lugares.

La identidad personal y, en especial, el carácter biográfico del rostro y del cuerpo en general, al igual que el arraigo en espacios fijos de convivencia, atraviesan un tiempo de vértigo e inseguridad. Precisamente ahora que el luto y la angustia que ha acompañado el paso de la COVID-19 por estos países ha enseñado, con tanto dolor, que únicamente sobre la aceptación de una corporalidad que se quebranta es posible fundar la ternura y la compasión por el otro. La solidaridad de seres finitos y mortales que sostiene una sociedad que se hace con reciprocidades y recuerdos.

La inflación de la virtualidad

No es casual que en los pueblos más desfavorecidos el ansia de internet sea más desesperada. Las ya mencionadas antenas de televisión en los barrios más pobres de Latinoamérica son una suerte de varitas mágicas apuntando al infinito en busca de una escapatoria de la mediocridad y la miseria.

En la rutina casera a menudo no se piensa en la ciudad hasta que ocurre un corte de luz, agua o de alguna señal tecnológica. Lo público es exclusivamente una fuente de suministros o impedimentos, pero no el teatro de nuestras ilusiones. Si en otro tiempo lo privado empezaba al cerrar la puerta de la casa y hace poco al cerrar la de la habitación, ahora se instala donde quiera que se ilumine un *Smartphone*. Un fulgor múltiple, voluble e ilimitado que vuelve grises y pobres el entorno físico y las personas de carne y hueso.

El "mundo post-alfabético" que Internet ha erigido (Mantzou, 2017, p. 54) despoja a la ciudad de su "capacidad seductora" relegándola a un "escenario de fondo". La ciudad es apenas "una imagen elusiva" que existe, pero que ya no reglamenta ni configura las formas de vida (Mantzou, 2017, p. 54). Por lo demás, el extenuante paraíso digital culmina y, a la vez, replantea el largo retiro de lo público a lo privado que la invención de la imprenta activó al favorecer la aparición de bibliotecas privadas como rincones dotados de una noble superioridad frente al imperfecto mundo real, como la historia de Don Quijote recuerda.

Si un pedido en la Web exime al usuario de cruzar la calle; si una red social le ahorra el salir hasta que la cena esté lista; si una conexión *on line* le permite hacer "amigos" con un leve *click* y lo libra de

un tedioso periplo de aproximaciones y desentendimientos; si la "distancia social" de este tiempo de crisis ha hinchado el protagonismo de la conectividad digital; entonces el espacio, el tiempo y la palabra devienen superfluos. Cuando la navegación cruza una imprecisa frontera, el usuario queda sumido en un arrobado que lo desarraiga y destemporaliza, pues para habitar hacen falta los pies, que se recogen o cuelgan mientras los dedos teclean, rozan o flotan sobre el hechizo de la pantalla.

Según Byung-Chul Han, el internauta es el cazador que se desliza por la red como en "un campo de caza digital"; si el labrador trata con la tierra, el cazador es más bien móvil, "ningún suelo lo obliga a establecerse, no *habita*" (2014, p. 66). Después de que aviones y naves espaciales sustrajeran a la humanidad a la atracción terrestre, Internet ha consumado la alienación que suprime las discontinuidades de la geografía. La técnica moderna impone la tentación de "*desterrar* la vida humana" (2015, p. 39).

Cunde la obsesión por la "suficiencia individual", dice por su parte Cruz Prados: un teléfono móvil o una tarjeta de crédito dotan al sujeto moderno de una movilidad sin restricciones y lo predisponen a ser más nómada que habitante. La respuesta lógica a esta pasión por la autonomía es una ciudad uniformizada, neutra, anónima, incluso en sus puntos de tránsito (1999, p. 269). Aeropuertos, autopistas, hoteles y supermercados idénticos en todas partes: lo que Marc Augé llamó los no-lugares. Añadiría los establecimientos franquicia idénticos en Sevilla, New York o cualquier ciudad de Chile, Ecuador o Perú, con la diferencia de que el deterioro de muchas ciudades añade a la búsqueda de suficiencia individual el apremio de la sobrevivencia.

El propio Marc Augé ha dicho en una entrevista posterior que los aparatos tecnológicos "nos están colocando en un permanente *no lugar*. Llevamos el *no lugar* encima, con nosotros" (2019). Y el medio digital, por ejemplo una plataforma Zoom y otras similares, no deja de ser el no-lugar donde tienen todavía "lugar" nuestras actividades laborales, educativas y hasta familiares.

La prolongación de la llamada "distancia social" expone a todos al riesgo de que el protagonismo de la virtualidad incremente no solo el desafecto por los lugares, sino, peor aún, la conflictividad con un cuerpo que tiene sus límites, que se agota y se corroe.

Conclusiones

La depresión del espacio originalmente destinado a los *seres* humanos, y no a los *enseres* humanos (Moraza, 2017, p. 33), genera un despoblamiento disimulado por un estado de feria ininterrumpida en que el ciudadano disfruta pero no se reconoce ni tiene parte. El ser del humano abandona el umbral y se retira hacia uno de los lados. Subsiste como una entidad privada que deambula en medio de lo público, o disuelve su privacidad bajo el alud de la información y los vínculos *on line*. Pese a los esfuerzos de la fiesta o la cosmética, el yo es un ser incompleto.

En el Renacimiento, Giorgio Vasari (2018) llamó "arte de godos" –o *gótico*– a la arquitectura de la Baja Edad Media. Su intención era despectiva: para una sensibilidad como la de sus contemporáneos, Leonardo y Miguel Ángel entre ellos, la anonadante altura de una catedral no podía provenir sino de la tosca incultura de los bárbaros. Aun cuando su fin fuera religioso, una iglesia

alberga a seres humanos que, en primer lugar, son cuerpos de determinadas proporciones. Más allá de las dificultades de habitabilidad del interior de las construcciones religiosas de la cultura helénica, es verdaderamente sugerente que en lo alto del pórtico del templo de Delfos en el monte Parnaso se leyera: "conócete a ti mismo".

Y el primer conocimiento que el humano tiene de sí mismo lleva de inmediato a la corporalidad. El humano no es el alma encarcelada en un cuerpo de que habló Platón con amargura. Tampoco una sumatoria de dimensiones o aristas, sino una unidad cuyo punto de equilibrio es el umbral. Ni una muda fisiología ni tampoco ángel o fantasma (Merleau-Ponty, 2003, p. 23-24).²

¿Qué es, entonces, lo que insiste en distanciar al sujeto del espacio físico común?

La ciudad y la casa alojaron el pensamiento, el libro y la pantalla. Llegado un punto, todas estas criaturas ensimisman y distraen al sujeto de sus raíces compartidas. Una milenaria sed de absoluto recela del cuerpo, despega al individuo de su silla y sus zapatos. Aun la ventana más modesta se abre a un cielo por donde las estrellas se llevan la mirada.

En semejante trance se pierde de vista que pensar es también un intento de habitar. Filosofar es el afán de "sentirse en todas partes como en casa" (2009, p. 143). Cualquier filosofía busca dar a lo real cimiento, claridad y estructura. Sin embargo, este anhelo de abarcar la totalidad es un hábito criado en el

interior de la casa que "es el primer mundo del ser humano" (2001, p. 37).

En efecto, el universo es abrumador para los sentidos de un niño. La casa, primero, y luego el barrio, domestican esa inmensidad a la que, no obstante, ellos pertenecen y a la que se habrá de salir. Con los años, el recuerdo preservará la vivienda derruida o lejana. Uno será la casa de la casa y sus ideas y construcciones serán el hogar del universo en tanto que humanamente vivido.

Por todo ello, la precariedad de la vivienda y la denegación del derecho a la ciudad que supone el deterioro, la inaccesibilidad o aun la inexistencia de espacios públicos urbanos no se limitan, en suma, a dañar el entorno físico en que se desenvuelve el habitante de una ciudad, sino que verdaderamente lastima y compromete su desarrollo corporal, emocional, social y cultural, en el entendido de que la casa, la calle y el mundo son también dimensiones constitutivas y no periféricas de la condición humana. Dimensiones que precisamente una cuarentena como la que se ha vivido en el Perú ha puesto de alguna manera en suspenso.

Una ciudad funcional, equitativa y acogedora no es simplemente una conveniencia económica o política, sino una necesidad profunda que se corresponde con todas las facetas del ser humano; y que, además, puede prevenir y compensar las secuelas aún desconocidas de todo el tiempo acumulado en el fortín del encierro doméstico.

2 Añade: "la animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes una con otra, ni por lo demás el descenso en el autómata de un espíritu venido de otra parte".

REFERENCIAS

- Agustín, S. (1988) *La ciudad de Dios*. Editorial Católica, BAC.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (1978) *Acerca del alma*. Gredos.
- Bauman, Z. (2001) *En busca de la política*. FCE.
- Bauman, Z. (2011) *Vida de consumo*. FCE.
- Buber, M. (1986) *¿Qué es el hombre?* FCE.
- Bachelard, G. (2001) *La poética del espacio*. FCE.
- Carta mundial por el derecho a la ciudad de 2012. *Revista Paz y Conflictos*. 5, pp. 184-196.
- Carvallo Rey, C. (2009) *Diario educar. Tribulaciones de un maestro desarmado*. Aguilar.
- Cruz P, A. (1999) *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. EUNSA.
- Descartes, R. (1999) *Discurso del método*. 1999.
- Diógenes Laercio (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gehl, J. (2009) *La humanización del espacio urbano. La vida social entre los edificios*. Reverté.
- Geli, C. (2019) Marc Augé: "Con la tecnología llevamos el no lugar encima, con nosotros". *Diario El País*. https://elpais.com/cultura/2019/01/31/actualidad/1548961654_584973.html
- Han, B.-C. (2014) *En el enjambre*. Herder.
- Han, B.-C. (2015) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.
- Han, B.-C. (2021) *No-cosas. Quiebres del mundo de hoy.*, 2021.
- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Ed. Serbal.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Henry, M. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Sígueme.
- Hobbes, T. (1995) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Universidad de Puerto Rico.
- Hustvedt, S. (2013) *Vivir, pensar, mirar*. Anagrama.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2017) *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos humanos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.

- Le Breton, D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Levinas, E. (2012) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Ludeña U., W. (2011) *Lima. Reestructuración económica y transformaciones urbanas*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maquiavelo, N. (2015) *Epistolario 1512-1527*. FCE.
- Mantzou, P. (2017) Ciudad post-alfabética. *Astrágalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad*, 23, pp. 51-60.
- Merleau-Ponty, M. (1997) *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Merleau-Ponty, M. (2003) *El ojo y el espíritu*. Trotta.
- Mongin, O. (2005) *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Paidós.
- Moraza, J. L. (2017) Los habitantes de la ciudad del futuro (*homo eludens*). *Astrágalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad*, 23, pp. 27-50.
- Muchembled, R. (2013) *Historia del diablo. Siglos XII-XIX*. FCE.
- Mumford, L. (2011) *El pentágono del poder. El mito de la máquina II*. Pepitas de Calabaza.
- ONU-Habitat (2012) *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe. Rumbo a una nueva transición urbana*. Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos (ONU-Habitat) https://www.zaragoza.es/contenidos/medioambiente/onu/newsletter12/887_spa.pdf
- Palacios, V. (2020) *Desde la ventana. Memorias de una cuarentena*. Cortarrama.
- Pallasmaa, J. (2012) *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Gustavo Gili.
- Pallasmaa, J. (2006) *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Gustavo Gili.
- Platón (2000) *Fedón, Banquete*, Fedro. Gredos.
- Safranski, R. (2001) *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza, 2001.
- Savater, F. (2017) Corrección política: héroes impertinentes. *Diario El País*. http://cultura.elpais.com/cultura/2017/03/03/actualidad/1488542648_817011.html
- Sennet, R. (2011) *El declive del hombre público*, 2011.
- Taylor, C. (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996.
- Todorov, T. (2011) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista sobre la globalización*. Paidós.
- Tucídides (1994) *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cátedra.
- Vasari, G. (2018) *Le vite. Edizioni Quintina e Torrentiniana*. <https://web>

archive.org/web/20080926150014/
[http://biblio.cribecu.sns.it/vasari/
consultazione/Vasari/indice.html](http://biblio.cribecu.sns.it/vasari/consultazione/Vasari/indice.html)

Zevi, B. (1981) *Saber ver la arquitectura. Un ensayo sobre la interpretación espacial de la arquitectura*. Poseidón.