LAS CIUDADES DE NIETZSCHE Y MAQUIAVELO

UNA GEOPOLÍTICA DEL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

Nombre: Álvaro Moral García
Director: Luis Sáez Rueda
Máster en filosofía contemporánea

Universidad de Granada

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Álvaro Moral García
D.L.: GR 736-2013
ISBN: 978-84-9028-417-9

Este libro ha de leerse tomando en consideración que se escribió deliberadamente contra la sociedad espectacular. Sin exageración alguna.

Guy Debord

Índice

Introducción 13

UNA GEOPOLÍTICA DEL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO 23

A. Ciudad, nihilismo y revolución 23

B. Una geopolítica de la sociedad (a modo de marco teórico) 43

I. LAS CIUDADES DE MAQUIAVELO 73

Introducción 75

1. TARIFA, 711. LAS *MEDINAS* Y EL RENACIMIENTO ANDALUSÍ 81

1.1. La civilización musulmana, el Mediterráneo y la modernidad 83

1.2. Averroes y la emergencia del pensamiento político moderno 105

2. FLORENCIA, 1115. LAS *COMUNAS* Y EL RENACIMIENTO ITALIANO 121

2.1. La larga transición de la Antigüedad a la Edad Media 128

2.2. El renacimiento de las ciudades a partir del año 1000 145

3. UNA GEOPOLÍTICA DEL PRÍNCIPE 169

3.1. El acontecimiento de Florencia y el dispositivo crítico de la modernidad 171

3.2. El derecho a la ciudad y al bienestar social 184

II. LAS CIUDADES DE NIETZSCHE 211

Introducción 213

4. GRANADA, 1492. EL HOSPITAL REAL 219

4.1. Los locos, las ciudades y la economía-mundo europea 221

4.2. El urbanismo disciplinario como cartografía política de la ciudad 242

5. PARÍS, 1968. LA PORNOGRAFÍA 267

5.1. Londres, 1750 y París, 1871. Eugenesia de la ciudad nociva 270

5.2. Errancia de la vida cotidiana en las no-ciudades..... 285

6. UNA GEOPOLÍTICA DEL ZARATUSTRA 343

6.1. Cartografía histórica del nihilismo contemporáneo..... 346

6.2. El olvido de la ciudad y el eterno retorno del devenir 377

Bibliografía 403

Introducción

> El concepto de ensayo que califica este escrito debe tomarse en sentido literal, ya que su autor es consciente de haberse embarcado en una empresa desmedida con unos medios y fuerzas limitados. Pero aunque pudiera contemplar el resultado de su investigación sin tanta desconfianza, no estaría seguro de contar con la aprobación entusiasta del experto, siendo muy posible que el perfil intelectual de cada época ofrezca una imagen diferente a cada mirada, y cuando además se trata de una civilización que todavía opera como matriz mediata de la nuestra, de continuo se inmiscuyen el juicio y la sensibilidad subjetivos, tanto del escritor como del lector. Muchas son las direcciones y posibles caminos en el vasto mar en que nos aventuramos, y los mismos estudios que se han llevado a cabo para realizar esta obra, puestos en otras manos, muy bien podrían no sólo experimentar distintos tratamientos y aplicaciones, sino también dar lugar a conclusiones fundamentalmente diferentes. (…) Entretanto nos conformamos con lograr la paciencia del lector y con que este libro se conciba como un todo[1].

Este trabajo es el ensayo de otro que está por venir. Posiblemente, no podría haber sido de otro modo. Cartografiar algunos de los territorios sociales más importantes de la geografía histórica de la modernidad exige un mapa excesivamente extenso como para poder ser delimitado en unos centenares de páginas. A lo largo del trabajo, el mapa se nos ha estado abriendo constantemente a una serie de encrucijadas que revelaban innumerables territorios que debían ser recorridos si queríamos completar satisfactoriamente un paisaje más o menos completo de las culturas y civilizaciones que en ellos se encontraban. Con todo, esta cartografía fragmentada de la modernidad es la consecuencia necesaria de un modo de trabajar que pretende ayudar a reconstruir la vieja promesa del pensamiento humanista de servir como caja de herramientas para fundar ciudades y escribir historias. Friedrich Nietzsche decía que «la cultura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan solo al servicio de una nueva y potente corriente vital, de una civilización naciente»[2]. Por ello, se hace necesario distanciarse de esa «virtud hipertrófica»[3] de los funcionarios y especialistas del saber, alejarse de ese modo de buscar la «verdad» geohistórica que acaba

[1] Burckhardt, J. (1860), p. 45.
[2] Nietzsche, F. (1874), pp. 47-48.
[3] Ibid., p. 33.

olvidando el espíritu cívico que debe acompañar a todo ejercicio del pensamiento. En este sentido, el carácter «generalista»[4] de este trabajo proyecta y ambiciona asentar una serie de fundamentos para producir un relato que aporte algunos útiles con los que construir una ontología crítica con las derivas totalitarias de la modernidad, so pena de los vacíos e inexactitudes que en el desarrollo del mismo puedan existir. No por ello hemos sido laxos a la hora de recorrer los territorios con los que nos hemos encontrado y hemos intentado cuidar todas las cuestiones singulares que en ellos habitaban. A su vez, hemos preferido ser prudentes cuando no teníamos preparado el equipaje necesario para recorrer algunos de los caminos que la orografía nos pedía recorrer. Pero el rigor, la atención y el juicio siempre se han proyectado con una actitud militante y comprometida con los espacios políticos de la actualidad y, aunque para ello hemos tenido que deambular por territorios y ciudades de las que no somos oriundos, hemos preferido ser imprudentes y temerarios antes que alcanzar el estatuto de «expertos» en algunas de las innumerables materias que hemos tratado. En relación a ello, consideramos que las dificultades para bosquejar una cartografía crítica con la actualidad no se superan con la práctica de la interdisciplinariedad, ya que el espíritu cívico que empuja a construir relatos críticos de la realidad dista del trabajo en red de esos «especialistas sin espíritu» de los que Weber nos hablaba[5]. Reclamando la necesidad de un trabajo colectivo, el pensamiento debe intentar recuperar su estatus de maquinaria política para servir al ejercicio de una ciudadanía transformadora en su producción de discursos y en su organización de acciones. Al igual que la antigua promesa de la retórica, las loas cívicas bajomedievales o los modernos manifiestos, una cartografía crítica ha de tener un objeto radicalmente positivo que vaya más allá de la destrucción de ídolos típica de las empresas genealógico-deconstructivas. Una vez que la desolación nihilista ha calado hondo en el espíritu de los intelectuales del siglo XXI, es urgente que ella misma sea un espaldarazo para investigar con ahínco nuevos modos de constituir una ciudadanía que sea capaz de resistir a las crisis que nos gobiernan y para fortalecer la vieja promesa humanística de que sólo de la mano del otro podremos hacerle frente a esta vacía fortuna que nos ha tocado vivir.

[4] Cfr. Mumford, L. (1967), pp. 27-41.
[5] V. Weber, M. (1904), p. 233-235.

Sin embargo, al deambular por algunas de las ciudades de los últimos tiempos nos hemos encontrado de inmediato con una dificultad extrema para cumplir nuestro compromiso: la actualidad se nos presenta hasta tal punto esquiva y escurridiza que nos encontramos sumidos en la desoladora experiencia de que el mundo en el que empezamos a escribir este texto y el mundo en el que lo hemos terminado es dramáticamente diferente. Las sociedades europeas están sufriendo una auténtica revolución en sus cimientos civilizatorios y las ciudades están transformándose de un modo radicalmente vertiginoso, viéndose sometidas de modo continuo a procesos de *destrucción creativa* que funcionan como auténticos dispositivos de gobierno totalitario sobre las sociedades. Con ello, hemos intentado hacer de la necesidad virtud y hemos convertido a esta deriva típicamente posmoderna, donde *la lógica de los acontecimientos domina el espacio social de la ciudadanía*, en el objeto de nuestros cuestionamientos a partir de un materialismo geopolítico que intenta resituar los poderes de la modernidad en los territorios de la ciudad.

Una vez dicho esto, podemos comprender la diferenciación tipológica que recorre el texto entre las ciudades de Nicolás Maquiavelo y Friedrich Nietzsche. Es necesario apuntar aquí que los dos apartados que responden a ello se han organizado internamente de tal modo que los dos primeros capítulos de cada uno recorren algunos de los territorios sociales que hemos considerado más oportunos para, en el tercer capítulo de cada apartado, desarrollar una geopolítica de las obras fundamentales de los dos autores en cuestión. De este modo, los capítulos 1, 2, 4 y 5 recorrerán variadas geografías históricas que nos permitirán emplazar, en los capítulos 3 y 6 respectivamente, las obras de Maquiavelo y Nietzsche en unas ciudades determinadas. La distinción entre las ciudades de Maquiavelo y las de Nietzsche intenta mapear una transformación sistémica en la geografía histórica de la modernidad que resulta de las múltiples consecuencias de los conflictos que la atraviesan. Dichos conflictos políticos han intentado ser dimensionados ontológicamente en relación a las variables fundamentales de la existencia social: el espacio y el tiempo, aproximándonos a la hipótesis de un cambio fundamental que queremos postular en relación a los dispositivos de poder-saber de la modernidad y que se vincula directamente con los modos de constitución política de la ciudadanía. La

modernidad se ha caracterizado siempre por la producción de lo que hemos venido en llamar el *dispositivo crítico moderno*, esa «actitud crítica»[6] que supuso un mecanismo de transformación social extraordinario y que, a base de cuestionar y conmocionar los fundamentos de la realidad, se convirtió en una maquinaria de innovación sistémica para hacerle frente a una realidad que se experimentaba en continuo cambio. Sorprendentemente, este dispositivo que *destruye* toda situación dada para *crear* de un modo innovador ha sido el que ha ido abstrayéndose, a lo largo de los siglos, de los mismos territorios sociales donde se fue fraguando, hasta derivar en una lógica de destrucción creativa de la ciudad como modo de gobierno. Ante la necesidad de investigar las potencialidades de dicho dispositivo en la actualidad, nos hemos sentido empujados a cartografiar la actitud crítica y a situar su emergencia en unos espacios políticos determinados. Las críticas demoledoras a las derivas totalitarias de la modernidad y la vinculación fatal de ésta con orígenes nefastos ligados al absolutismo, el capitalismo o la colonización se muestran estrategias necesarias pero insuficientes a la hora de afrontar las problemáticas del mundo actual, dado que nos encierran en callejones sin salida respecto al problema de qué hacer y nos empujan a senderos utópicos desde lugares inexistentes. Por ello, ante la necesidad de constituir una crítica *moderna* a las derivas totalitarias de la modernidad, hemos buscado las bases ciudadanas donde se fraguaron los poderes de transformación social de la Edad Moderna. A su vez, este compromiso geopolítico de resituar los poderes modernos en los espacios de la ciudadanía nos ha exigido abrir dichos espacios a las encrucijadas transfronterizas donde culturas y civilizaciones diversas se mezclaron sin cesar, poniendo en cuestión los límites geográficos de nuestros conceptos fundamentales.

Situándonos en el lugar común de fechar la emergencia de la modernidad entre los siglos XV y XVI, una cartografía crítica nos llevará a ubicar el acontecimiento del Renacimiento europeo en el espacio político del Mediterráneo y en la geografía histórica de las ciudades medievales bañadas por sus aguas. De este modo, las *ciudades mediterráneas* se convertirán en la unidad de análisis fundamental para estudiar la emergencia de la modernidad y, a pesar de la centralidad geohistórica que le acabaremos dando a las ciudades-república de la Italia septentrional desde finales

[6] V. Foucault, M. (1983).

del siglo XI, emplazaremos dichas ciudades en los espacios transfronterizos del *Mare Nostrum*. Haciéndonos eco de las críticas poscoloniales y decoloniales, la periferia mediterránea será planteada como espacio geopolítico constitutivo en la geohistoria de la modernidad, esa antiquísima encrucijada de culturas y civilizaciones que estudió en profundidad el geohistoriador Fernand Braudel. En relación a ello, indagaremos el papel que tuvo la edad de oro de la civilización islámica entre los siglos VIII y XII, estudiando cómo el esplendor histórico de sus *medinas* dio lugar a un humanismo cívico particular que tuvo revolucionarias consecuencias en la intelectualidad europea a partir del siglo XIII cuando, en plena conquista militar cristiana de al-Andalus, toda la tradición antigua conservada y recreada por las *medinas* se introdujo en las nuevas ciudades europeas que se estaban consolidando por entonces (cap. 1).

Con todo, las ciudades-república bajomedievales y renacentistas de la Italia septentrional fueron, desde finales del siglo XI hasta las primeras décadas del siglo XVI, los laboratorios fundamentales de la modernidad. En ellas se fue conformando la actitud crítica moderna, dispositivo directamente vinculado con la constitución de las ciudades como *emplazamientos singulares* en la Baja Edad Media y con la defensa del *derecho a la ciudad* frente a las pretensiones expansionistas de Imperios e Iglesias. Por encima de todas ellas destacó la ciudad de Florencia que, en la salvaguarda de su autonomía y de su constitución republicana, acabó siendo experimentada por algunos de sus ciudadanos como un auténtico *acontecimiento* en la geohistoria de la humanidad, rompiendo con las prácticas discursivas teleológicas respecto a la historia y desafiando a la ciudadanía a enfrentarse con nuevos dispositivos políticos a la Fortuna (cap. 2). En la cartografía política de Florencia podremos comprender las aportaciones fundamentales del intelectual y activista Nicolás Maquiavelo, heredero revolucionario de la tradición del humanismo cívico bajomedieval y forjador de la actitud crítica moderna que venía materializándose en la geohistoria de su ciudad. Una geopolítica de El príncipe nos manifestará como el acontecimiento de la ciudad de Florencia se encuentra en la base de esa actitud política hacia el tiempo histórico de la que Maquiavelo hizo gala, buscando de modo sistémico las dificultades en la realidad como modo de construir la acción política innovadora. A su vez, Maquiavelo desarrolló una profunda revolución intelectual en el pensamiento político al mostrarse como un

genuino defensor de la tesis según la cual los conflictos urbanos son el motor de la historia y a la hora de pensar la empresa histórica de las sociedades en tanto producción de acontecimientos. De este modo, las ciudades-república bajomedievales de la Italia septentrional, emplazadas en la encrucijada del Mediterráneo, se nos presentarán como territorios centrales en la emergencia de la modernidad, conformando en los espacios cívicos esa actitud crítica hacia el tiempo histórico a partir de unos dispositivos políticos construidos alrededor del derecho a la ciudadanía (cap. 3).

Sin embargo, en el «largo siglo XVI» acabaron cambiando muchas cosas[7]. La emergencia del moderno sistema mundial estudiada con precisión por Immanuel Wallerstein, con la constitución de los Estados absolutistas y de la economía capitalista-colonial, puso las bases de una transformación revolucionaria en los fundamentos geopolíticos de las sociedades europeas. Tuvo lugar un desplazamiento geográfico de los poderes y riquezas del Mediterráneo hacia el centro y norte de Europa, como consecuencia fundamental de la conquista de América por parte de España. A su vez, las ciudades se fueron viendo sometidas a nuevos dispositivos de poder-saber vinculados directamente a los intereses absolutistas, capitalistas y coloniales. Para cartografiar esta transformación nos dejaremos guiar por la obra de Michel Foucault y por su estudio de la emergencia de los dispositivos disciplinarios y de control. A pesar de ello, intentaremos profundizar en sus aportaciones geopolíticas, planteando dichos dispositivos como *cartografías políticas de las ciudades* cuyo campo de aplicación fundamental se encuentra en las relaciones sociales que se desarrollan en los territorios urbanos antes que como «anatomías políticas de los cuerpos» o como «biopolíticas de las poblaciones». Por un lado, los dispositivos disciplinarios se mostrarán como los sueños utópicos del absolutismo europeo en su ambición de construir una ciudad perfectamente gobernada a partir de la constitución de una ciudadanía individualizada y marcada por un cuerpo-alma producido a tal efecto. Para ilustrarlo, la geohistoria de la locura desde los Hospitales Reales hasta las ciudades terapéuticas, pasando por los asilos psiquiátricos del siglo XIX, nos dará algunas claves

[7] El «largo siglo XVI» es una expresión utilizada por Immanuel Wallerstein e inspirada en la obra de Fernand Braudel para referirse al tiempo comprendido entre 1450 y 1640, durante el cual emergió el «sistema-mundo moderno» a través de la «economía-mundo europea» (Wallerstein, I. (1974), p. 94).

de cómo las disciplinas proyectan un gobierno de los encuentros sociales a partir de una ciencia urbana cuidadosamente establecida (cap. 4).

No obstante, la auténtica revolución urbanística en el gobierno de las ciudades empezó a conformarse a partir de la segunda mitad del siglo XVIII con lo que Michel Foucault llamó «dispositivos de control» o «biopolítica de las poblaciones», en un paisaje social protagonizado por la industrializada ciudad de Londres. Desde entonces, los dispositivos urbanísticos de poder-saber desplazaron los sueños utópicos de las disciplinas hacia aquellos otros que buscaban la *destrucción creativa de la ciudad* a partir de una circulación constante de las poblaciones en los devenires de una *vida cotidiana* creada para ello. En este sentido, el primer proyecto urbanístico «biopolítico» tuvo lugar en las transformaciones urbanas que se acometieron en la ciudad de París en la segunda mitad del siglo XIX aunque habría que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que sus utopías totalitarias encontraran el territorio despejado para materializarse tras la destrucción masiva de las ciudades y de la ciudadanía de la Segunda Guerra Mundial. En el último tercio del siglo XX, lo que fue planteado por autores como Henri Lefebvre o Edward W. Soja como una auténtica *revolución urbana* transformó radicalmente el paisaje social de los territorios de Europa. A partir de una cartografía de los relatos fundamentales de la academia occidental – la globalización y la posmodernidad – podremos comprender cómo la destrucción creativa de la ciudad es el fundamento material y geográfico de la virtualización del espacio-tiempo y de la loas posmodernas al carácter eventual de la realidad: en la superficie de este cambio constante de nuestro mundo se oculta el asentamiento del proyecto totalitario del urbanismo.

Esta geohistoria de los dispositivos urbanísticos disciplinarios y «biopolíticos» nos permitirá comprender cómo a través de la producción de los cuerpos-almas individualizados y, sobre todo, de la vida cotidiana se ha ido fraguando la hiperrealidad de las urbes contemporáneas. Una auténtica no-ciudad ha ido desplazando el individualismo disciplinario por un espectáculo lúdico donde un juego de relaciones sin fuerza ni potencia política alguna se ha ido imponiendo en nuestras calles, sustituyendo al teatro sociopolítico que en ellas se pudo escenificar en otras épocas. De este modo, la destrucción creativa de las ciudades y la eterna movilización de la

ciudadanía por los flujos del poder y del capitalismo global han ido conformando a lo largo del tiempo el nuevo fantasma que recorre Europa: *el nihilismo contemporáneo*. Cartografiar de este modo el nihilismo contemporáneo, comprendiéndolo como un decaimiento del espíritu cívico proyectado a lo largo y ancho de la geohistoria del urbanismo, pretende aportar algunas herramientas para transmutarlo en una fuerza activa y transformadora que le permita resistir a las derivas totalitarias de la modernidad. Para ello, se hace necesario construir una nueva práctica discursiva que haga renacer el humanismo cívico desde un materialismo geográfico propio del siglo XXI (cap. 5). En este sentido, apostaremos por cartografiar las obras de algunos de los más importantes investigadores del nihilismo contemporáneo, entre los que destacaremos a Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, acompañándolos de las aportaciones fundamentales de autores como Georges Bataille, Michel Foucault o Gilles Deleuze, con el objeto de obtener algunas de las claves fundamentales que permitan una definición geopolítica del nihilismo contemporáneo con la intención expresa de convertirlo en una potencia ciudadana de transformación social. En un primer término, nos apoyaremos en los conceptos principales de Nietzsche y Heidegger para desarrollar una geografía histórica del nihilismo contemporáneo que nos permita dimensionar ontológicamente las derivas totalitarias de la modernidad. El resultado será una diatriba contra el *olvido de la ciudad* puesto en marcha en la transición de la Antigüedad a la Cristiandad medieval, vector ontológico de la devaluación idealista de materialidad relacional de la existencia en los territorios europeos; a su vez, una interpretación de los dispositivos urbanísticos disciplinarios y «biopolíticos» como *materialización del idealismo* en la destrucción creativa de las ciudades contemporáneas a partir de la constitución de la *sociedad urbana*, resultado del conflicto entre dos modos de constituir la ciudad en la Edad moderna. Será entonces, en la nada de la ciudad contemporánea, donde podremos cartografiar las aportaciones fundamentales de filósofos del nihilismo para comprender las potencialidades que tienen de convertirse en una fuerza ciudadana revolucionaria. Para ello, la constitución de una ontología del mundo de las relaciones que comprenda el espacio como su dimensión ontológica fundamental será desarrollada torsionando las obras de Nietzsche y Heidegger, con el corolario de la decisiva aportación al materialismo geográfico realizada por Gilles Deleuze (cap. 6).

*

Habría estado bien que las referencias bibliográficas a pie de página hubieran funcionado como mojones en las cartografías presentes, situándonos en los lugares y no sólo en las fechas en los que el discurso en cuestión fue producido. Ignorando si hay o no modos reconocidos de hacerlo, nos hemos decantado por indicar únicamente la fecha de producción/publicación de la obra en cuestión, dejando para otros trabajos dicho experimento. Pero toda referencia bibliográfica de una geografía crítica debiera destacar que Michel Foucault escribió *Vigilar y castigar* en París y no sólo que lo hizo en 1975. Con todo, hemos apostado por ser ortodoxos en dicha cuestión dejando la eferencia bibliográfica a pie de página de tal modo: Foucault, M. (1975), p. 210, que correspondería a Foucault, M. (1975), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2009. Hemos considerado oportuno que el año de referencia en las notas a lo largo del texto sea 1975 y no tanto 2009, ya que para comprender las ideas de Michel Foucault resulta más importante saber el tiempo en el que se escribieron que el año de la edición que hemos trabajado. En los casos en que la publicación de la obra diste significativamente de la producción de la misma, hemos optado por la fecha en la que fue escrita.

A lo largo del texto, hemos utilizado el uso genérico del masculino como modo neutro. No obstante, consideramos apropiado hacer lo mismo con el femenino si alguien así lo considera. Estas dos fórmulas nos parecen que facilitan la lectura frente al uso del femenino/masculino en cada expresión o del uso variable de alguno de ellos en el mismo texto. Hemos evitado el concepto «hombre» para referirnos a los seres humanos en general. Nos excusamos de las citas cuyos autores no lo hacen.

*

Quiero agradecer y dedicar este trabajo a todos aquellos que han compartido espacios conmigo y que me han hecho ser quien soy. A Marisol, mi madre, la persona que me enseñó con todo el amor del mundo a defender la libertad personal y colectiva frente a cualesquiera dogmatismos; a Fermín, mi padre, ciudadano cuya honestidad y esmero en su lucha por la ciudad me han servido de acicates durante toda la vida; a Joaquín, hermano, amigo y referente para todo lo que persigo y ansío en su empecinada

búsqueda de la política por los vacíos urbanos de la no-ciudad; a María, amiga y compañera de largo recorrido sin la cual no sería lo que soy, cuya pletórica existencia y lúcidas investigaciones me han abierto el pensamiento a los territorios en los que mora; a Marina, amiga y compañera que, en los últimos años, me ha regalado con soberana entereza y generosidad la alegría y tranquilidad necesarias para todo trabajo; a Helios, amigo y compañero que, con su respeto por el saber y su dedicación militante, me ha acompañado y animado en algunas de las últimas derivas por la ciudad en la que habito; a Luis, amigo y pensador heterodoxo que me ha dado lugar a realizar la «tesis doctoral» y cuyos estudios esmerados y penetrantes me han ayudado periódica y jovialmente en mi trabajo. A mis amigos de ayer y de hoy. A mis compañeros en la lucha por la libertad.

Entre Granada y Tarifa, a 01 de septiembre de 2012.

UNA GEOPOLÍTICA DEL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

A. CIUDAD, NIHILISMO Y REVOLUCIÓN

El Mediterráneo y Europa

La ciudad de Nueva York sufrió el 15 de septiembre de 2008 un ataque que respondía más a la lógica del «espectáculo» y de la «virtualidad real» que el de las Torres Gemelas. Esta vez, «las llamas de Nueva York» no fueron las de unos aviones de pasajeros secuestrados y lanzados contra los símbolos urbanos del capital financiero global sino que prendieron a partir de las especulaciones que éste mismo estaba realizando con la Tierra entera. Mike Davis describió cómo la utopía burguesa de una ciudad racional y ordenada había producido en los últimos tiempos un sentimiento general de inseguridad y miedo en las ciudades estadounidenses, auténtica contrapartida de la revolución neoliberal de la década de 1980. Según él, «los aviones secuestrados iban dirigidos precisamente a provocar un impacto sobre la vulnerable frontera entre la fantasía y la realidad», a producir lo que llamó siguiendo a Freud un «efecto siniestro», cumpliendo la profecía del terror que durante años se había estado publicitando[1]. Resulta curioso imaginar que este dispositivo de choque haya podido ser asimilado por los gobernantes occidentales a partir del talento terrorista de Bin Laden, *sometiendo a las ciudades a una lógica de los acontecimientos* en la que las palabras y las acciones de la ciudadanía quedan complemente inhabilitadas ante la velocidad del devenir. Cuando el cuarto banco de inversión de los EE.UU. de Norteamérica quebró, emergió con virulencia una nueva crisis que acabaría introduciendo a Occidente en una reestructuración profunda con connotaciones globales. Seguir hablando aquí de la *ciudad* de Nueva York quizás parezca algo decimonónico y trasnochado; estamos tan acostumbrados a que nos inunden con la cantinela del ciberespacio y de los flujos de la especulación y del capital a nivel global que localizar en las bases urbanas de esta ciudad estadounidense aquello que aconteció se presenta como un atavismo sin

[1] V. Davis, M. (2002), pp. 15-35.

sentido en los tiempos de la virtualidad y el espectáculo. A pesar de ello, éste será uno de los proyectos fundamentales del texto que aquí estamos empezando.

Es posible que esta crisis no sea sino el enésimo capítulo de la deriva de la sociedades occidentales desde el último tercio del siglo XX y que haya que comprenderla como otro proceso de reestructuración radical del capitalismo global en su desalojo de Europa y de los EE.UU. de Norteamérica de los centros del poder y la riqueza a nivel mundial. Este tipo de desplazamiento geopolítico ha sido una constante a lo largo de la historia de la humanidad. En la geografía histórica que vamos a recorrer a lo largo de estas páginas, el antiguo *Mare Nostrum* ocupó el «medio de la tierra» durante siglos, al menos desde la Antigüedad hasta la entrada del crítico siglo XVI, histórica encrucijada de culturas y civilizaciones de todo el mundo sin la que no es comprensible nada de lo que ha ocurrido y ocurre en la faz de la Tierra. Fue entonces cuando en la emergencia del «moderno sistema mundial»[2] se fue trasladando, lenta pero inexorablemente, el protagonismo urbano de ciudades mediterráneas como Florencia, Venecia o Sevilla hacia las europeas de Ámsterdam, Amberes, Londres o París. Lo singular de la situación actual es que, por primera vez en la geografía histórica de la modernidad, el centro del sistema mundial se está desplazando hacia megaciudades localizadas en el continente asiático como las conformadas alrededor de Hong Kong y Tokio, ésta última considerada por Manuel Castells como «la mayor aglomeración metropolitana de la historia humana, no sólo en cuanto a población, sino en cuanto a potencia económica y tecnológica»[3]. Este desplazamiento geopolítico de trascendental valor, que abre un tiempo histórico que plaga de incertidumbre el destino de miles de millones de personas a lo largo y ancho de todo el globo, es de vital importancia para comprender lo que nos pasa en la *crisis de las ciudades de Europa del siglo XXI*. Sin embargo, los ciudadanos europeos estamos muy acostumbrados a las derivas destructoras de las crisis sistémicas como para conformarnos con situarlas única y exclusivamente como procesos de reestructuración del capitalismo globalizado. Para comprender la vertiginosa y cruenta rapidez con la que acontece el actual proceso de cambio social y las connotaciones políticas que se derivan del mismo, en la vecindad del discurso de la

[2] Wallerstein, I. (1974).
[3] Castells, M. (1996), p. 443.

globalización se hace necesario situar un relato crítico sobre *la geografía histórica de la modernidad* que nos posibilite comprender cómo la urbano-secularización de nuestros poderes se ha desarrollado de este modo.

El concepto de espacio es el eje central a través del cual gira todo el estudio de este texto. La existencia social encuentra en él la noción fundamental para dimensionar ontológicamente sus transformaciones, situando el cambio de las sociedades en la materialidad territorial de las relaciones entre las personas. Uno de los corolarios de las derivas actuales de la modernidad es la práctica discursiva dominante de pensar la realidad como *acontecimiento* o como *coyunturas* de acontecimientos. Han sido tan repetidas las peroratas historicistas sobre el «puro devenir» o el «eterno retornar de la diferencia» que resulta intempestivo intentar pensar la cosa misma desde la perspectiva de una geografía crítica que plantee los *emplazamientos* ciudadanos y las *encrucijadas* civilizatorias como el fundamento mismo de la existencia social.

> Lo que está en juego es el problema de los territorios y las posesiones, de la geografía y el poder. Todo lo que tiene que ver con la historia humana está enraizado en la tierra, lo cual quiere decir que debemos pensar en el hábitat, pero también en que hay pueblos que planean poseer *más* territorio[4].

Este materialismo geográfico que comprende la definición de las sociedades fundamentalmente a partir de las aglomeraciones urbanas y de los espacios transfronterizos entre culturas y civilizaciones tiene su correlato en lo que podría definirse, siguiendo a Gilles Deleuze, como «geofilosofía»[5]. A partir de ello, se hace necesario resituar cualesquiera «prácticas discursivas»[6] en la materialidad territorial de las sociedades, comprendiéndolas estrictamente como *discursos emplazados* en los espacios de unas relaciones sociales determinadas y dejando de lado, de una vez por todas, las pretensiones universalistas (y eurocéntricas) de todas las palabras que son producidas por este lado del mundo. Para todo aquel pensador honesto que habite en una antigua encrucijada no es ésta una empresa complicada. Este texto está escrito en

[4] Said, E. (1993), p. 40.
[5] Cfr. Deleuze, G. (1991), pp. 86-114.
[6] «El elemento que distingue la historia de las ciencias de la genealogía de los saberes es que la primera se sitúa en el eje que, en términos generales, es el eje conocimiento/verdad, o, en todo caso, el que va desde la estructura del conocimiento hasta la exigencia de verdad. En oposición a la historia de las ciencias, la genealogía de los saberes se sitúa en otro eje, el eje discurso/poder, o, si lo prefieren, el eje práctica discursiva/enfrentamiento del poder» (Foucault, M. (1976), p. 155).

aquella que se fue produciendo a lo largo de los siglos en las tierras del sur de la península Ibérica donde fenicios, cartagineses, romanos, bárbaros, musulmanes, judíos y cristianos fueron mezclando a través de guerras, acuerdos e intercambios sus diferentes culturas y modos de ser. De este modo, se hace más que imposible plantearle una geografía histórica sin que ésta se abra en red a través de incontables líneas de fugas encaminadas hacia recónditos lugares con otros calendarios. Como acaece en cualquier cruce de caminos, arraigar un sentimiento de pertenencia territorial supone aquí desparramarse por suelos que si no cosmopolitas sí son profundamente mestizos. Va de suyo que el espacio geopolítico al que puede abrirse todo pensamiento por estos lugares es a ese mar tan olvidado por intereses que habremos de ir desmenuzando: el Mediterráneo, antiguo «centro de la tierra» para los romanos o «territorio intermedio» para las *medinas* del Islam, espacio geopolítico fundamental en la emergencia de la historia de la modernidad.

A pesar de que una ontología crítica nos hace localizarnos como ciudadanos mediterráneos, la geografía histórica planteada a lo largo de las páginas que vienen ha acabado adquiriendo, a medida que nos acercábamos a nuestra actualidad, un sentido singularmente europeo. Esto se debe a una serie de motivos que es preciso explicar. Si bien el perímetro del Mediterráneo puede ser fácilmente seguido a lo largo de las diferentes costas que por él se ven bañadas, sería erróneo considerar que su espacio geopolítico estuvo delimitado por algún tipo de frontera absoluta. Multitud de culturas y civilizaciones de Europa, África y Asia confluyeron en sus aguas mezclando sin fin el destino de cada una de ellas. A partir de esto, el Mediterráneo fue conformando una identidad que, aunque híbrida, era manifiestamente reconocible. Del mismo modo, a pesar de que Europa es un concepto geopolítico profundamente problemático, ha ido adquiriendo a lo largo de los siglos y a base de conquistas y guerras una coherencia relativa que no es posible soslayar. Sueño de bárbaros devenidos emperadores romanos allá por el siglo IX, con una existencia más bien periférica hasta el Renacimiento, Europa no empezó a ser delimitada conceptual y geográficamente hasta bien entrado el siglo XVII, cuando el Tratado de Utrecht conformó la existencia de los Estados que hemos heredado hasta el día de hoy. Sin duda, la delimitación histórica de las fronteras de Europa se fundamentó en los proyectos colonizadores e imperialistas

que iban más allá de sus pretendidas demarcaciones, de tal modo que pensar Europa sin el dominio y la explotación de otros pueblos a lo largo de todo el mundo es un absoluto *sinsentido*. Además, se nos dice, la globalización y la virtualización del espacio ha roto de modo definitivo con la lógica fronteriza de los primeros tiempos de la modernidad, interconectando totalmente a las diferentes sociedades en las nuevas jerarquías de poder del ciberespacio mundial. Por ello, hoy más que nunca, no tendría ningún sentido resituar nuestros discursos en ningún lugar: sólo existe el flujo abstracto y deslocalizado del capitalismo global.

Sin embargo, la apertura del pensamiento crítico a los horizontes de la encrucijada donde se encuentra no puede olvidar que las fronteras, a pesar de ser superadas por multitud de flujos de todo tipo, han sido y son uno de los dispositivos geopolíticos fundamentales en la existencia de la sociedad. Lo queramos o no, hoy el Mediterráneo es una frontera difícilmente franqueable por los esclavos y oprimidos que el sistema global produce en las sociedades norteafricanas o subsaharianas. Europa se ha cerrado, hoy quizás más que nunca, a la comunicación con una de las fuentes de su poder y de sus riquezas. No es posible desestimar el espacio europeo en la conformación de nuestro discurso porque, aunque los espacios transfronterizos existen, el drama de la inmigración en el Mediterráneo (entre otras tantas cuestiones) nos da cuenta, una y otra vez, de la existencia real de unas fronteras que han sido construidas históricamente en la conformación de las sociedades europeas. Así, la deconstrucción del discurso eurocéntrico de la modernidad no puede obviar que Europa existe y que las ciudades donde habitamos han adquirido un tinte europeo que es necesario analizar para interpretar lo que nos pasa. El diálogo con el otro no puede hacerse sino reconociendo la geografía histórica de un nosotros donde el proyecto europeo ha de comprenderse. Esto no quiere decir, *de ninguna de las formas*, que queramos aportar material crítico para una reconstitución del papel de Europa en el mundo como salvaguarda de los derechos humanos. La geografía histórica de este continente es tan dramática y totalitaria que difícilmente puede ser reconocida como propia por proyecto crítico alguno. A pesar de la nueva pretensión civilizatoria con la que Europa miró al mundo después de haber bombardeo masivamente sus ciudades y aplicado con esmero su saber urbano en la destrucción de poblaciones enteras, no es

posible que ningún pensador olvide de qué está hecho nuestro «espíritu». Pero Europa se impone y cualquier proyecto crítico que se encuentre en su territorio debe comprenderse y situarse *de modo relativo* en sus fronteras, aún sabiendo la artificialidad de las mismas y comprendiéndolas continuamente en su historia de colonización e imperialismo. Es, al fin y al cabo, una cuestión de prudencia y compromiso político con los otros: la localización de lo que somos es una herramienta imprescindible para evitar los nuevos proyectos totales que quieren defenderse. No es nuestra intención negar la globalización ni soñamos utópicamente con la posibilidad de quitarla del mapa por decisión colectiva. La globalización nos hace y rehace en todos los instantes de nuestras vidas pero el reconocimiento de los lugares donde habitamos y la limitación de los discursos que en ellos se producen son los únicos caminos de mantener viva la promesa de un mundo más libertario y justo que en el que nos encontramos: *la crítica tiene un carácter local*[7].

El dispositivo crítico de la modernidad

Hay algo de revolucionario en las crisis que los ciudadanos europeos llevamos padeciendo desde el último tercio del siglo XX. Somos conscientes de la costumbre intelectual singularmente occidental de buscar novedades y cambios, rupturas y discontinuidades en todo momento y lugar, últimamente incluso a costa de un pasado que se cree continuamente superado; dicha costumbre es uno de los rasgos particulares de la situación en la que nos encontramos. Una retahíla de neologismos se multiplica sin fin por obra y gracia de una intelectualidad que, desorientada en pleno maremágnum de transformaciones geopolíticas globales, intenta dar en la clave con la invención de nuevas palabras. La «posmodernidad» es uno de los conceptos que más éxito ha tenido, siendo ya parte del instrumental colectivo para referirse a un cambio en la geografía histórica del mundo moderno que debe ser dimensionado. Sin embargo, aquí defenderemos que *las situaciones abiertas desde la década de 1960 pueden ser comprendidas dentro de la misma geografía histórica de la modernidad*, no necesitando excesivas invenciones conceptuales para interpretarlas de modo acertado. Ello no le quita el carácter singularmente *revolucionario* a las situaciones en las que nos encontramos desde entonces pero dicho carácter debe ser comprendido dentro

[7] Cfr. Foucault, M. (1976), pp. 14-22.

del mismo conflicto político que el mundo moderno ha abierto desde su emergencia: *la modernidad es un modo de relación social esencialmente contradictorio*. En su seno, habitan fuerzas políticas diversas y antagónicas, cuyos poderes se han visto enfrentados a lo largo de los siglos en unos conflictos cuya magnitud la historia de la humanidad nunca había conocido. En palabras de Michael Hardt y Antonio Negri «la modernidad es siempre dos»[8], si comprendemos estos dos como los extremos de un continuo donde se sitúan las fuerzas en pugna del mundo moderno.

> La modernidad no es un concepto unitario; se presenta al menos de dos modos diferentes. El primero es el que ya definimos, un proceso revolucionario radical. Esta modernidad destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y de la vida. Desarrolla el conocimiento y la acción como experimentación científica y define una tendencia hacia una política democrática, situando a la humanidad y al deseo en el centro de la historia. (…) No obstante, esta nueva realidad produjo una guerra. Semejante transformación radical, ¿cómo no habría de incitar profundos antagonismos? Esta revolución, ¿cómo podía no provocar una contrarrevolución? Por cierto, ésta fue una contrarrevolución en el sentido más acabado del término: una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, al no poder retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y la dinámica emergentes. Y éste es el segundo modo de la modernidad, construido para hacer la guerra contra las nuevas fuerzas y establecer un poder general que las dominara[9].

Según Marshall Berman, los relatos clásicos sobre la modernidad asumieron el carácter contradictorio de la misma como su aspecto fundamental. Autores como Marx o Nietzsche describieron con precisión las situaciones fatales que la modernidad estaba produciendo en las sociedades aunque buscaron los aspectos novedosos que podrían abrir nuevos e insospechados mundos hasta entonces desconocidos. Es lo que Berman consideró «la tragedia del desarrollo», apostando por una interpretación social de la realidad que abandonara las descripciones dramáticas que nos abogan a la desesperanza y la apatía y apuntara hacia una perspectiva dialéctica donde lo mejor del mundo moderno se pudiera poner al servicio de los seres humanos[10]. Aceptando este planteamiento, según el cual la geografía histórica de la modernidad abriría situaciones contradictorias donde es posible pensar nuevos mundos, preferimos incidir en el carácter dual de la misma desde su propia emergencia y constitución. Entendiendo *la modernidad como una urbano-secularización de la sociedad que puso*

[8] Hardt, M. y Negri, A. (2009), p. 81.
[9] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 77.
[10] V. Berman, M. (1982), pp. 28-80.

en marcha los poderes del ser humano para la transformación social de un modo que nunca antes se había visto en la geografía histórica de la humanidad, habita en estos poderes un enfrentamiento original en lo que respecta a su propia constitución.

La crisis forma parte fundamental de la geografía histórica de la modernidad hasta tal punto que el mundo moderno puede comprenderse singularmente como un *dispositivo crítico* frente a la realidad. Según Hardt y Negri, «*la modernidad misma se define como crisis*, una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden»[11]. Sin embargo, no consideramos que el concepto de «crisis» deba ser reducido al conflicto entre los poderes contradictorios de la modernidad sino que, más bien, el dispositivo crítico es lo que define a esos mismos poderes y a su modo revolucionario de hacerle frente al mundo. Las sociedades modernas, cuya emergencia la situaremos en la geografía histórica del Mediterráneo bajomedieval, pueden caracterizarse por ser *sociedades críticas*. Las *comunas* italianas de la Baja Edad Media, el espacio geopolítico donde se fraguó el Renacimiento y la modernidad misma, tuvieron a lo largo de los siglos una existencia histórica salpicada de continuas amenazas exteriores por parte de los diferentes Imperios e Iglesias que colindaban con sus regiones. Además, como entidades políticas relativamente autónomas, manifestaron una clara conciencia colectiva de su singularidad histórica dentro del mundo de caballeros y campesinos clásicamente feudal. Esta experiencia ciudadana de formar parte de una comunidad política particular en un contexto plagado de dificultades y peligros emplazó a las ciudades a conformar un lenguaje político específicamente moderno.

Como es sabido, «crisis» viene del latín *crisis* y éste, a su vez, del griego *krísis*: decisión; se hace evidente, por lo tanto, la razón por la cual «crisis» y «crítica» comparten una raíz etimológica común: *la crisis exige una crítica*. Por sociedades críticas entendemos aquellas donde su situación «objetiva» se encuentra llena de encrucijadas laberínticas y devenires constantes, de cambios y novedades interrelacionados y en continua sinergia, adquiriendo un grado de complejidad destacada. Estas sociedades sufren una alteración constante de sus instituciones sociales; sus fronteras se pliegan y repliegan

[11] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 78.

una y otra vez; cambian las poblaciones, se mezclan los habitantes. Es decir, las sociedades críticas son aquellas que experimentan *situaciones decisivas*, lugares y momentos que exigen decidir innovadoramente ante un contexto inestable, abandonando senderos ya trillados para introducirse de modo sistemático en nuevas maneras de hacerle frente a la realidad. El concepto de «crisis» se refiere a la aparición de algo *nuevo* que es necesario pensar y debatir para apostar qué hacer en relación a ello; pero esta novedad no está circunscrita al ámbito de los acontecimientos sino que también tiene que ver con las geografías: *la experiencia de novedad, de singularidad, puede ser tan territorial como histórica y ambos elementos deben ser tenidos en cuenta en las peripecias de la modernidad*. Novedades geohistóricas y crisis son, por lo tanto, consustanciales al discurso político moderno, al despliegue de un poder social para transformar la complejidad de un mundo que se muestra como una amenaza y un peligro constante para el porvenir. Alrededor del *cómo* se constituye este poder es donde se irán cocinando los grandes conflictos de la modernidad.

> En tanto conciencia crítica, lo que puede definirse como modernidad-en-general es impulsado por dos preguntas clave. ¿De qué modo difiere la actualidad, lo que está sucediendo justo ahora, en este mundo y en este periodo de tiempo, del ayer? Asumiendo que existen algunas diferencias importantes, ¿cómo podemos utilizar el conocimiento de aquello que es nuevo y diferente para cambiar nuestro pensamiento y nuestras prácticas con el propósito de contribuir a un mundo mejor? En otras palabras ¿qué es significativamente nuevo y qué es lo que al respecto se debe hacer aquí y ahora?[12].

Sin embargo, el rasgo más singular del dispositivo crítico de la modernidad no será específicamente la *reacción* crítica frente a las novedades geohistóricas sino aquella «actitud heroica» con la que Michel Foucault describía la obra de Charles Baudelaire y que puede ser descubierta de modo sorprendente en los escritos de Nicolás Maquiavelo. No es casual que éste se alzara como el más singular heredero de toda la tradición cívica y republicana de las ciudades italianas del bajomedievo, haciendo de su obra un estudio de la política como dispositivo crítico de innovación frente a las situaciones complicadas. Pero, al fin y al cabo, muchas sociedades se han visto en la obligación de afrontar innovadoramente situaciones novedosas de tal modo que la crítica como rasgo específicamente moderno no puede comprenderse exclusivamente como la respuesta a una dificultad sino que, antes bien, se ve caracterizada por una

[12] Soja, E. (2000), pp. 118-119.

particular tendencia a *buscar dificultades*, a problematizar la realidad extrayendo de ella sus aspectos más contradictorios y conflictivos, todos aquellos que acaban demandando una innovación. Michel Foucault definió la modernidad como una «actitud crítica» que cuestiona sistemáticamente la realidad para conformar una práctica constante sobre ella. Según él, el problema fundamental del pensamiento moderno es la «actualidad», es decir, el presente pensado en su profunda singularidad y especificidad, no como cumplimiento de un proceso ni en su sujeción a un origen sino como diferencia. Pero el rasgo característico de la actitud crítica no es el reconocimiento del presente como algo nuevo sino su disposición hacia ello. Foucault consideraba que Baudelaire iba en busca de aquello que pudiera hacer emerger la decisión en el cambio constante, para comprender cómo en la movilización y volatilidad de la vida cotidiana de las grandes urbes de finales del siglo XIX podía encontrarse un carácter trágico de la existencia en el que volver a situar al héroe que decide. En este sentido, la particularidad del pensamiento moderno es manifiesta: se han acabado los grandes relatos para pensar qué hacer en una situación determinada; sólo el carácter singular de dicha situación nos puede decir algo sobre el destino de nuestra empresa. Interpretando el precepto de Baudelaire: «no tenéis derecho a despreciar el presente», Foucault defendía un realismo político a partir del cual pensar las contradicciones de la realidad y abrir un proyecto transformador sobre la misma.

> Para la actitud de la modernidad, el alto valor del presente es indisociable de imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta la realidad y la viola[13].

Punto por punto son estas caracterizaciones las que encontramos en *El príncipe* de Maquiavelo, que puede ser considerado como el primer manifiesto modernista de la historia. *Ma nel principato nuovo oconsistono la diffilcoltà*[14]; Maquiavelo buscaba de modo sistemático aquellas situaciones que complicaran la actividad política misma obligando a una actividad revolucionaria hacia el mundo, sorprendente dispositivo que desquició a los espíritus de su época y que, todavía hoy, nos hace preguntarnos acerca de la geografía histórica de una actitud que las modernas ciencias sobre la psique

[13] Foucault, M. (1983), p. 85; Cfr. Foucault, M. (1983b).
[14] «Pero es en el principado nuevo donde se encuentran las dificultades» en Maquiavelo, N. (1513), p. 7.

humana estarían encantadas de objetivar y diagnosticar. Nietzsche nos decía algo sobre ella cuando describía cómo los «terribles bastiones» estatales habían reprimido de tal modo la existencia social que obligaron a la actividad de las personas a replegarse hacia dentro y éstas se dedicaron a buscar aventuras allá donde no las había, alterando constantemente situaciones que podían ser estables[15]. Foucault consideró que una de las historias que se podían contar en relación a la actitud crítica era la de las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la Baja Edad Media, secularizadas alrededor de los siglos XV y XVI; según él, los dispositivos de poder de la Iglesia y su deseo pastoral de gobierno sobre las personas abrieron una actitud de cuestionamiento interno que conformó el que llamó «arte de no ser de tal modo gobernado», una desconfianza y una sospecha acerca de los poderes y saberes que se imponían como dados[16]. Sin embargo, nos experimentamos excesivamente ligados a la actitud crítica como para que cierto sentimiento no nos conduzca a buscar afinidades relativas en la geografía histórica de la misma. La revolución genealógica planteada por Nietzsche y recorrida con juguetona ambición por Michel Foucault les llevó a uno y a otro a buscar sistémicamente la otra cara de los fenómenos, las contradicciones y paradojas que podían encontrarse en la diversidad de las situaciones sociales. Así, fueron a buscar la emergencia de la crítica allá donde no se esperaba y nos aportaron un rico material sobre las complejidades de la geografía histórica de la modernidad. Sin embargo, la búsqueda de extravagancias geohistóricas no debe devenir ella misma en una extravagancia; explorar los orígenes del dispositivo crítico de la modernidad en los muros de los conventos bajomedievales y renacentistas y mantenerse indiferente respecto al papel que tuvo el humanismo cívico en ello supone un capricho intelectual con connotaciones políticas indeseables que habremos de analizar.

La duda y la sospecha han sido aplaudidas como filosofías plagadas de virtudes óptimas para el desarrollo humano aunque pocas veces se las ha planteado como el lado más particular de ese ser moderno que anda problematizando *para innovar*. Cómo si no habría que entender la obsesión de Freud de buscar el inconsciente de lo que somos; o la crítica marxista al considerar que las instituciones de consenso

[15] Cfr. Nietzsche, F. (1887), pp. 95-97.
[16] V. Foucault, M. (1978b).

esconden un conflicto original; o la nietzscheana intempestiva de encontrar el mal y el odio allá donde nuestra tradición sólo había visto la religión del bien y del amor. Formidable potencia desveladora de estos dispositivos que manifiestan una capacidad de alterar constantemente la realidad y de exigir nuevas estrategias para hacerle frente. La actitud crítica de la modernidad es, además de la respuesta innovadora hacia una situación objetiva que lo demanda, una problematización sistemática de las mismas situaciones, una actitud de continua sospecha y duda ante lo que se presenta de un modo y que puede no ser así. En lo más hondo del espíritu moderno habita la pregunta antigua que se cuestionaba «¿por qué el ser y no la nada?» pero esta obsesión por el vacío y la ausencia hay que comprenderla en relación a la innovación y el carácter dinámico de las sociedades modernas; el vacío y la ausencia llaman a ser llenados y actualizados aunque la experiencia nihilista volverá a repetirse en el mismo instante en que se llena y actualiza.

Con estas dos dimensiones de la actitud crítica se comprende que *las sociedades modernas están caracterizadas por desplegar un inmenso poder de transformación social*. La pregunta por la modernidad ha surgido siempre del asombro ante el alcance y la velocidad por los cambios espacio-temporales que el mundo ha sufrido, al menos, en los últimos cinco siglos. Es precisamente alrededor de la constitución de este poder de transformación donde se han desarrollado los conflictos y las metamorfosis del mundo moderno, en relación a los cuales es necesario comprender las crisis de las sociedades europeas desde finales del siglo XX. Somos conscientes de que aquí mismo podemos estar cayendo nuevamente en las redes de esa actitud obsesionada por la búsqueda de novedades y rupturas en todo momento y lugar y de que lo acaecido desde la década de 1960 en Europa pudiera ser la misma historia de siempre; somos conscientes de ello y no tenemos ningún problema con que así sea: si defendemos que desde entonces las ciudades y territorios europeos han sufrido un cambio revolucionario lo hacemos, además de convencidos de que así ha sido, por un compromiso con *un cambio radical en los dispositivos políticos con los que afrontar nuestro presente*. En palabras de Wallerstein, «el cambio es eterno. Nada cambia

jamás. Los dos tópicos son "ciertos"»[17]; pongamos sensatez y honestidad intelectual y política en este diálogo de sordos.

Las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad y el nihilismo contemporáneo

La revolución de la modernidad en las sociedades occidentales desde finales del siglo XX ha supuesto una verdadera puesta en cuestión del dispositivo crítico que venimos analizando. Dicho dispositivo crítico no ha desaparecido, al revés: se ha radicalizado, extendiéndose a todo el globo y localizándose en el extremo de una de las dos modernidades que comentábamos. *El dispositivo crítico ha derivado en dispositivo totalitario sobre las sociedades, separándose y abstrayéndose de los territorios ciudadanos donde la gente se encuentra*. Las capacidades de transformación social del dispositivo crítico moderno se han transmutado en un mecanismo de someter a las sociedades a una lógica sistémica de cambio y movilización. Todo lo que pueda ser problematizado, cambiado y transformado debe serlo para abrir una nueva situación que instantáneamente entra en la misma espiral de «destrucción creativa»[18]. El momento descrito por Soja como «una transición de un periodo de reestructuración generada por crisis a la aparición de una nueva era de *crisis generadas por reestructuración*»[19] responde a una situación donde los poderes urbano-seculares de los seres humanos se han desplegado de un modo absolutista e ilimitado en un *sometimiento de los espacios sociales a la lógica de los acontecimientos* que puede ser interpretado como una «terapia de shock» constante sobre las sociedades[20] o como un

[17] Wallerstein, I. (1974), p. 7.

[18] El concepto de «destrucción creativa» fue inventado por el economista Werner Sombart (1863-1941) y popularizado por Joseph Alois Schumpeter (1883-1950). Con él describían el funcionamiento del capitalismo a través de la creación y la innovación económica de los empresarios, fundamentada en un lazarse más allá de las condiciones previas sin un cálculo de las posibles consecuencias de dejar atrás lo que ya se había conquistado. Manuel Castells consideró que la destrucción creativa formaba parte de lo que él llamó, siguiendo a Weber, «el espíritu del informacionalismo» (V. Castells, M. (1996), pp. 223-227) y David Harvey territorializó el concepto en relación a «cómo crea y destruye la burguesía las bases geográficas –ecológicas, espaciales y culturales – de sus propias actividades» (V. Harvey, D. (2000), p. 37). Siguiendo la estela de este último, intentaremos dimensionar de un modo estrictamente geopolítico este concepto.

[19] Soja, E. (2000), p. 546.

[20] Cfr. Naomi, K. (2007).

«estado de excepción continua»[21] donde el espacio queda absolutamente despejado para un gobierno totalitario sobre la sociedad.

Uno de los relatos fundamentales que se han puesto encima de la mesa para interpretar la nueva situación es el de la geografía histórica del neoliberalismo. No obstante, lo que ha venido en llamarse de tal modo puede interpretarse como una parte de la modernidad: *el neoliberalismo debe comprenderse dentro de la deriva totalitaria del poder político moderno*. En este sentido, apostamos por una geopolítica de los planteamientos economicistas de la realidad y por la definición de la crisis a partir de la década de 1960 como una «revolución urbana»[22] que afecta directamente a la materialidad geográfica de las relaciones sociopolíticas entre las personas. Nada más lejos de nuestro propósito que plantear un reduccionismo geopolítico que se contraponga a las derivas economicistas del pensamiento crítico contemporáneo. En una sociedad donde el capitalismo esclaviza, explota y mata a millones de personas en toda la Tierra, Marx y el anticapitalismo son aspectos fundamentales de toda práctica política transformadora. Sin embargo, las derivas autoritarias del comunismo a lo largo del siglo XX exigen un replanteamiento profundo de la obra del autor de *El capital*. Como dijo Hannah Arendt, «tengo la desgracia de hacerlo en un momento en que tantos escritores, que anteriormente vivieron de apropiarse explícita o tácitamente ideas e intuiciones del rico mundo de Marx, han decidido convertirse en antimarxistas»[23]. Pero la crítica al economicismo marxista se hace una cuestión urgente ante las derivas totalitarias de la modernidad en un momento donde *la política ha de ponerse en primer plano y la participación directa y efectiva de la ciudadanía en la conformación de su destino como cuestión decisiva de nuestro tiempo*. Las lagunas teóricas de Karl Marx en relación a la teoría política se hacen profundas en el mismo momento en el que sus pocas aportaciones sobre la toma del poder del Estado como herramienta para el cambio revolucionario se tornan en una utopía

[21] Cfr. Agamben, G. (2003).
[22] Lefebvre, H. (1970).
[23] En relación a ello, cita también unas palabras de Benjamin Constant: «cierto es que evitaré unirme a los detractores de un gran hombre. Si la casualidad hace que en apariencia esté de acuerdo con ellos en un solo punto, desconfío de mí mismo; y para consolarme de parecer por un instante de su opinión… necesito contradecir e infamar todo lo que puedo a estos pretendidos colaboradores» (Arendt, H. (1958), p. 107).

indeseable en un mundo donde cualquier poder desvinculado de la ciudadanía se desboca en los flujos de la globalización[24].

La deriva totalitaria del poder político moderno sometiendo los espacios sociales a la lógica de los acontecimientos está aniquilando los fundamentos mismos del dispositivo crítico de la modernidad. A través de un gobierno fundamentalmente urbano de las relaciones sociales, las bases ciudadanas de la teoría crítica están siendo sistemáticamente desfundamentadas. Por un lado, esto está provocando el desbocamiento mismo de los poderes modernos, con una crisis absoluta de gobernanza y control a niveles globales. A pesar de ello, es necesario considerar que este desbocamiento forma parte de su propia lógica de funcionamiento: el *modus operandi* de los absolutismos actuales no es tanto el mando imperial sobre el mundo a través de la burocratización y programación de los acontecimientos sino un dominio construido a base de *desolar lo social*. Por otro lado, esta desfundamentación de las bases ciudadanas de la teoría crítica es el rasgo fundamental de lo que venimos a considerar como el *nihilismo contemporáneo*. El nihilismo contemporáneo es aquí comprendido como el decaimiento del pensamiento crítico mismo, de la política entendida como un modo de afrontar el tiempo histórico con la puesta en marcha de poderes cívico-seculares. Pero esta crisis de la política no debe ser situada, fundamentalmente, como una crisis del Estado moderno y de la gobernanza dentro de las derivas del mundo globalizado sino, más bien, como una *crisis del derecho a la ciudadanía* que tiene que ver con la imposibilidad de formar parte, de modo *directo* y en condiciones de igualdad, en los debates, decisiones y prácticas ante las novedades de nuestra particular situación, una crisis de las posibilidades de la participación política y del ejercicio del autogobierno. *El espíritu de la sociedad urbana es la cultura del nihilismo contemporáneo, en unos territorios donde de la ciudad no queda nada y en los cuales la vida cotidiana se resuelve en un vacío de espacios de encuentro con los que poder afrontar colectivamente los desafíos de la existencia*. No queremos olvidar el renacimiento de ciertas movilizaciones sociales que está tiendo lugar en Europa ante

[24] En este sentido, son interesantes las reflexiones de Louis Althusser y la distancia crítica que fue tomando en los últimos años de su vida en relación al estructuralismo y el economicismo marxista que durante años le caracterizó. Véase, por ejemplo, Althusser, L. (1977), Althusser, L. (1978) y Althusser, L. (1978b).

los últimos acontecimientos pero abogamos por interpretar sus caracteres fundamentales dentro de esta crisis de la política que venimos considerando: son *genuinas activaciones o politizaciones del nihilismo contemporáneo*.

Pretender una reconstitución de la crítica política en Europa precisamente cuando pensamos que Europa se caracteriza por una crisis de lo político definida como nihilismo contemporáneo es una apuesta interpretativa con profundas connotaciones. La misma definición del nihilismo contemporáneo como desfundamentación de las bases ciudadanas de la teoría crítica forma parte de un proyecto de intentar politizar una situación de desolación y descreencia insoslayable. El proyecto sigue una estrategia clásica: antiguamente, la ciudad no era sino el nombre de la práctica política misma, del espacio público donde la pluralidad y la diversidad de la ciudadanía participaba en condiciones de igualdad en la constitución de la libertad. La *polis*, antes que un espacio físico o un imaginario, era el campo de las relaciones políticas entre los ciudadanos. Su traducción latina: la *civitas*, abrió todo un universo semántico relativo al derecho a la ciudad y a las prácticas cívicas que habitaban en ella. Sin embargo, la crisis de lo político y de la ciudadanía ha erosionado gravemente los fundamentos originales del pensamiento cívico moderno y, de hecho, éste no se encuentra, salvo contadas excepciones, en la generalidad de crítica contemporánea. Una consecuencia de todo esto es el olvido del concepto de «ciudad» como fundamento de toda esta tradición. Con ello, no abogamos aquí por reconstituir el concepto de la *polis* o la *civitas* de la Antigüedad; las ciudades de la actualidad son muy diferentes de aquellas y el materialismo geográfico que defendemos comprende *la ligazón del espacio con la política* de un modo singularmente diferente.

La ciudad es un modo de relación social definido fundamentalmente por ser una *aglomeración humana de personas socialmente diversas y organizadas de modo relativamente complejo*. Ligar la política al emplazamiento ciudadano, al encuentro de una pluralidad de personas en condiciones de igualdad es una cuestión poco tenida en cuenta en nuestro mundo. La relación de la política con el espacio se está viendo ensombrecida por la apología del papel de las redes sociales en las transformaciones de las sociedades contemporáneas, sin que esta nueva especie de peligroso futurismo problematice seriamente las posibilidades de reconstituir la práctica política a partir de

las derivas espectaculares del ciberespacio. Las capacidades de las redes sociales de producir acontecimientos en nuestro mundo parecen estar fuera de toda duda; lo que queda por preguntarse es en qué medida esta lógica de los acontecimientos puede *dar lugar* al nacimiento de nuevas instituciones políticas. Por otro lado, la confusión de la política con la vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales está eclipsando la antigua distinción entre la ética y el poder, abriendo espacio para una nueva práctica típicamente monacal en aquellos que se consideran transformadores del mundo[25]. Desde que en la década de 1960 a algunos se les ocurrió mezclar la vida con la política, la decadencia del pensamiento crítico moderno no ha hecho sino crecer; los movimientos actuales a favor de una producción biopolítica alternativa a la actual están consumando este proceso.

La primera evidencia que debe llevar al uso de la ciudad como fundamento de una politización del nihilismo contemporáneo es que el poder emerge cuando las personas están juntas las unas con las otras. Hannah Arendt escribía acertadamente lo siguiente:

> El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerrequisito material del poder[26].

A su vez, si el poder de la ciudadanía encuentra sus fundamentos geopolíticos en los territorios colectivos de la ciudad, los dispositivos de gobierno sobre las ciudades se presentan básicamente como dispositivos destinados al *dominio sobre el espacio social donde la gente cohabita*. De este modo, si se quiere interpretar el nihilismo contemporáneo como decaimiento del dispositivo crítico-político de la modernidad es necesario preguntarse *qué ha pasado con los espacios urbanos de las sociedades europeas*. Un pensamiento que girara en torno a la crítica de la geografía humana en la historia del nihilismo europeo podría poner el acento político de la esencia territorial del nihilismo y apuntar a cómo éste podría politizarse. En este sentido, la deriva totalitaria de la modernidad, abstraída de los espacios sociales donde se encuentra la ciudadanía, se nos muestra esencialmente como una deriva *idealista* que consuma la

[25] Cfr. Weber, M. (1919).
[26] Arendt, H. (1958), pp. 226-227.

separación de la existencia material de la sociedad que la metafísica occidental había preparado durante siglos.

> La filosofía, en cuanto poder del pensamiento separado, no ha podido nunca superar por sí sola la teología. El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a esas tinieblas una base terrestre. De ese modo, la vida más terrestre es la que se vuelve más irrespirable. Ya no se proyecta en los cielos, ahora alberga en sí misma su recusación absoluta, su falaz paraíso. El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en el más allá; la escisión perfecta en el interior del hombre[27].

Curiosas paradojas del pensamiento: toda la diatriba de Martin Heidegger contra la metafísica occidental y, concretamente, contra la filosofía de Friedrich Nietzsche se le vuelve particularmente en contra cuando «la sociedad técnica» se presenta singularmente como dispositivo abstraído de un espacio social que él nunca había tenido en cuenta. El totalitarismo de la modernidad contemporánea se fundamenta en un *olvido de la ciudad* que presenta como relativo todo espacio social y lo pone a la entera disposición de los dispositivos de destrucción creativa. Cuando una filosofía apunta en pleno siglo XX a que el relativismo y el tecnicismo de las sociedades contemporáneas dependen de un *olvido del ser pensado en términos exclusivamente historicistas*, flaco favor le hace a la apertura de nuevos mundos que nos salvaran del peligro de los totalitarismos modernos. No queremos decir que Heidegger representara metafísicamente lo que estaba pasando en su tiempo pero diagnosticar que la modernidad estaba dejando algo de lado, dimensionar este olvido ontológicamente y *olvidarse del espacio* supone un añadido más (y particularmente reaccionario) a la agresión al derecho a la ciudad que la modernidad estaba efectuando y efectúa en nuestro tiempo.

Las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad a partir de finales del siglo XX a través de la destrucción creativa de los espacios sociales ciudadanos ha impuesto la necesidad de lo que se conoce como un «*giro espacial*» en el pensamiento crítico contemporáneo[28]. Desde que Henri Lefebvre planteó una crítica al pensamiento marxista reivindicando la dimensión geopolítica de la existencia de las sociedades, las cartografías de la modernidad se multiplican por todo el globo para intentar frenar las

[27] Debord, G. (1967), p. 44.
[28] V. Schlögel, K. (2003), pp. 13-19.

pretensiones abstractas del urbanismo capitalista global. Pero el giro espacial es algo que cae de suyo en la existencia de las ciudades contemporáneas, cuando las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad se consuman en su gobierno sobre los territorios ciudadanos. De este modo, a la vez que entendemos que una perspectiva singularmente geopolítica de la realidad debe aportar herramientas teóricas y prácticas para civilizar el nihilismo contemporáneo, la coherencia nos exige plantear las bases urbanas del mismo discurso que practicamos. En las cenizas de la ciudad y con las consecuencias radicales que ello está teniendo, el espacio se nos presenta como el motor constitutivo de la realidad.

> En nuestra sociedad, el espacio determina al tiempo, con lo que se invierte una tendencia histórica: los flujos inducen el tiempo atemporal, los lugares se circunscriben al tiempo. La idea de progreso, que durante los dos últimos siglos ha estado en los orígenes de nuestra cultura y nuestra sociedad, se basaba en el movimiento de la historia, de hecho, en la secuencia predeterminada de la historia guiada por la razón y con el impulso de las fuerzas productivas, escapando de las limitaciones de las sociedades y culturas circunscritas al espacio. El dominio del tiempo y el control de la ritmicidad colonizaron territorios y transformaron el espacio en el vasto movimiento de la industrialización y la urbanización emprendido por el doble proceso histórico de la formación del capitalismo y el estatismo. Al convertirse en un ser estructurado, el tiempo conformó el espacio.
> La tendencia dominante en nuestra sociedad muestra la venganza histórica del espacio[29].

Por todo ello, a lo largo de las páginas que vienen, se intentará *reconceptualizar la historia de la modernidad a partir de un ejercicio de imaginación geográfica que ponga a las ciudades antes que a toda la lógica historicista con que estamos acostumbrados a interpretar el ser de lo real*. Como dijo Soja, intentaremos realizar «un delicado acto de (re)compensación que intenta terminar con el privilegio del tiempo sobre el espacio» aunque aquí no evitaremos «subordinar el tiempo y la historia a una determinación espacial o espacialismo absoluto»[30] y apostaremos por lo que hemos llamado como «prioridad ontogenética del espacio» en la constitución de la realidad.

Es necesario apuntar una dimensión más de nuestro discurso: la descripción del drama del mundo actual no busca cerrarle todas las puertas al cambio social sino que, antes bien, la apuesta por considerar al nihilismo contemporáneo como el rasgo más definitorio de nuestras sociedades apunta a fundar una crítica radical de las utopías políticas y a arraigar todos los proyectos en la realidad material de las relaciones

[29] Castells, M. (1996), pp. 500-502
[30] Cfr. Soja, E. (2000), p. 37.

ciudadanas. Es, por ello, por lo que *el nihilismo contemporáneo podría suponer una oportunidad geopolítica para un planteamiento verdaderamente materialista de la realidad social: la muerte de los metarrelatos exhorta a pensar en las prácticas reales de la ciudadanía a la hora de abordar cualquier propósito de transformación*. Éste fue uno de los aprendizajes más importante que Karl Marx nos legó.

> Esos autores pretenden suplantar la acción social por su acción personal especulativa, las condiciones históricas que han de determinar la emancipación proletaria por condiciones fantásticas que ellos mismos se forjan, la gradual organización del proletariado como clase por su organización de la sociedad inventada a su antojo. Para ellos, el curso universal de la historia que ha de advenir se cifra en la propaganda y práctica ejecución de sus planes sociales[31].

El realismo materialista fue una de las cuestiones más reivindicadas por Marx contra todas aquellas tendencias políticas utópicas abstraídas de la sociedad que se pretendían, a su vez, motoras de cambio de la misma. En este sentido, existe lo que se podría considerar cierto «nihilismo marxista»; es la tesis defendida por Felipe Martínez Marzoa en un su delicioso análisis sobre *la filosofía de El capital*: según él, Marx no critica la sociedad moderna en relación a criterio externo alguno sino que, por el contrario, considera que la revolución es el cumplimiento de la modernidad, la deriva de su finitud y de sus aspectos contradictorios[32]. Tan es así, que lo sobrecogedor del realismo político marxista abre la posibilidad de imaginar que Karl Marx no fuera comunista por «convicción» sino por un sencillo análisis humanista y solidario de la situación en el siglo XIX y sus potencialidades estructurales de cambio. Sin embargo, las derivas utópicas y totalitarias del marxismo a lo largo del siglo XX hacen replantearse en qué medida la obra del maestro contenía ciertos aspectos idealistas que pudieron ayudar a tener tan terribles consecuencias. Posiblemente, cierto mecanicismo en el revolucionario planteamiento de Karl Marx cuando situó el motor del cambio social en las contradicciones entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Sea como sea, su crítica al utopismo nunca derivó en una reflexión directa sobre la ciudad y la ciudadanía como fundamento de la existencia social y, por ende, de todo proyecto de cambio. En este sentido, el materialismo geográfico busca, a su vez, *consumar y politiza*r el nihilismo contemporáneo,

[31] Marx, K. y Engels, F. (1848), p. 74.
[32] V. Marzoa, F. (1973), pp. 177-179.

derribando todos los ídolos que aún puedan quedar en pie y denunciando el proyecto geopolítico totalitario que los produce. Si la materialidad geográfica de las relaciones sociales es el fundamento ontogenético de la realidad social, todo cambio social abstraído de las condiciones reales de la ciudadanía se muestra como utopía idealista y totalitaria. Ante las antiguas derivas de la práctica política transformadora, se hace más necesario que nunca poner el primer lugar la realidad de la existencia ciudadana, destacando los conflictos y contradicciones que se fraguan *en ella*. «Juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad», como decía Michel Foucault[33], pero única salida para que el arte revolucionario de la política ande en el filo de la complicada dialéctica que existe entre en no querer dar ni un paso atrás y el siempre desear caminar del lado de nuestros conciudadanos: *es necesario pensar cómo la realidad puede dar un paso adelante*.

B. UNA GEOPOLÍTICA DE LA SOCIEDAD (a modo de marco teórico)

Cartografía de encuentros y calendario de transformaciones

Espacio y tiempo son las dimensiones ontológicas de la existencia social. Hacen referencia a sus dos elementos constitutivos a nivel mundano: las relaciones y las dinámicas sociales respectivamente. Afirmar que espacio y tiempo son las dimensiones *ontológicas* de la sociedad quiere decir que la sociedad *es* espacio-temporalmente, lo que no es lo mismo que plantear que la sociedad *tiene* un espacio o un tiempo determinado sino que, en sí misma, la sociedad *es* ese espacio y ese tiempo y que su existencia no puede comprenderse sin ellos. Ahora bien, dimensionar ontológicamente la existencia social de tal modo remite, a nivel mundano, al campo de los encuentros y los devenires de la sociedad; el espacio no es sino el «espacio de» las relaciones sociales y el tiempo el «tiempo de» los cambios sociales.

Espacio → relación
Tiempo → dinámica

[33] Foucault, M. (1983), p. 84.

Queremos plantear un «pensamiento esencial» [34] acerca de las dimensiones ontológicas de la sociedad que se haga eco de la crítica a la metafísica occidental que Heidegger desarrolló a lo largo de toda su obra y que veremos con más detenimiento a lo largo del último capítulo de este texto. Las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad han conmocionado de tal modo la realidad que el espacio-tiempo de la sociedad está deviniendo absolutamente relativo al poder humano. En este sentido, la «compresión espacio-temporal»[35] habida a lo largo de la geografía histórica de la modernidad va más allá del funcionamiento de la Tierra entera en una unidad de tiempo real y de la superación de todas las distancias geográficas a través del ciberespacio; la deriva de la modernidad comprende *una destrucción creativa sistémica del espacio social que produce un puro devenir sin sentido alguno*. En esta situación, la necesidad de dimensionar ontológicamente esta «cultura de la virtualidad real»[36] se hace más urgente que nunca para evitar los peligros relativistas de las sociedades contemporáneas e intentar plantear una ontología crítica que pueda comprender las encrucijadas y coyunturas fundamentales de nuestro mundo. Ahora bien, la situación exhorta a que *el pensamiento esencial se tome en serio la virtualidad del espacio-tiempo contemporáneo y a dimensionar la nada en la que han devenido en la actualidad*. El pensamiento metafísico y religioso había llevado el pensar espacio-temporal a los universales y divinidades que debían gobernar nuestra existencia; Dios, la Providencia, el progreso, el Estado-nación, el imperialismo o el colonialismo, todos ellos eran y son modos de sustantivar las dimensiones ontológicas de la sociedad para situar en ellas unos criterios absolutos que gobiernen nuestro mundo. La virtualización y relativización del espacio-tiempo en las sociedades contemporáneas y la consecuente pérdida de sentido colectivo han arrasado no sólo con el absolutismo de estos criterios sino con el mismo pensar esencial sobre las dimensiones ontológicas de la sociedad como modo de constituir nuevos referentes para una práctica política transformadora. La solución no ha de buscarse en nuevos dogmatismos sino en un tomarse en serio la virtualidad y relatividad del espacio-tiempo contemporáneo que plantee *el pensamiento esencial como un contra-poder a las derivas idealistas y*

[34] Cfr. Heidegger, M. (1943b), p. 256.
[35] Cfr. Harvey, D. (1990), p. 267.
[36] Cfr. Castells, M. (1996), pp. 405-408.

totalitarias de nuestras sociedades, comprendiendo en su seno el desafío de un nihilismo que nos exhorta a pensar seriamente en el vacío de los encuentros y el *sinsentido* de los cambios en la actualidad.

En la actualidad, lo que podríamos llamar la «onto-virtualidad» de la existencia del tiempo es aceptada con menos resistencias que la del espacio, el cual sigue siendo planteado en muchas ocasiones desde un grosero empirismo como fundamento *físico* de lo real. Sin embargo, el absoluto dominio que la modernidad ha ejercido sobre el mundo ha puesto en evidencia la relatividad de uno y otro como meras *dimensiones onto-virtuales de la existencia relacional-dinámica de lo social*. Parece que la cosa está clara en lo que respecta al tiempo: hace ya siglos que las sociedades europeas se comprendieron a sí mismas como agentes de su futuro y que la Providencia fue abandonada desde la Baja Edad Media por la relación de la virtud política con la Fortuna. Sin embargo, la modernidad dio lugar a nuevos planteamientos teológicos sobre la historia, de tal manera que el tiempo adquiría una consistencia trascendente respecto a las dinámicas sociales concretas a partir de discursos como los del progreso, el desarrollo o la evolución. Hoy puede llegar a manifestarse más que nunca la ilusión de este proceso, en una situación donde la relatividad del tiempo histórico ha puesto en evidencia que el tiempo no es sustantivo sino relativo a las dinámicas de las prácticas sociales situadas geohistóricamente. Pocos argumentos existen hoy para defender la palabra de Dios en la historia o para creer que existe designio escrito en la existencia de las sociedades; el tiempo aparece ante los ojos de los contemporáneos como un modo de dimensionar onto-virtualmente los devenires de la sociedad. En un tiempo vacío como el nuestro, donde las derivas de la modernidad no apuntan a ningún lado y ningún metarrelato las aprehende dentro de proyecto alguno, *la virtualidad del tiempo se nos muestra como un modo de pensar esencialmente sobre los cambios socia*les. Cuando las cosas cambian decimos que el tiempo ha pasado, que *el tiempo pasa*; pero decir que las cosas cambian porque el tiempo pasa es no comprender que existe una diferencia radical entre las cosas que existen en el mundo y lo que decimos sobre la existencia de las cosas. *El tiempo es un modo de dimensionar ontológicamente el mundo y, por lo tanto, su existencia es absolutamente virtual*. El

mundo cambia porque es cambiante y ese carácter del mundo lo dimensionamos onto-virtualmente con el pensamiento esencial sobre el tiempo histórico.

Sin embargo, existen prejuicios generalizados que impiden un planteamiento de este tipo sobre el espacio, a pesar de que el espacio ha sido igualmente virtualizado en las sociedades contemporáneas y deviene absolutamente relativo a las derivas totalitarias de la destrucción creativa. Que el espacio es relativo a las relaciones sociales lo lleva demostrando el ser humano desde el comienzo de su historia, cuando a través de los diferentes medios de transporte se hacía más corta la misma distancia entre dos puntos determinados; la virtualidad del ciberespacio posmoderno ha radicalizado la experiencia según la cual *entre dos puntos no hay un espacio sino dos fuerzas que se relacionan*. Pesa a ello, la concepción de que el espacio es una cosa sigue manteniéndose viva en el imaginario social. De hecho, se podría decir que lo es pero al igual que decimos que «las piedras del foro romano son historia» cuando sabemos que las piedras del foro romano son piedras. Cuando planteamos que el espacio es «el suelo que pisamos» no podemos olvidar que el suelo que pisamos son piedras y que las piedras no pueden englobar lo que puede ser la experiencia y el pensamiento crítico sobre el espacio como fundamento de la existencia social. *Los espacios sociales (una calle, una plaza…) son relaciones sociales institucionalizadas y materializadas a lo largo del tiempo*. El espacio no es un producto de la sociedad ni expresión de la misma, *la sociedad es espacial: el espacio es un concepto que nos ayuda a dimensionar onto-virtualmente las relaciones sociales como una cualidad fundamental de la existencia de la sociedad*.

> El predominio de una visión fisicalista del espacio ha penetrado tanto en el análisis de la espacialidad humana que tiende a distorsionar nuestro vocabulario. Así, mientras que adjetivos como "social", "político", "económico" e incluso "histórico" generalmente sugieren, a menos que se especifique otra cosa, un vínculo entre acción y la motivación humana, el término "espacial" por regla general evoca una imagen física o geométrica, algo externo al contexto social y a la acción social, una parte del "entorno", una parte del marco para la sociedad – el contenedor no cuestionado – más que una estructura formativa creada por la sociedad[37].

Es necesario ir más allá de las concepciones físicas sobre el espacio que lo definen como «escenario» o «soporte» de las prácticas sociales, sin por ello remitirse

[37] Soja, E. (1989), p. 87.

exclusivamente al campo de lo que puede considerarse como «imaginario social». La solución es clásica: *el espacio no es ni objetivo ni subjetivo, es una relación social.* Éste fue el planteamiento revolucionario de Henri Lefebvre y que posteriormente desarrolló Edward W. Soja en lo que consideró el «tercer espacio» dentro de la llamada «trialéctica de la espacialidad»[38] o «trialéctica del espacio urbano»[39]. Según Soja, este tercer significado del espacio como práctica relacional no se refiere ni a las prácticas espaciales materializadas ni al imaginario geográfico sino a la materialidad del «espacio vivido» en la existencia relacional de los seres humanos[40]. A pesar de estos tres significados del espacio, a lo largo de todo el texto consideraremos fundamentalmente la dimensión relacional del mismo: *el espacio es el lugar donde nos encontramos*. «Encontrarse» tiene aquí una doble connotación: el espacio social es el lugar donde uno está y donde uno se relaciona con los demás. Estos dos elementos están dialécticamente relacionados: el espacio social es el lugar donde uno es en relación con los demás; un *espacio social de relación*.

En este sentido, la relación como unidad de análisis fundamental da lugar a una concepción del sujeto: cohabitar el espacio social es la experiencia constitutiva de unos sujetos que son comprendidos como *personas*. Ni cuerpos ni individuos, las personas se hacen en la experiencia de la relación pero no se confunden con ella ni la manejan a su antojo. El concepto ilustrado de «individuo» comprende el sujeto con una conciencia trascendental que le hace manipular el espacio social como contrato de intereses; el concepto romántico de «cuerpo» comprende el sujeto con una experiencia inmanente en la ocupación de un espacio social donde se confunde con los otros. Pero es la cohabitación en el espacio social la que constituye a los sujetos y cuya experiencia relacional es previa y constitutiva incluso de los conceptos ilustrados y románticos de la relación. El materialismo geográfico apunta a una consideración de

[38] V. Soja, E. (1996), pp. 187-191.
[39] V. Soja, E. (2000), pp. 39-41.
[40] Esta compleja concepción del espacio existencial de las sociedades cuestiona, por otra parte, los fundamentos de la típica dicotomía entre el espacio público y el privado: «La simple dicotomía espacio público frente al espacio privado puede estar bloqueando un análisis crítico más exhaustivo de las especificidades espaciales del urbanismo, un análisis que aborde cualquier espacio de la ciudad, en la medida en que es simultáneamente percibido, concebido y vivido (…). Reproduciendo esta dicotomía, se puede estar impidiendo también el desarrollo de una política espacial consciente, capaz de buscar a lo largo y ancho de la ciudad, espacios y lugares de movilización, de resistencia, y de solidaridad» (Ibid., p. 447).

las fuerzas que habitan el espacio como fuerzas pre-discursivas y pre-individuales, es decir, comprendidas en una existencia experiencial y colectiva antes que como sujetos reflexivos e individualizados; pero la relación es un campo experiencial que constituye a las personas de modos variables como plegamientos singulares del espacio donde se encuentran (una persona es un pliegue dinámico de ese espacio), sin llegar a confundirse con los otros.

Las dimensiones ontológicas del espacio-tiempo nos abren una perspectiva relacional y dinámica de la existencia social, por lo que para el estudio de la sociedad será necesaria una cartografía de los encuentros y un calendario de las transformaciones sociales. Con todo, a lo largo del texto defenderemos la *prioridad ontogenética del espacio sobre el tiempo*, lo que a nivel mundano quiere decir que son *las relaciones sociales las que generan dinámicas*. A esto respondió Karl Marx cuando intuyó que el motor de las transformaciones sociales se encontraba en las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción y a esto debe responder toda materialismo geográfico que se preste. Que las relaciones sean el motor del cambio no quiere defender ningún tipo de relación causal a partir de la cual se entienda que el cambio es el producto o la consecuencia de las relaciones sociales. Más bien, *los devenires del mundo son el modo de ser de los encuentros*, son la otra cara del ser relacional de las fuerzas sociales[41]. Queda planteada una definición genérica de lo social: *relaciones sociales en devenir*.

La genealogía como geopolítica de relaciones

> Cuanto más avanzo, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de espacio que podrían constituir una especie de geopolítica (...). La geografía debe estar por tanto en el centro de lo que me preocupa[42].

[41] En este sentido, es necesario remarcar que toda «ontología de las fuerzas» se confunde con una «ontología relacional» que tiene por unidad de análisis las relaciones antes que las fuerzas. Las fuerzas sociales no son comprensibles sino en plural, dado que las fuerzas no se relacionan sino que *son* relacionadas.

[42] Foucault, M. (1976c), p. 326.

Nietzsche y Foucault revolucionaron el pensamiento histórico para hacerle frente al idealismo dominante que, tanto en siglo XIX como en el XX, estaba arruinando el ejercicio mismo del pensar. Uno y otro tuvieron papeles bien diferentes en las diatribas intempestivas con las que se enfrentaron a la intelectualidad de sus respectivos tiempos; filósofo maldito uno, pacientemente documentalista otro, puede decirse que lo fundamental de sus invectivas iba dirigido a *resituar la historia en los territorios sociales donde las personas se encuentran*. Aunque el primero no lo planteara de este modo y el segundo no lo proclamara insistentemente y con rotundidad, consideramos que lo abierto por el pensamiento de ambos iba encaminado en esa dirección. Quizás, si no lo hicieron (más en el caso de Nietzsche que del autor francés) puede deberse a que no habitaban en unas ciudades como las nuestras que exhortan al giro espacial que se va consolidando con fuerza en el pensamiento occidental[43]. Fuera como fuese, cuando Nietzsche planteaba que para el estudio del nihilismo contemporáneo era necesario remontarse a las condiciones que originaron las valoraciones propiamente nihilistas, comprendió siempre dichas condiciones como *el campo de las relaciones de poder* donde las diferentes sociedades se encontraban las unas con las otras[44]. En Foucault, enormemente inspirado por Nietzsche, el planteamiento geográfico se manifestó mucho más claramente; en su estudio de los dispositivos disciplinarios y de control los planteó como poderes que se desplegaban fundamentalmente sobre el espacio proyectando la constitución de una ciudad ideal: realizaban, según él, una «metafísica de la ciudad y una política de la religión»[45].

Lo revolucionario de este situar la historia en la geografía de las sociedades se ha comprendido generalmente como una *eventualización* radical de todo acontecer histórico, es decir, la interpretación de que todo lo que sucede está libre de sujeciones y necesidades, ya sean las que impone Dios, el Espíritu Absoluto, la evolución, el desarrollo o cualesquiera otras. Pero lo importante es comprender que esta

[43] Henri Lefebvre justificó de un modo parecido la falta de imaginación geográfica de Karl Marx: Marx, nos dice, «no supo y no pudo descubrir en la producción de lo urbano la finalidad, el objetivo y el sentido de la producción industrial» y *no pudo* hacerlo porque la «sociedad urbana» no se había manifestado aún con la brutalidad que lo había hecho ya a finales del siglo XX (Lefebvre, H. (1968), p. 235).
[44] Cfr. Nietzsche, F. (1887), pp. 19-24.
[45] Foucault, M. (1964), p. 123.

eventualización está fundamentada en un *ubicar* o *emplazar* lo que pasa en la realidad social comprendida como espacio relacional. Cuando Nietzsche desarrollaba la genealogía del nihilismo contemporáneo defendía que éste había tenido un territorio y un origen determinados, de tal modo que las valoraciones nihilistas de nuestra cultura quedaban delimitadas y relativizadas geohistóricamente: no existieron en todos los lugares ni en todos los tiempos. Así, el nihilismo se planteaba como un modo de relación social y un acontecimiento completamente contingente. El devenir, decía Nietzsche, es inocente[46] y no puede ni debe ser comprendido a partir de metarrelatos metafísicos o religiosos que asignen culpas y responsabilidades, causas y efectos groseramente mecanizados. Con ello, además de que esta defensa de la arbitrariedad e inocencia de la historia chocha con ciertos aspectos de nuestras ideas de la justicia y con algunos empecinados prejuicios extendidos en la interpretación de lo que sucede, creemos que no se comprende así la radicalidad del emplazamiento genealógico. Para empezar, tenemos que recordar que la apuesta de Nietzsche radicaba, por ejemplo, en plantear que el «bien» y el «mal» son valores que han sido producidos en un *campo* de poder determinado, en el cual nada bueno ni malo existía más allá de unas relaciones que se proyectan de ese modo[47]. Cualquier persona puede entender esto más de cien años después de la muerte del pensador alemán; su obra tiene algo que ver en ello. Sin embargo, nuestros propios dioses contemporáneos siguen siendo fieros resistentes a situar las cosas de tal modo que queden radicalmente relativizadas en su existencia.

Los planteamientos de Michel Foucault sobre la genealogía seguían directamente la estela nietzscheana. Como plantea Paul Veyne, la revolución epistemológica y metodológica que él mismo atribuye a Foucault es, al fin y acabo, «una genealogía

[46] Nietzsche, F. (1888), p. 74.

[47] Por otro lado, es de destacar que la genealogía constituya una crítica desde el momento en el que mira realistamente la geografía histórica para construir nuevos valores. Como el mismo Nietzsche apuntó, una genealogía del nihilismo contemporáneo estudia el «origen» del mismo en las «condiciones» en las que se inventó y, a partir de ese estudio, se abre la posibilidad de juzgar su «valor» (V. Nietzsche, F. (1887), pp. 19-20, 22-24). Esto implica que el origen del nihilismo contemporáneo se sitúa de tal modo en unas condiciones y en un acto productivo que puede *juzgarse* y, a partir del juicio, apuntar nuevos valores. El pensamiento genealógico es, por lo tanto, radicalmente crítico e histórico. En palabras de Deleuze, «el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*». Según él, en la genealogía nietzscheana encontramos los dos movimientos inseparables de la filosofía crítica: «referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor» (V. Deleuze, G. (1967), pp. 7-10).

nietzscheana»[48] y sus aportaciones fundamentales están relacionadas con «una ontología de la voluntad de poder»[49]. La inocencia del devenir supone, también para él, una eventualización radical de la historia y una consideración de la singularidad de todo acontecimiento, eliminando su interpretación como expresión o síntoma de alguna entidad trascendente. Todo lo que se ha creído eterno e inmortal debe ser introducido en la lógica del azar y del puro devenir. Ni la verdad ni el ser explican una historia que aparece llega de paradojas y contradicciones. En el desarrollo de su carrera intelectual, Foucault acabó convirtiendo la búsqueda de estas incongruencias históricas en el credo de su labor documental: al igual que su maestro desenmascaró el amor cristiano como una empresa de odio y venganza, él siempre quiso hundirse en las redes de la historia para desvelar como un fenómeno podía emerger de su contrario y, en su existencia, cambiarse de manos, esconderse y transmutarse en otro. Dicha labor de sospecha, llevada a cabo con especial interés y ahínco (al fin y cabo, de ella dependía acabar de una vez por todas con el juicio de Dios), llevó sin embargo a Foucault a cometer algunas veces más extravagancias que la propia historia y a dedicarse a buscar en la vecindad de un fenómeno lo que ya se encontraba en su propia casa. Acertó con su crítica a los relatos mitológicos que buscan en la historia fechar orígenes puros y significativos, simplificando el relato de lo que pasó y olvidando la compleja red de interrelaciones y enfrentamientos.

> Hacer genealogía (...) no será jamás partir a la búsqueda de su "origen", despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscar allí donde están –"registrando los bajos fondos"–; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia[50].

La genealogía debe deconstruir las viejas y nuevas mitologías sobre lo que acaeció y abrirnos el pensamiento a la procedencia, conformación y emergencia de los fenómenos en una red abierta de relaciones de poder-saber. Como decía Deleuze, «nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco

[48] Veyne, P. (1978), p. 230.
[49] Ibid., p. 237
[50] Foucault, M. (1971), p. 23.

una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual»[51].

Pero entendámoslo bien: lo que hace inocente al devenir es el estudio de la historia a partir de una «ontología de las relaciones», es decir, de una «geografía relacional». Aunque Paul Veyne no dimensiona exactamente de este modo la aportación revolucionaria del pensamiento de Foucault, su análisis es preciso: la eventualización radical del pensamiento histórico se abre cuando se remite todo lo que acontece a una «materia»[52] que se comprende como red de relaciones sociales. Consideramos que el *quid* de la cuestión es plantear que este materialismo referido al ser relacional del mundo es un materialismo *geográfico*. En este sentido, es necesario recordar que esta *materialidad* territorial remite a la dimensión onto-virtual de las relaciones sociales y que, en ningún caso, debe ser comprendida como «espacio físico» u «objetivo» donde los encuentros tienen lugar; en sí mismo, *el lugar es un modo de dimensionar onto-virtualmente los encuentros*. Por otro lado, se nos manifiesta aquí lo ramplón de un materialismo vinculado exclusivamente a las necesidades vitales del ser humano y que al grito de «es la economía, estúpido» se presenta él mismo como una estupidez. Si la promesa histórica del materialismo es la reivindicación de la realidad frente a las tendencias abstractas e ideales de la modernidad, *la realidad de la constitución sociopolítica de las relaciones se nos presenta tan real como la realidad del pan y el hogar que todo ser humano necesita*. Es más: el materialismo geográfico se nos muestra como una empresa más comprensiva que aquella al aprehender en su seno *las relaciones que implica todo sistema económico y al plantear todo sistema económico como relaciones*. A pesar de que Veyne no planteó expresamente que esta «materia» sea territorial, acierta en sus apuntes sobre la radicalidad del pensamiento foucaultiano. Veyne considera que la actitud fundamental del historiador según Foucault es la sorpresa ante absolutamente todo lo que sucede: la historia es una *rareza*, es decir, es contingente, arbitraria, accidental, y por lo tanto debe llamar a un estudio absolutamente empírico que no presuponga absolutamente nada a priori. La historia es, única y exclusivamente, *historia de las prácticas sociales*, de la red de

[51] Deleuze, G. (1967), pp. 7-10.
[52] V. Veyne, P. (1978), pp. 225-227.

relaciones entre las diferentes fuerzas de la sociedad. Lo fundamental habita en esta consideración: si esta red es todo lo que hay, todo lo que hay debe ser interpretado a partir de esta red. La historia de las relaciones sociales no puede ser sometida a la historia de la ideología, de la lucha de clases, del Estado, de la evolución y el desarrollo o al mismo relato del fin de la historia. La historia de las relaciones sociales se explica por las mismas relaciones sociales que, atravesadas por un desequilibrio constante de poder-saber, devienen y cambian a lo largo del tiempo.

> Todo gira alrededor de esa paradoja, que es la tesis central de Foucault, y la más original: *lo que se ha hecho*, el objeto, se explica por lo que ha sido el *hacer* en cada momento de la historia; es equivocada la idea que tenemos de que el *hacer*, la práctica, se explica a partir de lo que se ha hecho[53].

El carácter revolucionario de la eventualización de todo fenómeno se aproxima: si sólo existen las prácticas sociales, una «historia de la locura» o «de la sexualidad» queda, por ejemplo, reducida a una entelequia sin sentido. La historia no es la reacción de las prácticas sociales a una cosa objetiva llamada «locura» o «sexualidad» sino que éstas son consecuencias de las prácticas sociales mismas. Son las prácticas sociales las que continuamente se objetivan y actualizan en determinadas cosas pretendidamente naturales; como bien dice Veyne, «de lo contrario, nunca pasaría nada»[54] y la humanidad se habría enrocado hace tiempo en una espiral ante las mismas cosas de siempre. La locura y la sexualidad son la existencia histórica de unas redes de relaciones sociales determinadas que, como tales, no son ni «locas» ni «sexuales». Esto no quiere decir que la locura y la sexualidad no existan; comenta Veyne que Foucault, ante las interpretaciones que aquel le aportaba de su obra, le dijo algo así como que «la materia de la locura existe realmente, pero no como locura»[55]. Y la materia de la locura son unas relaciones sociales que, a partir de unos dispositivos de poder-saber, se han objetivado de tal modo.

La ciudad como espacio relacional

Una geografía histórica de la modernidad necesita emplazar la ontología en el mundo de las relaciones y dinámicas de la sociedad, sobre todo cuando el pensamiento

[53] Ibid., p. 215.
[54] Ibid., pp. 218-219.
[55] Ibid., p. 225.

esencial se ha comprendido como un modo de dimensionar onto-virtualmente los encuentros y transformaciones sociales. En este sentido, atendiendo a la prioridad ontogenética del espacio sobre el tiempo, se hace necesario un concepto mundano sobre el espacio que opere ontológicamente a la hora de pensar la realidad. Es aquí donde aparece la ciudad como *nombre* con el que referirnos al mundo de las relaciones sociales, espacio onto-virtual a través del cual dimensionamos el modo en el que los encuentros de la sociedad se constituyen en un momento dado. La ciudad es un modo de relación social caracterizado por la densidad, la heterogeneidad y por una organización compleja de las relaciones sociales que implica división, especialización y cambio[56]. En este sentido, *la ciudad se comprende literalmente como ese espacio relacional ontológico donde el encuentro, la diferencia y el devenir constituyen sus características fundamentales*. Esto supone algo más que un juego de palabras o un reduccionismo geohistórico del pensamiento esencial. Hablar de la ciudad puede ser una útil herramienta retórica pero (y esto es lo más importante) es una útil herramienta retórica porque todo *el espacio relacional europeo ha devenido urbano en la actualidad*. Ya sabemos: los pueblos están siendo engullidos por las áreas metropolitanas, las costas y los bosques destrozados por las urbanizaciones, el territorio depredado por las grandes infraestructuras; salir o escapar de la ciudad se convierte en una verdadera utopía (no hay lugar). Sin embargo, la urbanización completa de la sociedad es algo más y es algo diferente de las construcciones en pueblos, costas, bosques y territorios y apunta a *la constitución total de la sociedad a partir del modo relacional típicamente urbano*. Los europeos no tienen otra experiencia ni otro concepto del espacio relacional que no sea el de la ciudad, de tal modo que la revolución urbana de finales del siglo XX, verdadera columna vertebral de las transformaciones revolucionarias en la geografía histórica de la modernidad, nos permite reconsiderar *la ciudad como concepto ontológico fundamental para dimensionar la existencia social en la actualidad*.

Si el espacio tiene prioridad ontogenética en la constitución de la realidad social y si la ciudad supone la totalidad de la experiencia espacial de las sociedades contemporáneas occidentales, es el momento de sostener la tesis de Jane Jacobs y

[56] Cfr. Dutour, T. (2003), pp. 30-31.

Edward W. Soja según la cual *las ciudades son primero*[57]. En este sentido, el pensamiento esencial que afirma que el espacio relacional es el que deviene históricamente se traduce en el siguiente corolario: *las ciudades son el motor de la historia*. Esto no supone la enésima apuesta dentro del eterno y estéril debate sobre qué es lo primero *en última instancia*. Si se ha comprendido que la materialidad espacial de las relaciones sociales es el fundamento constituyente de toda realidad, ya «no puede haber ningún *acontecimiento en última instancia*»[58]. La ciudad es única y exclusivamente el *nombre* para referirnos a esa materia geográfica de prácticas relacionales, cuya existencia real es singularmente heterogénea y diversa. A pesar de que las ciudades pueden ser caracterizadas generalmente de modos determinados, han existido mil y un tipos de realidades urbanas. Por tanto, decir que las ciudades son el motor de la historia no se coloca en el mismo lugar que los debates alrededor de las relaciones entre las diferentes parcelas de la realidad social. Aquí *toda la realidad social queda definida a partir de un materialismo georelacional como ciudad*.

Afirmar que las ciudades mueven la historia corre el peligro de ser un reduccionismo excesivamente grosero y simplificador que lleva a pensar que las sociedades sin ciudades o con ciudades poco relevantes no tienen historia. Es obvio que aquí estamos manteniendo una perspectiva sistémica que no apunta a ningún tipo de etnocentrismo en relación a las sociedades «rurales» y «silvestres»; la riqueza social y la dinámica de estas sociedades están fuera de toda duda. Sin embargo, *el poder de las ciudades* se ha manifestado a lo ancho y largo de la geografía histórica de la humanidad de un modo manifiesto y, las más de las veces, dramático. Las sociedades con ciudades relevantes y, sobre todo, las civilizaciones han hecho y escrito la historia. Se nos dirá aquí que si esto es así, es decir, que si las ciudades están primero porque, de hecho, han ido «a sangre y fuego» no hay razón para promover una *ciudadanía* transformadora y revolucionaria, que la opción se encuentra en «escapar de la ciudad» y promover otros modos de relaciones no urbanos. Sin embargo, además de la manifiesta imposibilidad presente de esta opción, tendremos que indagar más adelante en lo que hay en juego en este debate, porque también es cierto que los totalitarismos del siglo XX buscaron y

[57] V. Jacobs, J. (1969), pp. 9-57; V. Soja, E. (2000), pp. 51-90.
[58] Veyne, P. (1978), p. 236.

promovieron dispersar lo social, homogeneizarlo y simplificarlo de tal modo que el exterminio pudiera realizarse sin resistencia alguna[59]. *Nuestra* historia debe decirnos algo a cerca de la necesidad de la aglomeración, la pluralidad y la complejidad de nuestras relaciones como *único antídoto* a los totalitarismos que están porvenir.

La ciudad hay que comprenderla en su dimensión constituyente de la realidad social como materialidad espacial de las prácticas relacionales mismas, abandonando las viejas conceptualizaciones de la ciudad alrededor de la forma, la función y la estructura urbana e introduciéndola directamente en el debate sobre las fuerzas de producción y reproducción social. Aquí el giro espacial se hace especialmente relevante: *la (re)producción de la realidad social es (re)producción del espacio social*[60]. Henri Lefebvre fue el primero que planteó esta dimensión constituyente de los territorios sociales al hablar de «prácticas urbanas» y de «producción de espacio»[61]. A partir de sus aportaciones más importante, Edward W. Soja desarrolló un marco teórico completo. Según él, la geografía de las ciudades ha sido relegada a segundo plano por la crítica occidental, considerándola como «escenario» o «soporte material» de los acontecimientos históricos. Para plantear el espacio relacional como fuerza constituyente de la realidad, Soja recuperará el antiguo concepto de «sinecismo».

> El término sinecismo deriva directamente de *synoikismos*, literalmente, la condición que emerge de vivir juntos en una casa, u *oikos*. Es utilizado por Aristóteles en su *Política* para describir la formación de la *polis* o ciudad-estado ateniense. Muchos otros términos han sido derivados de la raíz *oikos* y de su sentido intrínseco como organización y

[59] Cfr. Debord, G. (1967), p. 149.

[60] En este sentido, hay algo de cierto en la crítica que realizan Michael Hardt y Antonio Negri a Michel Foucault por mantener una «epistemología estructuralista» y un «análisis funcionalista» que olvida los medios y las fuerzas de producción y reproducción de la realidad social. Estos autores le reconocen a Foucault su intento de ir más allá de las versiones del materialismo histórico, que consideraba el poder y la reproducción social en la superestructura, para remitirse al problema de la producción y de la reproducción de lo social en una materialidad fundamental que es, a la vez, económica y cultural, corporal y subjetiva. Sin embargo, según ellos, Foucault «sacrifica la dinámica del sistema, la temporalidad creativa de sus movimientos y la sustancia ontológica de la reproducción cultural y social». Consideran que autores como Gilles Deleuze renovarán el materialismo con un posestructuralismo basado en la producción del ser social, aunque consideran que su concepción de esta materialidad es inconsistente y no lleva a ningún lado. Es, por ello, que apostarán por los estudios de marxistas italianos que remiten (¡nuevamente!) esta materialidad constituyente a la esfera de la producción económica (V. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 35-42). Sin embargo, aunque Foucault, salvo en contadas excepciones, no planteara el hecho mismo de la producción del espacio y su dimensión conflictiva sino que única y exclusivamente considerara la localización de los cuerpos en un espacio determinado por las jerarquías totalitarias del poder, en ello reside la denuncia a unos estados de dominación que no siempre permiten una producción libre del espacio en cualquier lugar.

[61] V. Lefebvre, H. (1970), pp. 158-161; V. Lefebvre, H. (1968), pp. 43-46.

> administración de un espacio común o hábitat compartido: *economía* (originalmente "economía doméstica" o "gestión doméstica", se amplió hasta abarcar territorios más grandes, desde lo local hasta lo global), *ecología* (el estudio del modo en que una variedad de organismos vivos "viven juntos" en espacios o en medio ambientes compartidos) (…). De este modo, el sinecismo connota las interdependencias económicas y ecológicas y las sinergias creativas, así como también destructivas, que surgen del agrupamiento intencionado y de la cohabitación colectiva de la gente en el espacio, en un hábitat "hogar"[62].

A partir del concepto de «sinecismo» podemos entender la ciudad en su dimensión constituyente de la realidad. El sinecismo, comprendido como «agrupamiento» o «cohabitación», es la potencia constituyente de la realidad dimensionada ontológicamente como espacio relacional. Las fuerzas centrípetas que llevan al ajuntamiento de las personas en las mismas geografías como dispositivo de (re)producción social se muestran como el auténtico motor de las dinámicas y devenires sociales. La diversidad y complejidad en la cohabitación suponen los mecanismos fundamentales en los laboratorios de lo social, donde las sinergias y las entropías de las relaciones se convierten en los fundamentos de los acontecimientos históricos. A su vez, el sinecismo implica una definición de la sociedad como territorio *político* de relaciones de poder-saber, incluyendo las dimensiones económicas y ecológicas de la ciudad.

Cartografiar la economía era un proyecto que estaba implícito en la definición del capitalismo como relación social de Marx aunque la singularidad geográfica de dicha definición no fue correctamente dimensionada. Actualmente, los espacios del capitalismo están siendo analizados por multitud de autores si bien sigue planteándose la cuestión a partir de la concepción de que el capital se relaciona con el espacio o de que tiene un espacio. Sin embargo, lo fundamental es que *el capitalismo es una geografía* y de que la economía de acumulación y beneficio no puede ser comprendida sin «la economía de las ciudades» o las conocidas «economías de aglomeración». Según Jane Jacobs, las ciudades son órganos económicos primarios que producen

[62] Soja, E. (2000), p. 42. En este sentido, el sinecismo «activa la especificidad espacial del urbanismo, transformándola en una fuerza social e histórica». «La especificidad espacial urbana hace referencia a las configuraciones específicas de las relaciones sociales, de las formas de construcción y de la actividad humana en una ciudad y en su esfera geográfica de influencia. Ésta emerge activamente de la producción social del espacio urbano, en tanto contexto o hábitat material y simbólico distintivo para la vida humana. De este modo, presenta tanto aspectos formales o morfológicos como procesuales o dinámicos» (Ibid., p. 36).

sinergias creativas (y destructivas) de desarrollo y crecimiento[63]. A su vez, cartografiar la ecología es un proyecto que apunta a definir la relación de la sociedad con la energía y la materia, con los recursos y los ecosistemas, como una cuestión que atañe, fundamentalmente, a las relaciones sociales. Tanto en el caso de la ecología como el de la economía, lo fundamental es su carácter geográfico como relaciones sociales y el cómo se constituyen dichas relaciones. *Las relaciones económicas y ecológicas son relaciones entre personas antes que relaciones con productos, energía y materia*. Esto no quiere decir que el sinecismo constituya la economía y la ecología en última instancia sino más bien que la economía y la ecología son, antes que nada, cuestión de relaciones sociopolíticas, es decir, de ciudad y ciudadanía.

Así, el materialismo geográfico puede convertirse en un auténtico dispositivo práctico-discursivo en la defensa *de la libertad, la justicia y el ecologismo radical*. El estudio de la ciudad en tanto sinecismo de una pluralidad de personas cohabitando en el mismo espacio y organizadas de modo complejo pone en primer lugar el problema de la constitución política de las relaciones de poder y las luchas y contradicciones que han girado alrededor de ello a lo largo de la geografía histórica de la humanidad. Así, la ciudad y la política se comprenden como herramientas necesarias de todo discurso crítico y la denuncia de los dispositivos de poder específicamente urbanos en una de sus columnas vertebrales. El derecho a la ciudad y a la ciudadanía, entendidos a partir del principio inalienable de la libertad, son los primeros argumentos que cualquier práctica antagonista y transformadora debe poner encima de la mesa. La comprensión de la libertad como experiencia singularmente colectiva y plural establece la necesidad urgente de defender la diversidad y las posibilidades de cambio ajustadas a los emplazamientos ciudadanos como el antídoto fundamental contra toda sociedad totalitaria. Henri Lefebvre destacó que una práctica discursiva manifiestamente geográfica y ciudadana que cuestionara la ortodoxia economicista del comunismo

[63] Cfr. Jacobs, J. (1969), pp. 59-160. «Las ciudades son lugares en donde se añade gran cantidad de trabajo nuevo al antiguo, y este nuevo trabajo multiplica y diversifica las divisiones de las tareas de la ciudad; gracias a este proceso evolucionan las ciudades, y no como consecuencia de hechos ajenos a ellas; las ciudades inventan y reinventan la vida económica rural; el crear nuevo trabajo es diferente a la simple repetición y expansión eficiente de la producción de bienes y servicios ya existentes, y requiere, por lo tanto, condiciones diferentes y contrarias a las requeridas para la producción eficaz; las ciudades generan, al crecer, graves problemas prácticos que se resuelven, únicamente, con nuevos bienes y servicios que aumentan la abundancia económica» (Ibid., p. 137).

autoritario ponía en marcha la posibilidad de articular prácticas políticas manifiestamente libertarias y participadas. Así, las características urbanas de la aglomeración y la pluralidad adquirían para él una dimensión relevante en su ontología política.

> Lo urbano es una forma pura: el punto de encuentro, el lugar de una congregación, *la simultaneidad*. Esta forma no tiene ningún contenido específico, sin embargo todo se acomoda y vive en ella. Es una abstracción, pero contrariamente a una entidad metafísica, es una abstracción concreta, ligada a la práctica[64].

Esta conformación de la simultaneidad en la vida urbana, según la cual «lo informe, lo dispersado, ha adquirido forma»[65] tienen unas consecuencias decisivas en las prácticas políticas contemporáneas. La multiplicidad de los encuentros y las congregaciones en la abstracción concreta y práctica de la ciudadanía exhortan, según él, al abandono progresivo de las racionalizaciones totalizadoras y totalitarias para dar lugar a las prácticas discursivas abiertas a las encrucijadas y coyunturas de una realidad compleja. Una sociedad definida en términos economicistas y groseros puede abrir estrategias donde la cuestión política sea desplazada por proyectos de ingeniería social que intenten simplificar la realidad a base de golpes de timón y autoritarismos. Sin embargo, la ciudad «hace casi evidente la teoría de la *complejización*»[66].

> El conocimiento puede, pues, construir y proponer "modelos". Cada "objeto" es en este sentido, simplemente, un modelo de realidad urbana. Y, sin embargo, semejante "realidad" nunca podrá ser manejada como cosa, nunca adquirirá rango instrumental. Ni siquiera para el más operativo conocimiento[67].

La revolución urbana de finales del siglo XX conmociona las prácticas discursivas críticas, les roba su antiguo y preciado tesoro de las utopías totales sobre el espacio y les exige devenir ellas mismas ciudadanía y organización colectiva ciudadana[68]. No es sólo la crítica antagonista la que se ve conmocionada; las derivas de la modernidad en sus procesos de desfundamentación de lo social suponen un desbocamiento de los

[64] Lefebvre, H. (1968b), pp. 124-125.
[65] Ibid., pp. 129-130.
[66] Lefebvre, H. (1970), p. 53.
[67] Lefebvre, H. (1968b), p. 131.
[68] Cfr. Ibid., pp. 45-62; Cfr. Lefebvre, H. (1970), pp. 53-83.

mismos dispositivos de dominio. Los discursos ilustrados, aparecidos en un tiempo optimista en que todo se sabía y se podía con todo, se desinflan[69].

Contradicciones urbanas y urbanismo totalitario

Sigue siendo un planteamiento demasiado abstracto decir que «la ciudad es el motor de la historia» y no tener en cuenta los *conflictos urbanos* como la columna vertebral

[69] La necesidad de completar la geopolítica propia de un materialismo geográfico con estudios de geografía económica y ecológica no se verá del todo satisfecha en este texto, donde se ha querido incidir destacadamente en los territorios del poder ciudadano para poner encima de la mesa la exigencia del derecho a la ciudadanía como participación directa y efectiva en los debates y decisiones que organizan nuestro mundo. Con ello, el concepto de la libertad como poder colectivo necesita de dos complementos *inalienables*: la justicia y los límites del desarrollo. La relación entre la libertad política y la igualdad económica ha sido, antigua y tradicionalmente, un tema de debate fundamental en la tradición cívica y republicana: el bienestar económico es una condición necesaria para la práctica de la ciudadanía, de tal modo que la miseria, la pobreza y la explotación nunca son buenas amigas de la movilización ciudadana. Curiosamente, la tradición crítica europea, fuertemente arraigada en el cristianismo y el marxismo, consideran el sufrimiento como una condición oportuna para la virtud y la acción política. Desde un pensamiento humanista y cívico, la pobreza y el sufrimiento son sinónimos de esclavitud y nunca del ejercicio de la libertad. El clásico pensamiento de que la pobreza y el sufrimiento constituyen a sujetos interesados en transformar sus condiciones de existencia encierra al pensamiento crítico en una creencia empecinada y empobrecedora que no deja aprehender las variables complejas de las geografías históricas de la humanidad. Pensar que un sujeto que sufre tiene posibilidades de desarrollar una práctica de transformar aquello que le hace sufrir es tener una imagen mecanicista y grosera del ser humano. Si el ser humano fuera así, nunca habría pasado nada. Con ello, la denuncia y el antagonismo contra la injusticia no pueden, en ningún caso, enajenar el fin inalienable de la constitución de la libertad en las relaciones ciudadanas. Una de las lecciones fundamentales de los siglos XIX y XX europeos fue que nunca podría la crítica defender la conquista de la igualdad a través de los totalitarismos. Además, la comprensión de la justicia como condición necesaria de la libertad ha de radicalizarse en este sentido: sólo un mundo justo puede permitir el derecho a la ciudad. Sea como sea, el estudio de la economía y la lucha por la justicia en ningún caso pueden desestimarse; por sí solas, la constitución de la libertad y el derecho a la ciudad no tienen porqué abrir un mundo más justo. Libertad e igualdad son inseparables.

Con ello, el mayor déficit de este texto es la falta de la dimensión ecológica propia y necesaria de todo materialismo geográfico que se preste, más aún cuando la tradición del ecologismo radical se encuentra declaradamente enfrentaba a la posibilidad de cualquier sostenibilidad ecológica de las ciudades. La confusión de la ciudad con determinadas formas urbanas propias de los últimos cinco siglos de geografía histórica de la modernidad, ha llevado al ecologismo radical a responsabilizar de todos los males de la Tierra a la existencia urbana y, por ende, a cualquier comunidad política. Sin embargo, la necesidad de la cohabitación, de la pluralidad y de la complejidad social como verdaderos antídotos del totalitarismo nos exige profundizar en un ecologismo radical que no se preste a las imágenes utópicas de sociedades homogéneas y estáticas como el adalid del humanismo. El ecologismo radical se presenta como una exigencia en un mundo que ha superado todos los límites del desarrollo y que compromete la libertad, la justicia y la propia existencia de las generaciones venideras. El *quid* de la cuestión está en los elementos propiamente geopolítico del ecologismo: los límites del desarrollo son, fundamentalmente, los límites de un sistema constituido a partir del derecho a la ciudadanía y de la participación directa y efectiva en el gobierno de la ciudad. Una sociedad técnica y destructora como la nuestra usurpa necesariamente el derecho a la ciudad. Es por ello que la ciudad en sí misma debe ser pensada como una parte de un ecosistema regional y global mayor. Toda sociedad política forma parte de un medio ambiente. Por lo tanto, es su propio ser el que se juega en la relación con la ecología. La libertad futura está en juego en la relación ecológica con los materiales y energías que nos rodean. Y la libertad no puede sostenerse con un pensamiento circular alrededor de sí misma si no la emparejamos con un pensamiento sobre la Tierra como el mundo en el que serán las generaciones venideras.

del espacio relacional y de las transformaciones históricas. Toda relación social es una relación de poder y está atravesada por un constante desequilibrio entre fuerzas sociales dominantes y fuerzas sociales dominadas. Esta fue una de las realidades más destacadas de las ciudades de Nietzsche y Maquiavelo, por lo que tanto uno como otro transcribieron los conflictos a sus prácticas discursivas respectivas. Una de las revoluciones intelectuales de Nicolás Maquiavelo fue plantear la pugna y el enfrentamiento ciudadano como el elemento fundamental de la grandeza de una ciudad: una república sólo *haría historia* si aceptaba que la libertad implicaba la lucha y el conflicto entre las diferentes facciones de la sociedad. Estos argumentos le sirvieron al intelectual y activista florentino para enfrentarse a toda la tradición del aristotelismo medieval según la cual la ciudad perfecta suponía el acuerdo armónico y pacífico entre las diferentes particularidades que la habitaban alrededor del bien común[70]. Para Friedrich Nietzsche, por su parte, el conflicto «Roma contra Judea, Judea contra Roma» movilizaba los acontecimientos fundamentales de la geografía histórica de Occidente y todos los fenómenos podían ser comprendidos a partir de este antagonismo fundamental que presidía nuestra civilización[71]. Además, Nietzsche llevó la noción de conflicto a la constitución misma de la realidad a partir de su ontología de la voluntad de poder, según la cual toda relación es comprensible a partir de un constante desequilibrio entre las fuerzas dominantes y las dominadas[72]. Sin embargo, sería Gilles Deleuze el que transmutó la ontología nietzscheana de la fuerza en una original y sutil geografía de los conflictos sociales. La necesidad de una cartografía de las relaciones le llevó a dimensionar el desfase esencial de cualquier tipo de encuentro como una cuestión comprensible *a partir de la misma materialidad territorial de la realidad*: las relaciones no eran tanto encuentros entre singularidades como aspectos de una materia rizomática donde las mismas personas podía comprenderse como pliegues del espacio compartido en el que son[73]. Comprendida la relación social como la materialidad espacial que constituye lo real, toda relación de poder debe ser definida en términos estrictamente materialistas y geográficos. En estos pliegues y repliegues

[70] Cfr. Maquiavelo, N. (1520), pp. 41-43.
[71] Cfr. Nietzsche, F. (1887), p. 59.
[72] Cfr. Nietzsche, F. (1885), pp. 169-173.
[73] Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980); Cfr. Deleuze, G. (1988).

de la materialidad relacional constituyente, las relaciones de poder deben ser interpretadas según estos espaciamientos peculiares de la materia.

Nietzsche y Maquiavelo están de moda en el pensamiento posmoderno. Sin embargo, consideramos que una de las mayores fuerzas inspiradoras del pensamiento geográfico relacional se encuentra en la obra de Karl Marx. Gracias a las «aventuras marxistas» de autores como Marshall Berman o David Harvey nos hemos sentido últimamente estimulados a indagar en el carácter moderno y geográfico del autor de *El capital*. En este sentido, creemos necesario replantear la «geografía del Manifiesto comunista»[74] reconduciéndola al centro mismo del pensamiento marxista en relación a su teoría sobre el cambio social y el tiempo histórico. La archiconocida idea según la cual las sociedades se transforman cuando las fuerzas de producción entran en contradicción con las relaciones de producción se nos presenta entonces como una revolucionaria geografía de los encuentros sociales. Para Marx, la revolución acaece en la materialidad relacional, de tal modo que los pliegues y repliegues del espacio son el motor de la historia. La fórmula es básica y magistralmente transgresora: (1) toda sociedad produce lo real a través de una fuerza investida con una cualidad singular; (2) la cualidad de la fuerza de producción entra en contradicción con las relaciones de producción instituidas en dicha sociedad. En la línea de Maquiavelo y Nietzsche, Marx *emplazó la historia en la geografía*. Sin embargo, es posible que acabara centrándose más en la dinámica generada por el espacio relacional del capitalismo que en el espacio relacional mismo y, como dice David Harvey, a pesar de que podamos analizar la «dimensión espacial» de su materialismo, «las potenciales ramificaciones de las reestructuraciones geográficas tienden a perderse en un modo retórico que en última instancia prima al tiempo y a la historia sobre el espacio y la geografía»[75]. Quizás sea ésta la razón fundamental de que en Marx no hubiera una teoría política como tal, es decir, una apuesta declarada y decidida por el cómo podrían constituirse las relaciones de poder a partir del espacio social del capitalismo. Hannah Arendt analizó con precisión este déficit político de la teoría marxista[76] aunque fue Henri Lefebvre el que diagnosticó dicho vacío como un *olvido de la ciudad* y de su carácter constituyente en

[74] Harvey, D. (2000), p. 35.
[75] Ibid., p. 38.
[76] Cfr. Arendt, H. (1958), pp. 107-163.

la materialidad espacial de la sociedad. Sería sugerente emplazar los plegamientos conflictivos del espacio relacional marxista en los territorios de las ciudades contemporáneas y, parafraseando al propio Marx, tantear si *la dinámica de la ciudad puede ser entendida desde los conflictos y las contradicciones existentes entre la fuerza de producción del espacio y las relaciones de producción del espacio mismo*.

La prioridad ontogenética del espacio relacional en la constitución de la sociedad y los conflictos inherentes en la producción del espacio social llevan a plantear todo dispositivo político como un dispositivo singularmente geográfico: *poder y resistencia se efectúan en el espacio como su campo de batalla*. Los dispositivos disciplinarios y biopolíticos que Michel Foucault consideró como característicos de las sociedades modernas y contemporáneas son, fundamentalmente, modalidades específicas de *urbanismo*. Sin embargo, aunque el sueño de la ciudad disciplinada ha atravesado una parte importante del imaginario urbanístico de nuestras sociedades, las derivas idealistas de la modernidad han llevado a la destrucción misma de la ciudad a través de los dispositivos «biopolíticos»: el sometimiento de las ciudades a la lógica de los acontecimientos con una movilización sistémica de toda la sociedad supone la desfundamentación constante del espacio relacional y el impedimento al ejercicio del derecho a la ciudadanía. Nos encontramos en una sociedad donde las categorías historicistas del «puro devenir» y de la «movilidad» dominan espectacularmente el imaginario social, verdadero reverso de la imposición de la ciencia del urbanismo en la materialidad de la existencia. De hecho, en ningún lugar el espacio había sido tan central en la existencia social, precisamente a partir de las derivas totalitarias de la modernidad contra las ciudades. En la geografía histórica de la modernidad, las bases urbanas del dispositivo crítico moderno dieron lugar a unas sociedades con unos poderes de transformación social desconocidos. Fue entonces cuando dominaron los discursos sobre la política y la historia y fue alrededor de ellos donde se desarrollaron los grandes conflictos sobre lo que la sociedad sería en el futuro. Sin embargo, las derivas de la modernidad están produciendo una profunda conmoción en su geografía histórica, de tal modo que los pilares de *la historia y la política* se están viniendo abajo en unas sociedades donde *la geografía y el nihilismo* emergen con fuerza como dimensiones fundamentales. Obsesionada por el gobierno total de la sociedad, la

modernidad fue sustrayéndole todo sentido al discurso de la historia y concentrándose progresivamente en el urbanismo como su ciencia por antonomasia; a su vez, los dispositivos de poder sobre la ciudad fueron desolando las bases de la crítica y del ejercicio mismo de la política, de tal modo que el nihilismo contemporáneo fue poblando las calles de las no-ciudades. Tenemos entonces un marco para comprender la transformación revolucionaria de *una modernidad histórico-política a otra geográfico-nihilista*, en una propuesta de definición positiva de los cambios habidos desde finales del siglo XX que intenta superar todos los déficits de la retahíla de *pos* con la que nos vemos inundados últimamente.

De este modo, se nos muestra como las diversas realidades pueden producir relaciones diferenciadas entre las dimensiones del espacio relacional y la dinámica histórica, sin por ello cuestionar la primacía ontogenética del espacio relacional en la constitución de la sociedad. Esta *dialéctica ontológica de lo social*[77] supone una aplicación geográfica de lo que ha sido conocido como «historicismo radical», según el cual todas las presuntas leyes de la historia están sometidas ellas mismas al devenir del tiempo[78]. Y es que todo materialismo geográfico debe poder reconocer la diversidad y heterogeneidad de la existencia social, comprendiendo cómo en determinadas realidades el tiempo y el devenir pueden atravesar sustancialmente la sociedad en relación a unas ciudades que los ponen en marcha (tal y como ocurrió en la primera modernidad), a diferencia de una actualidad en el que la pérdida de sentido de los cambios sociales pone al espacio y los problemas del espacio en primer lugar. La situación puede resultar confusa: las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad han intentado estratificar fuertemente las relaciones de poder a través de un gobierno urbanístico sobre la ciudadanía; sin embargo, este gobierno ha funcionado

[77] Este planteamiento dista del realizado por Edward W. Soja en lo que denominó «trialéctica del ser»: según él, el espacio, el tiempo y la sociedad se encuentran trialécticamente relacionados *al mismo nivel*. Su intención es denunciar el olvido del espacio que ha dominado en el discurso occidental e introducir este comprometido trío de posibles encuentros: historia-sociedad, sociedad-espacio, espacio-historia (V. Soja, E. (1996), pp. 182-187). Sin embargo, la sociedad no puede relacionarse con el espacio o con el tiempo porque la sociedad *es* espacio-temporalmente y, de ningún modo, puede pensarse una relación que resultaría entre una sociedad a-espacial y a-temporal con un espacio y un tiempo a-sociales; uno no puede relacionarse con su modo de ser. Lo que sí puede pensarse son las relaciones que tienen el espacio y el tiempo como dimensiones esenciales de lo social en una situación determinada, es decir, de qué modo se vinculan las relaciones y los cambios.

[78] V. Sztompka, P. (1993), pp. 256-258.

fundamentalmente a partir de una desinstitucionalización de todas las relaciones sociales y de una movilización sistemática de toda la sociedad, es decir, del sometimiento de la ciudad a la lógica de los acontecimientos. Relaciones de poder petrificadas y devenir constante de las relaciones sociales van a la una en las ciudades del siglo XXI. A partir de aquí podemos comprender mejor cómo los discursos históricos de nuestras sociedades no apuntan ya a ningún sitio: desde los poderes totalitarios, son meras coartadas del urbanismo; desde las resistencias existentes, las cartografías de las relaciones sustituyen a unas utopías históricas que ya no tienen ningún sentido. Es por ello que una sociedad donde el dispositivo crítico moderno se ha abstraído de las ciudades y donde una retahíla infinita de discursos sobre el devenir y el cambio expresan una sociedad donde la geografía se ha impuesto en el horizonte de sus conciudadanos. Esto, a su vez, está íntimamente ligado con el propio fenómeno del nihilismo contemporáneo, el cual nos haría comprender la geografía crítica como el «grito de socorro» de una sociedad a la que se le ha usurpado absolutamente su derecho ciudadano a construir colectivamente su futuro; una sociedad que, sin futuro alguno, sólo puede mirar al otro como el único horizonte que le queda y constituir espacios donde encontrarse con él de modo libre e igual.

Una ontología crítica de la ciudadanía

Las derivas totalitarias de la modernidad han superado todos los límites en lo que respecta a las relaciones de poder. Todos sabemos el grado de inhumanidad al que fueron conducidos muchos seres humanos en los totalitarismos del siglo XX: la capacidad de producir terror alcanzó tales grados que los seres humanos fueron absolutamente despersonalizados, desarrollando comportamientos impropios de seres políticos con capacidad para la resistencia. El hecho de que esto pueda ser así, el hecho de que fuera así para miles y miles de personas en Europa, conmocionó a los espíritus críticos durante un tiempo que se nos muestra hoy relativamente corto en relación a la magnitud de lo acontecido. Las descripciones recogidas por Hannah Arendt en los juicios a Eichmann son sobrecogedoras, cuando narra cómo «los judíos fueron al matadero como obedientes corderos».

> Llegaban puntualmente a los puntos de embarque, por su propio pie, iban a los lugares en que debían ser ejecutados, cavaban sus propias tumbas, se desnudaban y dejaban

> ordenadamente apiladas sus ropas, y se tendían en el suelo uno al lado del otro para ser fusilados[79].

Europa se ha querido imaginar en el plazo de unas décadas como un cuerpo político absolutamente inmunizado a lo que pasó; de destruir en masa a las poblaciones, las sociedades europeas se han alzado nuevamente como las pretendidas avanzadillas del humanismo y la civilización. Sin embargo, algo huele a podrido en todo ello; las definiciones de las relaciones de poder que llevan realizando tiempo los intelectuales contemporáneos han olvidado y han querido olvidar las potencialidades del totalitarismo para evitar cualquier tipo de resistencia por parte de la sociedad. El caso de la teoría social es sobresaliente, donde el debate acerca de las relaciones de poder se ha conceptualizado clásicamente a partir de la pareja *estructura-acción*. Situar este debate en la materialidad espacio-relacional supone una alternativa diferente que no sólo niega la dualidad de ambos conceptos sino la pertinencia de los mismos para pensar y dimensionar la realidad; los conceptos que han tenido más fortuna en la conformación de la alternativa han sido «estructuración»[80] o «red». Pero lo que más nos interesa aquí es la despolitización del debate al plantear la polaridad de las relaciones sociales como variable independiente. De este modo, las fórmulas de la teoría social se abstraen de las situaciones reales y consideran como invariantes los poderes asignados al actor o a la estructura[81] o distribuidos a lo largo y ancho de la red. Sin embargo, las situaciones reales pueden transformar radicalmente la asignación y distribución de los poderes en una relación, produciendo en determinados lugares y momentos realidades dramáticas como las enunciadas donde las dinámicas de la

[79] Arendt, H. (1963), p.26.
[80] V. Guiddens, A. (1984).
[81] La solución propuesta por Berger y Luckmann ha sido recibida con los brazos abiertos por muchos científicos sociales contemporáneos, buscando la ambicionada y definitiva síntesis de los contrarios. Estos autores plantean *la construcción social de la realidad* en los siguientes términos: toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo que hay que comprender en términos dialécticos. La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto es un producto humano y, sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante: la sociedad es un producto del hombre; el hombre es un producto de la sociedad. Según ellos, el proceso dialéctico consta de tres etapas: exteriorización, objetivación e interiorización. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo a través de las actividades físicas y/o mentales; la objetivación es la consecución a través de esta actividad de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos; la interiorización es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad estructural objetiva, transformándola en estructuras de la conciencia subjetiva. La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización; la realidad deviene realidad *sui generis* a través de la objetivación; y el hombre es un producto social a través de la interiorización (Cfr. Berger, P. y Luckmann, T. (1996); Cfr. Berger, P. (1967), pp. 13-46).

estructuración o la red quedan absolutamente encorsetadas en unas estructuras de dominio totalitario y genocida. Sabemos que estos autores tienen las suficientes capacidades de adaptar sus formulas a estos casos extremos; sin embargo, sus teorías tienden a dimensionar lo real como una síntesis que en nada se parece a lo que Europa tuvo que experimentar en el siglo XX y, nos atrevemos a decir, en el siglo XXI.

Este mismo peligro se encuentra presente en la ontología relacional en el mismo momento en el que se pudiera sugerir que las sociedades son relaciones y que las relaciones se despliegan siempre con una distribución dialéctica del poder. Es por ello que se hace imprescindible resaltar *el carácter político y conflictivo de todo encuentro social y las posibilidades siempre abiertas a que dichos encuentros deriven en auténticas sociedades totalitarias sin espacios de resistencia*. Que la producción y reproducción de la realidad es relacional no dice nada si no se remarca qué pasa políticamente en esas relaciones. Puede llevar incluso al equívoco de plantear, de un modo ciertamente grosero, que allá donde hay poder hay resistencia, como si la posibilidad misma de la resistencia no se debiera a cómo se constituyen las relaciones de poder. Esta peligrosa impresión que puede provocar el concepto de «relación» es una de las consecuencias perniciosas del abandono de lo que fue conocido como «estructuralismo». El estructuralismo realizó una crítica radical al concepto de sujeto que se venía defendiendo tanto en las filosofías ilustradas como en las fenomenológicas: el sujeto sólo podía ser comprendido como constituido en sus relaciones estructurales con otros, de tal modo que sus potencialidades quedaban completamente insertas en el complejo estructural. Esa fue la revolución teórica de Marx según Althusser: «*el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos*»[82]. El posestructuralismo y el pensamiento de la diferencia intentaron suavizar la fuerza categórica de la metáfora de la estructura, poco asimilable por una realidad que se mostraba crecientemente compleja y dinámica. Continuaron el motivo estructuralista fundamental de la ontología relacional y la crítica al sujeto pero la metáfora de la estructura se transmutaba en la red de relaciones propia del pensamiento posmoderno. Podría decirse que, en un principio, la nueva imagen escogida incluso radicalizaba aún más las aportaciones estructuralistas contra las

[82] Althusser, L. (1965), p. 34.

creencias en los poderes constituyentes del sujeto; de hecho, una red aparece ante nuestra imaginación como una entidad más extendida e inabarcable que una estructura que, a pesar de su crítica al sujeto, da lugar a figurarla como potencialmente objetivable y domeñable; se puede incluso soñar con las posibilidades de un afuera en relación a una estructura que pudiera tener límites aquí y allá pero nunca con los de una red abierta e integrada en la realidad, sin fronteras definidas y estáticas[83]. Tan es así que la ontología relacional propuesta por el posestructuralismo y el pensamiento de la diferencia se dimensionó con categorías mucho más relativas a una existencia material comprendida en términos de experiencia, de tal modo que la geografía de las relaciones se definía como la cohabitación de plegamientos personales pre-subjetivos y pre-discursivos. Además, una estructura devenida red de relaciones ganaba en dinamismo y el estudio de cómo las sociedades se producían y reproducían sistémica y constantemente se abría como una cuestión fundamental para cualquier pensamiento crítico[84]. Sin embargo, el peligro estaba servido y una ontología relacional libre de los totalitarismos estructurales derivó, en muchas ocasiones, en la apología de unos encuentros que, aunque atravesados por relaciones de poder, siempre estaban protagonizados por las potencialidades de la libertad y la resistencia. Es por ello imprescindible que las relaciones sociales sean situadas políticamente en la realidad de la geografía histórica actual y se indaguen, de modo sistemáticamente crítico, las posibilidades de que la materialidad relacional se estratifique de tal modo que anule las posibilidades mismas de la producción rizomática del espacio.

Hannah Arendt, a pesar de que comprendía mejor que nadie cómo pudo convertirse a los seres humanos en auténticos seres despolitizados, temía cómo los intelectuales y activistas europeos planteaban una interpretación de las geografías históricas donde las personas no eran las dueñas de su destino. La autora alemana estudió la emergencia social de la idea de «necesidad histórica», planteada fundamentalmente por la filosofía hegeliana del siglo XIX, y consideró que ésta encontró fundamento en

[83] No es casualidad que los motivos estructuralistas estuvieran íntimamente ligados a las ambiciones de poder de los Partidos Comunistas europeos y que, a medida que se fueron flexibilizando, algunos de los autores más representativos, fundamentalmente Louis Althusser y Michel Foucault fueran relajando las derivas autoritarias del pensamiento crítico hacia posturas más libertarias relacionadas con las movilizaciones sociales.

[84] Cfr. Sáez, L. (2001), pp. 411-417.

las experiencias revolucionarias inesperadas de finales del siglo XVIII: «la muchedumbre en marcha irrumpiendo en las calles de París» provocó en los espíritus de la época la idea de que había «procesos» históricos globales a los que era imposible resistirse, que era la misma historia, anónima y despersonalizada, la que revolucionaba las ciudades europeas y que a las ciudadanos no les quedaba más que escuchar y ponerse al servicio de un mandato totalitario que decía lo que era y lo que debía ser. A partir de la Revolución Francesa, según ella, en Europa se interpretaron todos los grandes conflictos como la continuación de aquello que había acontecido en 1789, algo así como el «viejo topo» marxista que sale a la superficie de la historia en diferentes momentos manteniendo siempre la misma identidad. Las dramáticas consecuencias de este dispositivo práctico y discursivo se manifestaron en las derivas totalitarias de la Revolución Rusa cuando el comunismo autoritario modeló conscientemente la acción a partir de ello y defendió sus políticas como «agentes de la historia y de la necesidad histórica».

> Habían adquirido la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles, y si no hubo otro papel disponibles que el de villano, ellos prefirieron aceptarlo antes que dejar de tomar parte en la función[85].

A la brillante autora alemana lo que le sorprendía, por encima de todas las cosas, es que parecía «como si una fuerza mayor que el hombre hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor»[86], como si la reivindicación de la grandeza y el honor en los lugares y momentos en los que se ha hecho deba ser atribuido a la *voluntad* de los actores, abstrayéndola de la constitución de las relaciones sociopolíticas en su tiempo histórico. La crítica de Hannah Arendt fue compartida por muchos otros a mediados del siglo XX. De hecho, fue común a todo un marxismo heterodoxo que denunciaba la ortodoxia estructuralista en la interpretación de la obra de Marx, según la cual la necesidad histórica del capitalismo desembocaría irresistiblemente en un proceso revolucionario comunista que cambiaría de una vez y para siempre la faz del mundo. La preocupación de estos autores fue que dicho planteamiento provocara la inacción en las filas del proletariado, ya que éste no tendría otro papel más que esperar que el capitalismo cayera por su propio peso. Sin

[85] V. Arendt, H. (1961), pp. 62-77.
[86] Ibid., p. 65.

embargo, las derivas del pensamiento crítico hasta el siglo XXI han aportado suficiente material como para seguir creyendo en las potencialidades de la *voluntad* de las personas en la defensa de su grandeza y honor o en las mismas para *decidir* o no si hay que cruzarse de brazos ante el espectáculo necesario que está porvenir. Con ello, no se niega la realidad fáctica de que las personas defienden y entregan su vida en la defensa colectiva de la libertad y la justicia sino que lo que se quiere rechazar es que esto ocurra cuando las personas lo desean y no cuando la constitución de las relaciones sociales da lugar a ello. Esto ya no sólo significa que la materialidad espacial es constitutiva de la conciencia y voluntad de las personas que la conforman sino, sobre todo, que el extremo en el que nos encontramos en el siglo XXI transforma radicalmente nuestra percepción de nosotros mismos como agentes políticos de nuestro destino colectivo.

En este sentido, incluso la «ontología crítica de nosotros mismos» que nos propuso Michel Foucault se nos presenta excesivamente utópica e ilustrada en el reino de la desolación y la oscuridad. Es cierto que Foucault definió la crítica en relación a un realismo radical que pensaba la actualidad tal y cual era, en su singularidad. Sin embargo, la siguió planteado como una actitud en la constitución de uno mismo como sujeto autónomo. Como veremos, esto es reflejo de un cambio radical en el posicionamiento de Michel Foucault en su lectura del mundo. Sea como sea, un nihilismo radicalizado en la sociedad urbana contemporánea no puede seguir haciendo como si nada hubiera pasado y una ontología crítica debe extremar la duda y la sospecha ante cualquier pretensión de autonomía y libertad del sujeto. De hecho, la muerte del sujeto revolucionario con proyectos globales y radicales implica también en nuestras sociedades *la muerte de los pequeños proyectos libres y autónomos realizados por sujetos que se cuestionan a sí mismos*[87]. Es hora quizás de volver a las antiguas intuiciones políticas de los grandes autores modernos para los cuales *el cambio social no era sinónimo del ejercicio de la libertad sino del desarrollo de las contradicciones de una sociedad determinada*. Recordamos las palabras sorprendidas de Nietzsche, cuando tras describir a ese «animal al que se quiere "domesticar" y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula», añadió en seguida que «con el hecho

[87] Cfr. Foucault, M. (1983).

de un alma animal que se volvía contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial»[88]. Lo revolucionario del planteamiento nietzscheano es que no intentaba responder a la pregunta por el futuro de Europa a partir de una reflexión sobre la libertad o la autonomía del sujeto sino, precisamente, a partir de un sujeto que se encontraba *encerrado*. Pero esto no es sino el reverso de una apuesta política destinada fundamentalmente a *reconstruir los espacios de relación antes que a seguir postulando transformaciones utópicas de la sociedad*. Lo que interesa aquí es la pregunta por cómo los sujetos se constituyen en las situaciones reales sin tener que saltar inmediatamente a los postulados de cómo podrían devenir otros de lo que son. Aquí, más que en ningún otro lugar, la necesidad de *cohabitar y comprender a nuestros conciudadanos ha de transformar la pregunta por el cambio social en una indagación empírica por las situaciones de facto en nuestras ciudades, más allá de la enésima geografía de los movimientos sociales como las nuevas vanguardias del porvenir*. Ante las derivas totalitarias e idealistas de la modernidad seguir planteando que toda persona es actor en el escenario de la historia o que puede relacionarse activamente en la estructuración de su vida cotidiana es casi un insulto a todos aquellos que están siendo coaccionados y explotados en la miseria de una vida esclava y subyugada a los poderes dominantes. La enajenación de la experiencia del poder en la constitución de los espacios relacionales hace de la *impotencia* la experiencia generalizada y, como tal, debe ser aprehendida por una intelectualidad excesivamente abstraída de las situaciones y las luchas de sus conciudadanos[89]. Sin embargo, a pesar de esta desolación de la experiencia ciudadana, se siguen buscando los nuevos sujetos revolucionarios y transformadores de la

[88] Nietzsche, F. (1887), p. 97.

[89] Un ejemplo maravilloso de esta actitud humanista, solidaria y comprensiva puede encontrarse en la correspondencia que mantuvo Günther Anders con Claude Eatherly, «el piloto de Hiroshima». En la primera carta que le escribe Anders a Eatherly le dice lo siguiente: «la tecnificación de la existencia, esto es, el hecho de que todos nosotros, sin saberlo e indirectamente, cual piezas de una máquina, podríamos vernos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar – esta tecnificación ha cambiado toda nuestra situación moral –. La técnica ha traído consigo la posibilidad de que seamos *inocentemente culpables* de una forma que no existió en los tiempos de nuestros padres, cuando la técnica no había avanzado tanto. / Comprenderá la relación que esto guarda con *usted*: a fin de cuentas, usted fue uno de los primeros que se implicó en esta nueva forma de culpa, en la que hoy o mañana cualquiera de nosotros podría verse implicado. A usted le ha ocurrido lo que a todos nosotros podría ocurrirnos mañana» (Anders, G. (1959/62), p. 32).

realidad, ahora con un lenguaje difuso (las «multitudes», los «nómadas»…) que responde a la misma disolución y desaparición de lo real.

> Pero ¡atención! De ese universo privado y asocial (…) algunos quisieran en efecto hacer (en particular en su versión sexual y de deseo) una nueva fuente de energía revolucionaria, quisieran devolverle sentido y restituirlo como negatividad histórica, en su banalidad misma. Exaltación de los microdeseos, de las pequeñas diferencias, de las prácticas ciegas, de las marginalidades anónimas. Último sobresalto de intelectuales para la exaltar la insignificancia, promover el sinsentido en el orden del sentido[90].

En este sentido, consideramos acertada la propuesta de Jean Baudrillard alrededor de «las mayorías silenciosas». Todos sus planteamientos acerca de la imposibilidad de encontrar un sentido en el devenir de las masas sociales no son sino una apuesta radical por la comprensión empírica de las características de éstas, más allá de la sempiterna búsqueda de sujetos revolucionarios. *La primera promesa de la política fue siempre la constitución de la ciudad antes que el cambio social*. Todas las derivas totalitarias de la modernidad invirtieron la cuestión e impusieron las transformaciones sociales a una ciudadanía relegada a ser poco más que los *objetos de la utopía*. La crítica realizada a partir de un materialismo geográfico debe ayudar a resituar la lógica de los acontecimientos en los territorios sociales, desarrollando un saber empírico sobre la situación real de las personas y comprendiendo qué novedades se abren en todo aquello que ha sido tradicionalmente despreciado: *una ontología crítica de la ciudadanía*. La necesidad de comprendernos a nosotros mismos en relación con nuestros vecinos es aquí más que nunca la exigencia primera de todo planteamiento transformador y revolucionario. Al fin y al cabo, la promesa de la política siempre fue dirigida a impedir las implosiones sociales y la guerra de todos contra todos. Aquí y hoy es más urgente que nunca.

[90] Baudrillard, J. (1978), pp. 145-146.

I. LAS CIUDADES DE MAQUIAVELO

Introducción

Una cartografía de la emergencia de la modernidad contiene innumerables ciudades y encrucijadas civilizatorias donde podemos encontrar espacios decisivos en la constitución del dispositivo crítico que iría transformando la faz de la Tierra. La academia occidental contemporánea ha construido un marco narrativo según el cual las regiones del centro y el norte de Italia a lo largo de los siglos XV y XVI ocupan una posición fundamental a través de lo que se conoce como el «Renacimiento». A pesar de toda la geohistoriografía desarrollada en Occidente, el *mito renacentista* como un *acontecimiento europeo* sigue funcionando como fuerza de choque contra las pretensiones críticas de una geografía radical que emplace los devenires sociales en las ciudades y las conecte a los espacios transfronterizos donde heterogéneas culturas y civilizaciones se mezclan sin cesar. Por ello, mapear el Renacimiento como posible situación decisiva en la emergencia de la modernidad requiere, por un lado, investigar las ciudades que fraguaron, en las «oscuras» y «lúgubres» calles de la Baja Edad Media europea, el acontecimiento renacentista en tanto constitución del dispositivo crítico moderno y, por otro, emplazar dichas ciudades en las encrucijadas mediterráneas que ocuparon durante siglos uno de los centros geopolíticos fundamentales de la Tierra. Por lo tanto, una cartografía de la emergencia de la modernidad que admita el Renacimiento como referente fundamental debe abandonar su interpretación como un *acontecimiento europeo* y apostar decididamente por comprenderlo a partir de las *ciudades mediterráneas*.

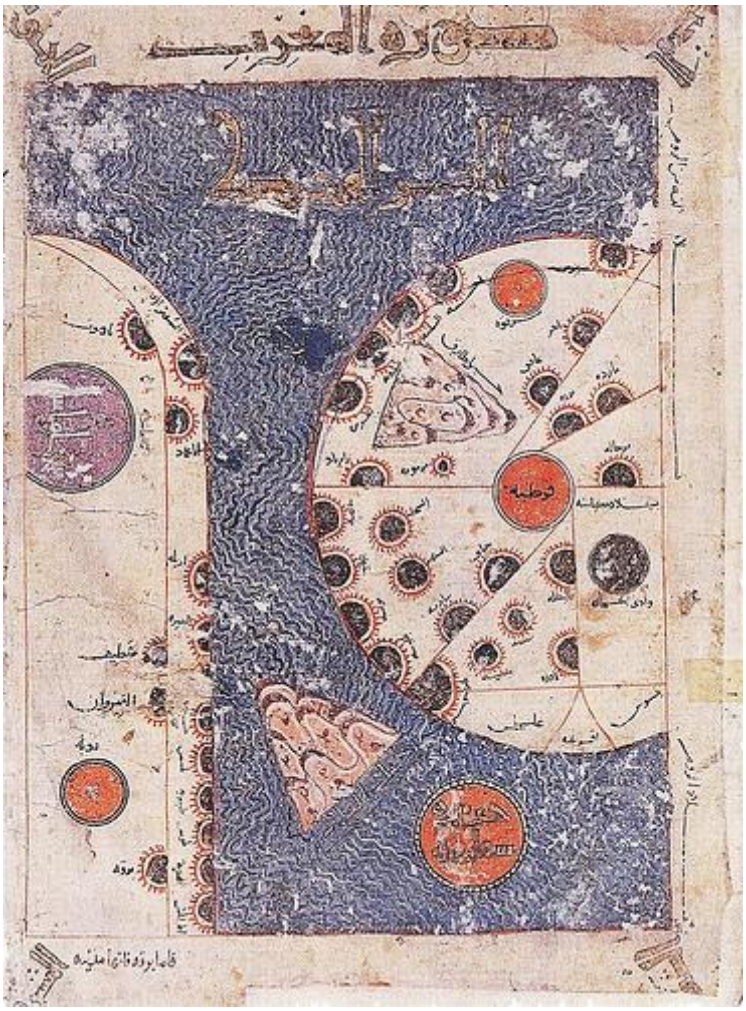
Este proyecto cartográfico supone una cuestión de principios en relación a la problemática del dispositivo crítico moderno, planteándolo como *un modo de relación social* y rastreando en la geohistoria de las ciudades y sus encrucijadas los auténticos «laboratorios de la modernidad»[1]. De este modo, se hace necesario esbozar un «cuaderno de bitácora» de las travesías mediterráneas de las diferentes culturas y

[1] Mezzadra, S. (2008), p. 19.

civilizaciones y de sus encuentros desiguales a lo largo de las costas y regiones colindantes. Para ello, hay que remitirse a la larga transición de la Antigüedad a la Edad Media como punto crítico decisivo en los devenires urbanos del Mediterráneo y a la crisis y decadencia del Imperio Romano como su acontecimiento fundamental. A partir de entonces, los territorios del centro y norte de Europa se fueron desurbanizando y las devaluadas ciudades altomedievales se acabaron convirtiendo en sedes del poder de curas y militares. Al mismo tiempo, Italia conservaría parte de su legado urbano y, en el centro de todos caminos que comunicaban Oriente y Occidente, sus ciudades permanecieron como auténticos nodos políticos y económicos medievales (cap. 2, § 2.1.). Además de las *civitas* del Imperio Romano de Oriente (Imperio Bizantino), a partir del siglo VII emergió con fuerza la civilización islámica que construyó grandes ciudades a lo largo de su edad de oro entre los siglos VIII y XII, destacando finalmente las *medinas* andalusíes como espacios fundamentales para «personajes» como Averroes, *el comentador de Aristóteles*, tan decisivo para la revolución intelectual de la Escolástica latina en el siglo XIII y para la emergencia del pensamiento político moderno (cap. 1, § 1.1.).

En este sentido, si la recuperación y la traducción de Aristóteles pueden simbolizar el origen del pensamiento político moderno, no es posible desatender el papel que la tradición cívica del humanismo musulmán jugó en todo ello. A lo largo de los siglos, Aristóteles y Mahoma se comunicaron en unas sociedades donde la ciudad y la religión mantenían un diálogo secular. Sin embargo, en pleno proceso de «re-conquista» de las tierras de al-Andalus, Aristóteles alcanzó la Europa cristiana a través de la Escuela de Traductores de Toledo y de la Universidad de París, encontrando senderos sociales para desarrollar un humanismo cívico radicalmente secular con consecuencias verdaderamente revolucionarias (cap. 1, § 1.2.). El renacimiento urbano que tuvo lugar en Europa a partir del año 1000 ocupó un papel fundamental, sobre todo en Italia, donde las sinergias con unas bases urbanas consolidadas fueron explosivas. Allí, el humanismo cívico se fue desarrollando en un contexto donde la ciudadanía fue forjando la experiencia de pertenecer a un *emplazamiento singular* dentro del mundo de caballeros y campesinos, desarrollando a su vez toda una serie de dispositivos políticos para organizar las complejas relaciones de la ciudad. En ello, cabe destacar la

ciudad-república de Florencia, que acabaría alzándose con soberbia frente a la historia y el resto del mundo, autoproclamándose con orgullo como un auténtico *acontecimiento* en la historia de la humanidad. La defensa del *derecho a la ciudad*, en un contexto crítico donde Florencia tenía que defender su autonomía y su constitución republicana frente a las amenazas exteriores e interiores, fue el fundamento de la conciencia radical de su singularidad y de un nuevo discurso de la historia y la política alrededor de la pareja *virtú*-Fortuna (cap. 2, § 2.2.). Es en las calles de Florencia donde la figura de Nicolás Maquiavelo se hace comprensible, activista e intelectual comprometido con su ciudad y que, absolutamente seducido por el carácter eventual de una historia conceptualizada como Fortuna, constituiría la acción política como marco fundamental para hacerle frente, desarrollando un auténtico dispositivo crítico de innovación conformado en un contexto-tipo plagado de crisis sistémicas (cap. 3, § 3.1.). A su vez, vincularía este poder político del activismo con el derecho a la ciudad y con la participación conflictiva de las heterogeneidades sociales que en ella habitaban, además de deshacerse de las pretensiones universales de las ciudades para desarrollar un auténtico planteamiento secular de la política como producción de acontecimientos singulares en el tiempo histórico (cap. 3, § 3.2.).



Cartografía del Estrecho de Gibraltar del geógrafo persa al-Istajri (s. X). El gran redondel de la derecha es al-Andalus, con Córdoba en un círculo central. A su izquierda, la costa norte de África. El océano Atlántico está situado en la parte superior y el Mediterráneo en la inferior.

1. TARIFA, 711. LAS *MEDINAS* Y EL RENACIMIENTO ANDALUSÍ

> El cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura islámica. El prodigioso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a nosotros que Roma y que Grecia, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto con más fuerza que aquéllas, fue pisoteado (…). Más tarde los cruzados combatieron algo tal, que mejor les habría estado tenderse en el polvo delante de ello, – una cultura tal que, comparada con ella, incluso nuestro siglo XIX se encontraría a sí mismo muy pobre, muy "tardío"[1].

La edad de oro de la civilización islámica entre los siglos VIII y XII tuvo una función constitutiva en la emergencia de la geografía histórica de la modernidad. La civilización islámica abrió una de las múltiples encrucijadas que tuvieron lugar en la larga transición de la Antigüedad a la Edad Media, entre las que cabe destacar la crisis y decadencia del Imperio romano, las invasiones bárbaras y la consolidación de la Cristiandad. No obstante, la civilización islámica transformó particularmente la situación general del espacio geopolítico central del Mediterráneo al abrir una frontera *relativa* entre el Oriente y el Occidente, terminando con la paz mediterránea que había predominado a lo largo del Imperio romano. Esta frontera se manifestó en un hecho indiscutible: mientras los territorios de la Europa bárbara y cristiana se desurbanizaban, entrando en un tiempo de retroceso considerable conocido como la Alta Edad Media, la civilización islámica producía un auténtico Renacimiento, fruto de las bases y el desarrollo urbano que la caracterizó durante siglos. Las *medinas* mediterráneas fueron, desde un principio, auténticos dispositivos de *recepción creativa* de culturas y civilizaciones de casi toda la Tierra, destacando entre ellas el mundo antiguo grecorromano, con una presencia destacada en sus calles. Así, la civilización islámica recreó la Antigüedad en cuestiones fundamentales como el desarrollo de una cultura urbana destacada y el deseo de constituir una civilización plagada de ciudades con el Mediterráneo como «espacio intermedio».

[1] Nietzsche, F. (1888b), p. 117.

En este sentido, uno de los rasgos más singulares de la civilización islámica fue combinar un marcado carácter urbano con la religión musulmana como cuestión transversal de toda la sociedad. De este modo, las grandes ciudades mediterráneas que fueron las *medinas* siempre se comprendieron dentro de la comunidad universal de los creyentes en Alá (*umma*) y fueron gobernadas como delegaciones del poder central del Califa, representante de Dios en la tierra. De hecho, aunque la civilización islámica estuvo atravesada por una sistémica problematización del concepto de autoridad soberana por repetidos procesos de fragmentación y descentralización de las instituciones políticas (multitud de emiratos independientes, aparición de varios Califatos, etcétera), estos procesos nunca derivaron en una consideración de *la autonomía del poder de las ciudades en relación a los poderes centrales del Estado religioso*. Este rasgo singular de la civilización islámica tuvo una manifestación clara en la geografía histórica de al-Andalus y en las prácticas discursivas que se desarrollaron en sus ciudades a lo largo del «Renacimiento andalusí»[2]. La vinculación entre la ciudad y la religión a lo largo de la geografía histórica de la civilización islámica produjo en los pensadores más importantes un diálogo constante entre la filosofía y la teología, entre Aristóteles y Mahoma. Así, si las *medinas* andalusíes desarrollaron un humanismo cívico destacado de la mano de «personajes» tan decididamente modernos como Averroes, la restringida experiencia política que existía en sus instituciones marcaron un límite para el desarrollo de un humanismo radical y destacadamente republicano.

Sea como sea, el Mediterráneo acabaría moviendo las aguas de un lado a otro y la presencia de una civilización como la islámica no podría pasar inadvertida en unos territorios europeos donde la barbarie y la cruz habían desolado el mundo de las ciudades. De hecho, la frontera entre Oriente y Occidente siempre fue cruzada por innumerables travesías políticas, económicas y culturales. Con ello, independientemente de la importancia que éstas tuvieron, la unidad geopolítica del Mediterráneo fue un campo de batalla constante, de tal modo que fueron las guerras y los cambios de fronteras los movimientos transfronterizos más importantes a través de los límites variables de la Cristiandad y el Islam. Al-Andalus fue uno de los territorios protagonistas donde la Europa cristiana empezó a ganar terreno a partir del siglo XI y

[2] Martínez Lorca, A. (2007), p. 19.

los tesoros cívicos musulmanes empezaron a ser conocidos por las ciudades europeas más importantes. En unos territorios donde la religión de Jesucristo se había desentendido del mundo de las ciudades, la herencia de la tradición islámica ayudaría a producir un verdadero cataclismo intelectual en una nueva revolución urbana que abriría el calendario del mundo moderno.

1.1. LA CIVILIZACIÓN MUSULMANA, EL MEDITERRÁNEO Y LA MODERNIDAD

> Las ciudades son devoradas por el fuego, y todos los vergeles son talados. Pues hasta el extremo creció la calamidad que no quedó en España sede catedralicia que no fuera o incendiada o arrasada o conquistada. Pues a las que los árabes no podían someter las engañaron con falsos tratados[3].

Estas palabras fueron escritas por el arzobispo toledano Jiménez de Rada en pleno siglo XIII, cuando las tropas cristianas avanzaban en la expulsión de la civilización musulmana que había habitado durante siglos la península Ibérica, y rememoran, fuertemente impregnadas por el discurso de la «re-conquista», las primeras incursiones sarracenas sobre la antigua Hispania. Éstas empezaron ya en el año 710, cuando se produjeron algunas escaramuzas sobre Tarifa y sus entornos, aunque habría que esperar a la primavera del año 711 para que Tariq ibn Ziyad, lugarteniente del gobernador del norte de África, partiera desde Ceuta y Tánger y, cruzando el Estrecho de Gibraltar con una flota de barcos y miles de soldados bereberes y norteafricanos, se lanzara a la conquista militar de Hispania[4]. Parece ser que la conquista obtuvo poca resistencia, viéndose en ocasiones acompañadas de capitulaciones y pactos, esos «falsos tratados» de los que hablaba el arzobispo de Toledo. Al cabo de tres años gran

[3] Citado en García Sanjuán, A. (2011), p. 23.

[4] En el debate sobre cómo se produjo la entrada de los musulmanes en Hispania y, en general, sobre la historia de al-Andalus existen dos corrientes antagónicas profundamente ideologizadas: por un lado, el pensamiento español reaccionario plantea los sietes siglos de presencia musulmana en la península Ibérica como un mero paréntesis histórico que no influyó en nada en la «verdadera» historia del país y que inundó las tierras peninsulares de fanatismo e intolerancia; por otro lado, algunos intérpretes describen en términos románticos la existencia andalusí como un mundo utópico de tolerancia religiosa y renacimiento artístico. Pero «la historia no se explica con tópicos, sino con ese abanico de claroscuros que ha conformado la experiencia humana de todas las épocas y lugares. (…) En esa normalización había que insistir en un hecho palmario y bien documentado: al-Andalus fue conquistado en el año 711 por un ejército comandado por jefes militares que actuaban a las órdenes del lejano califa omeya de Damasco, al-Walid I (705-715). No se trató, pues, de un invasión de pueblos, ni de una emigración, y mucho menos de un caso de difusionismo cultural, sino de una conquista militar en toda regla» (Ibid., pp. 10-17). De la misma opinión es Pierre Guichard (V. Guichard, P. (2000), pp. 11-16), cuya significativa obra nos servirá de referente fundamental para rastrear la geografía histórica de al-Andalus.

parte del territorio peninsular había sido invadido, llegando los musulmanes hasta el norte de Francia. La península ibérica no fue un caso excepcional; los musulmanes la conquistaron tan rápidamente como rápida había sido su expansión imperialista desde la península Arábiga, ocupando los territorios que van desde el océano Atlántico hasta el mar de China en poco más de cincuenta años. Entre los siglos VII y VIII la situación del Mediterráneo puede interpretarse como la resultante de la desintegración progresiva del Imperio Romano, que había aportado cierta unidad y consistencia geopolítica a vastas geografías a lo largo del mapa. Las culturas y civilizaciones mediterráneas no tenían la suficiente fuerza como para recibir un envite militar sin perder extensos territorios e importantes urbes. Ni el reducto de Roma en el Oriente, el Imperio Bizantino, podría resistirse. Las mismas ciudades se encontraban, generalmente, debilitadas. Habían dejado de ocupar el lugar central que tuvieron como *civitas* romanas y no ordenaban y organizaban el territorio lo suficientemente como para defenderse de cualquier amenaza externa. De hecho, no pudieron ni protegerse de los ataques de una organización de tribus nómadas y clanes familiares vehiculada por una enérgica religión. Sin embargo, según Fernand Braudel, esta situación de descomposición generalizada de los grandes imperios no es suficiente para comprender la emergencia victoriosa de la civilización musulmana. Desde el punto de vista de la historia de las civilizaciones, según nos dice,

> no se puede explicar el éxito *duradero* de una invasión, simplemente por complacencia o hastío. Más bien habría que pensar en una afinidad religiosa y moral, muy antigua, fruto de una larga coexistencia. Esta religión nueva que elabora Mahoma ha sido fabricada en la encrucijada misma del Oriente Medio, en el sentido de su vocación profunda, según su espíritu[5].

La historia nos enseña, seguirá arguyendo el geohistoriador francés, que «las civilizaciones tardan un tiempo infinito en nacer, en acondicionar su medio y en resurgir» y que seguir situando el origen mitológico de la civilización musulmana en la figura de Mahoma es poco exacto. La emergencia del Islam, según él, hay que entenderla como conformación de la civilización del Cercano Oriente, «quizás la más antigua de la encrucijada de hombres y de pueblos que haya existido en el mundo». En sí misma, la civilización musulmana «es una civilización *derivada*, de *segundo grado*» que surgió y fue recibida con los brazos abiertos por un Cercano Oriente reticente a la

[5] Braudel, F. (1966), pp. 50-52.

presencia helénica y cristiana en aquellas tierras[6]. La península Arábiga estaba habitada, a comienzos del siglo VII, por tribus nómadas y clanes familiares que habían fundado pequeñas ciudades en los oasis donde la explotación agrícola era posible y el mercadeo de las caravanas habitual. Una de las ciudades más importantes era La Meca, centro económico y religioso destacado. La historia de Mahoma comienza en sus calles y la emigración (*hégira*) hacia la ciudad de Medina el 20 de septiembre del año 622 se acabó construyendo como el origen simbólico de la civilización musulmana. En este sentido, Braudel destaca «la preponderancia urbana» en la conformación del Islam. La empresa musulmana de Mahoma no es comprensible, según él, sin las ciudades sirias e, incluso, sus prescripciones religiosas eran realizadas singularmente para sociedades que desarrollaban una vida urbana. Braudel destaca el papel activo que tuvieron desde un principio y a lo largo de toda su historia los beduinos y bereberes, poblaciones nómadas que fueron las auténticas fuerzas militares expansivas utilizadas por la aristocracia musulmana[7]. En este sentido, la civilización musulmana podría interpretarse como una civilización singularmente nómada, lo que para Gilles Deleuze y Félix Guattari significaría una civilización donde las ciudades eran los puntos a partir de los cuales se lanzaban las líneas de conquista a lo largo de la costa sur del Mediterráneo pero también donde se encontraban estrictamente subordinadas a los trayectos que abrían[8]. De hecho, estos movimientos constantes de la civilización musulmana se abrieron espacio tanto por el mar como por el desierto, los dos *espacios lisos* por antonomasia. El desierto del Sáhara fue «navegado» históricamente por las caravanas que llevaban el oro del oeste africano hacia el Levante Mediterráneo y en él se situaban las llamadas «ciudades de las caravanas» que, como auténticos «puertos del desierto», tenían por función principal la de ser puntos de asiento y descanso para los movimientos bereberes[9]. En este sentido, como el mismo Braudel plantea, la civilización musulmana hay que comprenderla como un verdadero «espacio-movimiento», en la cual las rutas de barcos, caravanas y

[6] V. ibid., pp. 48-52. La crítica singularmente genealógica y deconstructiva a los orígenes mitológicos de la civilización musulmana nos aporta un importante referente crítico a la hora de conceptualizar a las civilizaciones, situándolas siempre en encrucijadas y coyunturas geohistóricas que le dan un significado singularmente mestizo. En el caso de la civilización musulmana, como iremos viendo, no fue sólo su origen sino su desarrollo un ejemplo claro de sincretismo cultural.
[7] V. ibid., pp. 54-57.
[8] Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 384-385.
[9] V. Corral Jam, J. (1985).

mercaderes son fundamentales en su configuración. Sin embargo, según él, los puntos urbanos son el auténtico motor de las trayectorias nómadas de la civilización: «no serían concebibles estos movimientos sin la existencia de ciudades poderosas»[10]. De hecho, a lo largo del esplendor islámico las grandes ciudades del mundo se encontraron en su territorio: desde Damasco y Bagdad hasta Sevilla y Córdoba, la civilización musulmana fue, por encima de todas las cosas, una sociedad urbanizada.

Éste acabó siendo uno de los aspectos más singularmente contradictorios a lo largo de su historia. Una civilización cuyo carácter fundamental se quería definir alrededor de la religión islámica tendría que entrar en diálogo de modo continuo con la vida cívica y secular que habitaría necesariamente en sus ciudades. El encuentro entre Mahoma y Aristóteles, entre la teología especulativa y la filosofía estricta, entre la tradición y la razón fue un elemento transversal en la historia del Renacimiento islámico[11]. *La base urbana y el carácter civilizatorio de la emergencia y conformación de la civilización musulmana establecieron un peculiar y variable vínculo entre el pensamiento cívico y la dogmática religiosa que quizás se encuentre en los fundamentos de que la separación entre la Iglesia y el Estado nunca aconteciera a lo largo de su historia*. Curiosas paradojas de los devenires humanos se nos presentan si nos lanzamos a realizar una arriesgada comparativa con lo que resultó ser la emergencia del cristianismo a partir de las cenizas de la civilización grecorromana y de sus ciudades. En cierto sentido que habremos de ir desgranando a lo largo del texto, el cristianismo se conformó en la afirmación de la decadencia de la vida urbana y, de hecho, la Europa cristiana durante los siglos que ocuparon la conocida como Alta Edad Media fue una sociedad particularmente desurbanizada y con tendencias profundamente anticivilizatorias. No es casual que la teología cristiana se desentendiera de la ciudad y de la política y que su escasa lectura de la Antigüedad encerrada en algunos monasterios no tuviera que ver con la necesidad de ponerse en diálogo con la vida cívica sino con una condena de ésta a partir de la primacía del mundo del más allá y de la salvación individual. Sin embargo, la Europa cristiana también tendría que enfrentarse con las tendencias cívico-seculares de las ciudades y, cuando alrededor del año 1000 empezó a

[10] V. Braudel, F. (1966), pp. 64-68.
[11] Cfr. Ábed Yabri, M. (1980), pp. 47-73.

urbanizarse, el terreno del pensamiento se encontró de algún modo despejado para que la filosofía ambicionara un reino sin Dios. Las gigantescas conmociones que las sociedades europeas sufrirían a partir del renacimiento urbano bajomedieval pueden dimensionarse a partir de las contradicciones que significaría la aparición de las ciudades en los territorios de una tradición que había condenado la ciudad como el lugar del mal y del pecado. La muerte de Dios anunciada por Friedrich Nietzsche en el urbanizado siglo XIX era, de este modo, el destino de una cultura construida a partir de la negación de la ciudad y la civilización que vive una auténtica revolución en el mismo momento en el que las ciudades toman el poder de su espacio. A diferencia de ella, *la religión musulmana se volcó constantemente hacia la constitución civilizatoria y se planteó la ciudad y la política como el espacio mundano donde los preceptos religiosos debían realizarse*. En este sentido, en una civilización como la musulmana *la muerte de Dios es incomprensible*, lo que acabó resultando una especie de límite para el desarrollo de un humanismo radicalmente cívico y secularizado.

A la muerte de Mahoma en el año 632, los diferentes Califas islamizaron toda la península arábiga, conquistaron Siria, Egipto, Iraq, Irán y obtuvieron importantes victorias en Asia Central. No había sociedad ni civilización que se les resistiera, ni ciudad que mantuviera en la frontera de sus murallas a estos nuevos invasores. Ni Damasco, antigua y destacada *civitas* del Imperio Romano de Oriente, resistió a las embestidas y cayó en manos musulmanas para convertirse en la capital del Califato omeya a finales del siglo VII. Una vez hecho esto, la conquista de Hispania se convertía en el corolario del proyecto imperialista musulmán que, siguiendo *el espíritu mediterráneo del Imperio Romano*, buscaba consolidar la civilización islámica con el mar Mediterráneo como auténtico centro geopolítico. Curiosamente, el único enemigo que hizo frente al expansionismo musulmán fueron los bereberes, sociedades nómadas no urbanizadas que, quizás, no sintieron como otras la desintegración del Imperio Romano precisamente por no haber sido nunca súbditas de él y no depender en su organización territorial del mismo. Sin embargo, por esta misma razón, los bereberes acabaron integrados en los ejércitos musulmanes, habiéndose visto obligados estos a contar con ellos si querían seguir hacia delante. Fueron miles y miles de bereberes los que cruzaron el Estrecho de Gibraltar encaminados a la fácil

conquista de la antigua provincia romana de Hispania habitada por los visigodos. Salvada la dificultad de los pueblos del desierto, tampoco los bárbaros fueron nunca civilización alguna ni tuvieron fortaleza sus ciudades como para hacer frente a lo que les venía encima. Puede decirse incluso que la fragilidad de las murallas defensivas de sus ciudades fue un factor fundamental en la facilidad con la que los ejércitos musulmanes entraron en territorio peninsular[12]. Además, la falta de consistencia de la sociedad visigótica y la división e impopularidad de las élites aristocráticas habían desembocado en constantes rebeliones y traiciones mutuas, que abrieron las puertas a la facilidad de la conquista islámica[13].

El Renacimiento del Islam

> ¿Qué es el Mediterráneo? Mil cosas a la vez. No un paisaje, sino innumerables paisajes. No un mar, sino una sucesión de mares. No una civilización, sino civilizaciones amontonadas unas sobre otras. Viajar por el Mediterráneo es hallar el mundo romano en el Líbano, la prehistoria en Cerdeña, las villas griegas en Sicilia, la presencia árabe en España y el islam turco en Yugoslavia. Es zambullirse en lo más profundo de los siglos, hasta las construcciones megalíticas de Malta o hasta las pirámides de Egipto. Es encontrar cosas, viejísimas, vivas todavía, que bordean lo ultramoderno: al lado de Venecia, falsamente inmóvil, la pesada aglomeración industrial de Mestre; al lado de la barca del pescador, que todavía es la de Ulises, el pesquero devastador de fondos marinos o los enormes petroleros. Es, al mismo tiempo, sumergirse en el arcaísmo de los mundos insulares y asombrarse ante la extrema juventud de ciudades muy viejas, abiertas a todos los vientos de la cultura y del progreso, y que, desde hace siglos, vigilan y comen el mar[14].

El emplazamiento de la civilización musulmana en el Mediterráneo debe considerarse como una de las cuestiones fundamentales y decisivas en la geografía histórica de la emergencia de la modernidad. Ese mar que estaba «en medio de las tierras» para los romanos fue uno de los centros geopolíticos más importantes del mundo hasta el largo siglo XVI, cuando progresivamente el poder y las riquezas de sus orillas se fueron desplazando hacia el noroeste de Europa. Cualquier geografía histórica de la

[12] «La rapidez con que Tariq se apodera en los años 711-712 de grandes ciudades como Córdoba o Toledo podría explicarse, en parte, por el mal estado de las murallas, que ya no permitían resistir ningún asalto» (Pinol, J. (2003), p. 35). A partir de una serie de estudios, «cobra fuerza la hipótesis de que entre el periodo visigodo (s. VI-VII) y el califal (s. X) se produjeron una serie de cambios estructurales que repercutieron en la evolución del sistema de ciudades. Desde esta perspectiva, en época tardo antigua se había iniciado un progresivo abandono de las ciudades, ya avanzado en época de la conquista, y que se prolongaría durante el siglo VIII» (García Sanjuán, A. (2011), p. 28).

[13] De hecho, desde finales del siglo VII, tuvieron lugar una serie de revueltas contra los reyes toledanos que desembocaron en el golpe de poder de Rodrigo frente a los sucesores de la dinastía de Witiza. Ante ello, es posible que estos acabaran pidiendo ayuda a Musa ibn Nusayr, cuyos ejércitos invasores acabaron derrotando a Rodrigo en la batalla del Guadalete entre el 19 y 26 de julio del 711 (V. ibid., pp. 10-17).

[14] Braudel, F. (1985), pp. 9-10.

modernidad que pretenda eliminar al Mediterráneo como unidad geopolítica constituyente debe pues situar una frontera histórica entre los siglos XV y XVII que delimite el mundo entre un antes y un después. Esto se presta como una empresa harto complicada e inundada de prejuicios insostenibles: plantear que a partir de 1400 el Renacimiento supuso todo un hito en la emergencia de lo moderno y situarlo como un acontecimiento europeo no tiene ningún sentido; el Renacimiento es, por encima de todas las cosas, un acontecimiento mediterráneo y, como tal, debe ser conceptualizado en relación a las diferentes civilizaciones que en él se encontraron. La centralidad geopolítica del Mediterráneo hasta el siglo XVI, aunque despreciada geohistóricamente para la construcción del mito idealista y eurocéntrico sobre la modernidad, es cosa sabida y defendida por grandes geógrafos e historiadores contemporáneos. «El Mediterráneo es una encrucijada viejísima», nos dice Braudel[15], un cruce de caminos constante, entrelazamiento de los diversos espacios sociales de las más importantes civilizaciones de la historia, cuyos elementos singulares se fueron mezclando infinitamente en una unidad geopolítica construida y reconstruida por una combinación constante de coyunturas, devenires, eventualidades y productos de las sociedades mismas. Como decían Gilles Deleuze y Félix Guattari, «el mar es el espacio liso por excelencia»[16] donde los trayectos y viajes tienen una importancia más fundamental que los asentamientos mismos. Sin duda, mar eternamente demarcado por la línea geográfica entre el Oriente y el Occidente, límite y barrera para el encuentro pero, a su vez y sobre todo, «inmensidad obsesionante, omnipresente, maravillosa y enigmática», «una "superficie de transporte", una superficie útil, si no perfecta».

> El Mediterráneo es el conjunto de rutas de mar y tierra, ligadas entre sí; de rutas, que equivale a decir de ciudades; y lo mismo las modestas que las medianas y las mayores, todas se agarran de la mano. Rutas y más rutas, es decir, todo un sistema de circulación[17].

Sin embargo, el mito de la centralidad europea en la emergencia de la modernidad está hecho a prueba de bombas y la historia del Mediterráneo sigue siendo neutralizada de toda connotación para la misma. Roland Barthes estudió profundamente cómo la configuración de los mitos intenta eliminar el sentido de la

[15] Braudel, F. (1985), p. 10.
[16] Deleuze G. y Guattari F. (1980), p. 488.
[17] Braudel, F. (1985), p. 58.

realidad para conformar un concepto ficticio destinado a un uso social específico. Este «uso social que se agrega a la pura materia» es el que le da toda unidad y coherencia al saber confuso y contradictorio del mito: «el carácter fundamental del concepto del mito es el de ser apropiado». Así, los mitos deforman sistemáticamente la realidad, intentando hacer que una mentira mil veces repetida se naturalice como verdad, son «un habla excesivamente justificada» que se acaba imponiendo sobre una realidad que es continuamente usurpada y deformada: «el mito es una palabra robada y devuelta»[18]. Tan es así, que los prejuicios más extendidos en la geografía histórica de Europa siguen funcionando como fuerzas de choque contra las pretensiones de una crítica geográfica radical. Es ilustrativo de esta ofuscación europea el hecho de que hipótesis como las del historiador del siglo XIX Henri Pirenne sigan ocupando un papel fundamental en el imaginario colectivo, a pesar de las críticas historiográficas recibidas y de los planteamientos alternativos puestos encima de la mesa; *la «hipótesis Pirenne» sigue flotando en el ambiente contaminado de la intelectualidad europea*. Dicha hipótesis reza de la siguiente manera: (1) el Mediterráneo es la unidad de análisis fundamental para pensar las transformaciones geohistóricas que hubo entre el mundo antiguo y la Edad Moderna; (2) el comienzo de la Edad Media en la Europa cristiana tuvo que ver con la ruptura de la unidad geopolítica mediterránea característica de la Antigüedad y con la decadencia de las ciudades que se encontraban en sus orillas, lo que aconteció no tanto por las transformaciones que produjeron la decadencia y crisis del Imperio Romano, las invasiones bárbaras o la emergencia de la Cristiandad, sino por la irrupción del Islam en el Mediterráneo a partir del siglo VII[19]. Además de que es particularmente controvertido obviar la influencia desurbanizadora y anticivilizatoria que tuvieron los pueblos germánicos y la religión cristiana en los antiguos territorios romanos, a pesar de que ésta haya sido exagerada tradicionalmente por la historiografía[20], lo que hace especialmente inaceptable la «hipótesis Pirenne» es la asignación de la responsabilidad histórica del fin de la Antigüedad a Mahoma: «la tradición antigua se rompe porque el Islam ha destruido la vieja unidad

[18] Cfr. Barthes, R. (1957), pp. 197-257.
[19] Cfr. Pirenne, H. (1935); Cfr. Pirenne, H. (1927), pp. 7-37.
[20] V. Pinol, J. (2003), pp. 23-24.

mediterránea»[21]. Siempre es de sospechar que un geógrafo o un historiador quieran situar y fechar con exactitud una cuestión como la de la de los orígenes de la Edad Media, concepto conformado interesadamente por algunos de los espíritus del humanismo renacentista y que ha seguido siendo utilizado de forma prejuiciosa durante siglos. En palabras de Immanuel Wallerstein, «las crisis son puntos de inflexión simbólicos. (…) No vale la pena discutir cuál es la fecha más adecuada, ya que un cambio de acento organizativo es siempre gradual, dado que los factores estructurales subyacentes se mueven como los glaciares»[22]. En este sentido, la larga transición entre el mundo antiguo y la Edad Media estuvo salpicada de grandes movimientos de glaciares como los fueron la decadencia del Imperio Romano, el triunfo del cristianismo y las invasiones bárbaras. Vistas así las cosas, el emplazamiento del Islam en el Mediterráneo es *uno* de ellos. Cuando Pirenne atribuye toda la responsabilidad histórica del fin de la Antigüedad a la emergencia de la civilización musulmana puede imaginarse fácilmente qué quería decir con ello; sabedores del papel mítico que la tradición grecorromana cumple en las historias que los europeos gustamos de contarnos a nosotros mismos se hace evidente el contenido de tal asignación. Ésta rezaría del modo que sigue: «los sarracenos destrozaron nuestros mejores tesoros y nos introdujeron en un tiempo oscuro sin historia ni ciudades del que tardaríamos siglos en salir gracias a nuestro Renacimiento». Sabemos que es reconocido en la historiografía contemporánea que fue la civilización musulmana la que conservó la tradición antigua y que, quizás, si no hubiera sido por Mahoma, Aristóteles se hubiera perdido para siempre por obra y gracia de esos europeos que eran los bárbaros y los cristianos, los cuales no gustaban mucho de leer a los antiguos. Sin embargo, parece que este reconocimiento cumple un papel meramente formal en los discursos dominantes en Europa, relacionado con ese compromiso historicista que los europeos guardan con la verdad histórica. La «hipótesis Pirenne» (y tantas otras parecidas) sigue invadiendo realmente el imaginario de las sociedades occidentales que, a pesar de todo, dejan a un lado que la civilización musulmana no sólo conservó y transmitió la tradición antigua al bajomedievo europeo. Desde esta perspectiva,

[21] Pirenne, H. (2008), p. 155.
[22] Wallerstein, I. (2003), pp. 260-261.

> es precisamente el papel mediador entre la cultura griega y la cultura moderna (europea) lo que define el valor de los árabes. Esto implica que el *futuro*, en el pasado árabe, se hallaba condicionado por la asimilación de un pasado que no era el suyo (en concreto el de la cultura griega), y, por analogía, el *futuro* árabe pasa a estar condicionado por la asimilación del *presente-pasado* europeo[23].

Sin embargo, *la civilización musulmana tuvo un papel activo y creativo en la empresa de la lectura y traducción de la Antigüedad*, de tal modo que se hace posible considerar a la «edad de Oro del Islam» (siglos VIII-XII) como un auténtico «Renacimiento»[24] que fue históricamente trascendental para la *tardía* emergencia renacentista europea allá por el año 1400.

Es cierto que la extensión mediterránea del Islam acabó definitivamente con la paz mediterránea: el mar nunca volvería a ser lo que fue, las rutas comerciales se alteraron y hubo numerosas ciudades que se vieron afectadas. No lo es tanto, sin embargo, que hiciera del Mediterráneo una «frontera absoluta»[25] entre las sociedades que seguían a Jesucristo y aquellas otras que veneraban a Mahoma. A parte de que estas separaciones no tenían entonces el significado que muchos se empeñan en darles hoy, la historia del Mediterráneo estuvo caracterizada, como diría Said, por «territorios superpuestos» e «historias entrecruzadas»[26]. Para comprenderlo debemos dinamizar el mapa mediterráneo a lo largo de los siglos VII y XIII, siguiendo algunas de las numerosas travesías y sendas que comunicaron las «dos orillas», esta vez llevando a Aristóteles en manos de Mahoma hasta las del santificado Tomás de Aquino, una de las figuras más importantes de la Escolástica latina, tradición indispensable para comprender «nuestro» Renacimiento. En ello, seguiremos el consejo de Braudel, según el cual el «hilo conductor» a la hora de interpretar la geografía histórica del Mediterráneo deben ser las civilizaciones y sus conflictos. Él mismo nos anota (es necesario decirlo) que la historia de las civilizaciones no es la toda historia de las sociedades humanas pero que, sin duda alguna, su poder se impone a las personas de todos los tiempos de la misma manera que se impone al intérprete que quiera saber algo de lo que pasó[27]. Sabemos que esto choca con las tendencias posmodernas de

[23] Ábel Yabri, M. (1980), p. 23.
[24] Braudel, F. (1966), p. 74.
[25] Mezzadra, S. (2008), p. 18.
[26] Said, E. (1993), p. 35.
[27] V. Braudel, F. (1985), pp. 111-133.

algunas escuelas historiográficas actuales; la obsesión por las discontinuidades y rupturas históricas se enfrenta, precisamente, a la posibilidad de relatar historias sistémicas de larga duración y a prestar atención a las continuidades del pasado en relación al presente. Por ello, la posmodernidad no hace migas con un concepto tal y como el de las «civilizaciones», que son realidades de inmenso recorrido arraigadas establemente en un espacio geográfico determinado[28], entorno a cuyas fronteras se llevan a cabo los enfrentamientos que relativizan las líneas y muros marcados en los mapas a lo largo de los siglos. La problematización de las fronteras geográficas entre las diferentes sociedades, idealizadas para marcar contrastes y obviados sus cambios para mantenerlos, es una cuestión fundamental en toda teoría crítica que se preste.

Sería difícil interpretar que lo que ocurría en las tierras musulmanas no estuviera teniendo una influencia más que considerable en la Europa cristiana. Sería difícil que después de siglos en el que el mar Mediterráneo había cumplido un papel comunicante entre las tierras de las diferentes orillas, ahora todo estuviera decidido a una incomunicación eterna. De hecho, las fronteras no estaban claramente definidas en relación al hecho religioso. En términos comerciales, sin duda las relaciones mediterráneas se vieron afectadas y la importancia de ello acabó siendo fundamental. Pero el comercio nunca cesó y lo que pasó, en muchas ocasiones, es que sus itinerarios habían variado. Pero, además, (aunque Pirenne los desprecie) hubo grandes contactos culturales entre las diferentes regiones mediterráneas y muchos habitantes de la Europa latina y cristiana tenían una conciencia clara de la superioridad civilizatoria de los «infieles». Sea como sea, descontando las numerosas comunicaciones de otros tipos que hubo entonces, necesariamente lo que pasara en el mundo musulmán y, en concreto, en al-Andalus, iba a ser determinante para la historia de la Europa cristiana por uno de esos acontecimientos que hacen que la historia sea un poco complicada, un poco sorprendente, un poco entrelazada, un poco mestiza: *los cambios en las fronteras*. Poco después de la muerte de Averroes (1198), avanzada la conquista cristiana, caído Toledo y reducido al-Andalus al pequeño reino nazarí de Granada, la comunicación agrietada durante siglos abrió una puerta fundamental. El problema de

[28] Para un mayor desarrollo del concepto de «civilización» por parte de Braudel, véase Braudel, F. (1966), pp. 11-46.

las fronteras en la península Ibérica supone una cuestión transcendental para la geografía del concepto de «España» y, por extensión, del de «Europa» misma, ya que alrededor de ellos se fundamentan muchos de los discursos míticos sobre nuestras sociedades. La conquista militar musulmana de la península Ibérica y la sociedad que posteriormente se instauró en ella hasta la conquista militar cristiana de Granada en 1492 ha necesitado ser despreciada de variadas formas para que ambos conceptos sobrevivan. Fundamentalmente, considerar la sociedad andalusí como un paréntesis en la «historia de España» ha sido la estrategia fundamental del obviar el cambio de frontera y conservar la geografía específica del concepto como su condición de necesidad. De este modo, la relevancia del Renacimiento andalusí en la constitución del pensamiento político moderno, fundamentalmente centrada en las ciudades septentrionales de Italia de la Baja Edad Media y el Renacimiento, ha sido despreciada por gran parte de los autores. Pero si se debe considerar, siguiendo a Quentin Skinner, que «todo intento por excavar los fundamentos del pensamiento político moderno ha de empezar con la recuperación y traducción de la *Política* de Aristóteles»[29], toda excavación nos lleva directamente a la geografía histórica de la civilización musulmana en el mar Mediterráneo.

De este modo, podemos trazar complejas y ricas historias que liguen los planos de las ciudades de Damasco y Bagdad del siglo VIII con los de Córdoba y Toledo del XII y los de París y Florencia del XIII en adelante. Como plantea Maurice Aymard, «el Mediterráneo debe su unidad a una red de ciudades y burgos precozmente constituida y notoriamente tenaz»[30]. Es aquí donde queda claro que para deconstruir el relato mitológico e idealista de la modernidad producido por Europa proponemos una geografía crítica que ponga a *las ciudades primero*, investigando cómo *el estímulo de*

[29] Skinner, Q. (1978b), p. 359. Sin embargo, Skinner puede situarse dentro de los autores que, a pesar de ser conscientes del papel que en ello tuvo la historia de las *medinas* mediterráneas, lo solventó con dos frases (Cfr. Skinner, Q. (1978), p. 70) y se centró en una historia eurocéntrica del Renacimiento italiano. Lo mismo ocurrirá, por ejemplo, con Hans Baron en *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, obra que dialoga con los estudios de Skinner y en la que no le dedica ni una sola palabra a la tradición musulmana, o con J. G. A. Pocock en *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* cuyo relato de la geohistoria del pensamiento republicano como una historia de la Italia renacentista, de la Inglaterra del XVII y de los EEUU del XVIII excluye absolutamente el papel, no sólo de la cultura urbana islámica, sino de cualquier otra tradición.

[30] Braudel, F. (1985), p. 137.

las aglomeraciones urbanas fue el agente fundamental en la recepción creativa de las civilizaciones del pasado y en las nuevas producciones culturales lanzadas hacia el futuro, es decir, cómo *las ciudades hicieron y movieron la historia*. Fueron los ciudadanos de entonces los que tradujeron textos de otras culturas, los que se relacionaron con otros mundos y los que empuñaron las armas para invadir otros espacios; fueron los ciudadanos los que superpusieron territorios y entrecruzaron fronteras y, entre ellos, los más activos fueron los ciudadanos de las *medinas*, que heredaron, en muchos sentidos, antiguas glorias de las *polis* griegas y de las *civitas* romanas y, en otros tantos, fueron inspiradoras de las *comunas* italianas bajomedievales. *La herencia de las ciudades y de las civilizaciones en la historia se actualiza gracias a que otras ciudades y otras civilizaciones recogen los frutos del pasado; la historia, la misma posibilidad de que haya historia y de que el pasado sea en el presente es una cuestión singularmente urbana y civilizatoria*.

Tras la crisis y decadencia del Imperio Romano, las invasiones bárbaras y la emergencia del cristianismo no borraron las ciudades del mapa europeo pero difícilmente puede argüirse que Europa fuera entonces civilización alguna. Cierto es que las élites aristocráticas germánicas valoraron rasgos típicamente civiles del mundo antiguo; sin embargo, nunca dejaron de ser caballeros armados de una sociedad rural. Cierto es que el fenómeno urbano, en la medida en que se conservó, estuvo íntimamente ligado a las instituciones eclesiásticas pero éstas nunca estuvieron interesadas en hacer de la ciudad el centro de la vida social y en convertirla en un poder de este mundo. Desde el siglo VIII, las *medinas* fueron las herederas, en muchos sentidos, de la civilización grecorromana y fue por ello por lo que Aristóteles fue conservado en las ciudades del Islam. Aquí se desfonda profundamente la «hipótesis Pirenne», no ya sólo porque en la Edad Media europea se produjeron una serie de movimientos de glaciares entre los cuales se podría situar la civilización musulmana sino, sobre todo, porque la «Edad Media» no es un concepto significativo para la misma entre los siglos VIII y XIII. Un Renacimiento aconteció en las *medinas* siglos antes de que lo hiciera en Europa.

Pliegues y repliegues de las singulares tierras andalusíes

El esplendor urbano de la civilización musulmana hizo de ésta un auténtico dispositivo de *recepción creativa* de diferentes tradiciones, desde la civilización grecorromana hasta las que habitaban en las distantes geografías del mundo como China, India, Persia, etcétera[31]. La Antigüedad habitaba en las *medinas* más importantes del momento; la primera ciudad-capital del Califato se emplazó en una antigua y destacada *civitas* del Imperio Romano de Oriente: Damasco. Posteriormente, tras la rebelión abdasí contra el Califato omeya en el año 750, la capitalidad se desplazó a Bagdad, que acabaría proyectándose como una de las ciudades más importantes del mundo, verdadero centro cosmopolita en cuestiones políticas, económicas, culturales y científicas. El papel de las ciudades de Damasco y Bagdad como receptoras creativas de innumerables tradiciones culturales acabó teniendo una importancia fundamental en las *medinas* andalusíes. *La historia de al-Andalus puede contarse como la de una sociedad que fue constituyéndose con unos caracteres singulares y particulares más o menos crecientes*. Como iremos viendo, *la civilización musulmana fue dando pasos hacia una problematización del concepto de autoridad soberana a partir de una fragmentación y descentralización progresiva de las instituciones de poder*. La conceptualización singularmente moderna según la cual cada rey dentro de su propio reino es equivalente a la autoridad del emperador[32], recorrió la experiencia civilizatoria desde los comienzos del Islam. Una pluralidad de autoridades políticas soberanas fue emergiendo en su conflictivo territorio, hasta el punto de que pequeños príncipes de algunas ciudades se acabaron autoproclamando Califas de toda la comunidad de creyentes. A lo largo de la geografía histórica de la humanidad, *la fragmentación y descentralización del poder ha sido siempre una de las encrucijadas decisivas más*

[31] La extraordinaria capacidad del mundo musulmán para integrar aspectos de las sociedades que iban invadiendo, que ha llevado a algunos autores a considerarla como una «civilización-puente» (Pinol, J. (2003), p. 81), puede interpretarte por motivos religiosos. Andrés Martínez Lorca considera que el carácter integrador del Islam se expresa desde un principio en relación a las profecías anteriores, ya que no busca eliminarlas, sino llevarlas a término, perfeccionarlas. De este modo, puede comprenderse que las *medinas* garantizaran un nivel de pluralismo y libertad que en las sociedades europeas era desconocido por entonces. Martínez Lorca destaca por encima de todas a las *medinas* andalusíes donde, según él, no reinó el fanatismo religioso, reconociéndose jurídicamente a las comunidades judías y cristianas, permitiendo la emergencia de un racionalismo filosófico y de las innovaciones en el campo del saber y la cultura (V. Martínez Lorca, A. (2007), 19-33). Sin embargo, consideramos que estos posibles aspectos integradores y aperturistas del Islam *no habrían tenido lugar* si no fuera por la constitución de una vida urbana consolidada.

[32] V. Skinner, Q. (1978), pp. 26-31.

importantes para las sociedades, allá donde los modos en los que las relaciones sociales se constituyen debían transformarse para afrontar un nuevo espacio político múltiple y dinámico. Estas situaciones han dado lugar a transmutaciones revolucionarias a lo largo y ancho de la Tierra y en ella se encontró la civilización musulmana casi desde el mismo momento en el que comenzó su andadura. Sin embargo, *los límites impuestos por una religión que atravesaba los caracteres fundamentales de la civilización dificultarían la expresión política más radical en las situaciones de crisis, sometiendo las diversas situaciones fragmentadas y con múltiples centros de poder a las ideas universalistas del Califa y de la comunidad de creyentes*.

Si al-Andalus fue uno de los espacios geopolíticos singulares dentro de éste archipiélago de poderes lo fue, sin duda alguna, por la importancia de sus ciudades. Durante la Edad Media, fue una de las sociedades más profundamente urbanizadas del Mediterráneo y de Europa y acabó siendo un destacado territorio urbano de recepción creativa de las diferentes tradiciones históricas que en el Islam oriental estaban confluyendo. Sin duda, fueron las ciudades las que aportaron singularidad al espacio andalusí: ya desde mediados del siglo VIII, poco después de que las primeras tropas musulmanas y bereberes cruzaran el Estrecho y empezaran la conquista militar de Hispania, al-Andalus empezó a ganar autonomía en relación a las grandes ciudades de Oriente. Hasta entonces, había sido una mera provincia del centralista Califato omeya de Damasco; después de la rebelión abdasí y del emplazamiento de la capital califal en Bagdad, algunos de los omeyas se desplazaron a tierras andalusíes y declararon su independencia política en el año 755 aunque religiosamente el Califato seguía siendo reconocido como tal. Era el comienzo del emirato de al-Andalus y, sobre todo, el comienzo de la historia de la *medina* de Córdoba, que acabaría convirtiéndose en una de las ciudades más importantes del mundo y que fue desde entonces auténtico y destacado centro de poder geopolítico y económico, además de un espacio de recepción de muchas de las culturas de la Tierra. De hecho, la ordenación del territorio andalusí fue una empresa específicamente cordobesa, destinada fundamentalmente a islamizar intensamente a la sociedad. Desde ella se planificó una fuerte estructuración geopolítica que incluso llevó a la destrucción de *medinas* rebeldes dentro del mismo territorio andalusí y a la construcción de alcazabas para la residencia de guarniciones

militares vigilantes de todas aquellas poblaciones que pudieran alzar la voz contra el poder instituido. Poco a poco, Córdoba fue tejiendo una red urbana profundamente jerarquizada que sirvió de interlocutora con aquella otra constituida en el Islam oriental. Y es que, a pesar de la autonomía política del emirato, la sociedad andalusí sentía una profunda y sincera admiración por la grandeza urbano-cultural y el mestizaje civilizatorio de *medinas* como las de Bagdad. Poco a poco, las tradiciones del mundo antiguo, de la cultura persa, india, china, bizantina, fueron llegando a al-Andalus a través de esta comunicación entre ciudades, muchas veces de las manos de cientos de andalusíes que viajaron a Oriente; las influencias orientales fueron «el factor decisivo» de la emergencia del Renacimiento andalusí[33].

Tan fuerte fue la idea de la *umma*, de la unidad sagrada de la comunidad político-religiosa de todos los creyentes en Alá, que la legitimidad de la dinastía omeya no fue puesta en cuestión ni durante la guerra civil que se desarrolló en al-Andalus. A pesar de conseguir cierta estabilidad hasta mediados del siglo IX, las diferencias etno-religiosas presentes en el territorio andalusí y el despotismo del poder urbano cordobés en la organización del emirato acabaron resquebrajando la unidad de hecho de la comunidad político-religiosa musulmana andalusí. Pero la idea de la comunidad de creyentes estaba lo suficientemente arraigada en la cultura musulmana y evitaba críticas profundas a los mecanismos de legitimación del poder. Con ello, aunque la dinastía omeya lograría recomponerse, lo haría en una encrucijada de fragmentación del poder a nivel civilizatorio y, concretamente, frente a las ambiciones imperialistas de un potente enemigo interno de la propia civilización musulmana: el califato de Túnez, proclamado en el año 910. Por primera vez, los conflictos abiertos en el Islam en relación a la apropiación de la figura del Califa derivaban en una ruptura profunda de la unidad religiosa. Los comienzos del siglo X fueron tiempos de crisis generalizada en el Islam y el concepto de Califato empezó a ponerse en entredicho en el mismo momento en que se constituyó el de Túnez frente al de Bagdad. La deriva en la fragmentación de la unidad religiosa, tan importante para los musulmanes, no había hecho sino empezar: frente al expansionismo tunecino, un recompuesto emirato andalusí proclamaría el Califato omeya de Córdoba en el año 929.

[33] V. Martínez Lorca, A. (2007), pp. 80-82, p. 92.

La revolución urbana no se hizo esperar como dispositivo geopolítico del Estado califal para imponer su poder sobre el territorio andalusí. Córdoba se convirtió en una auténtica capital de Estado, proyectada ambiciosamente como gigantesco centro de poder donde se construyó la ciudad palatina de *Medina Azahara*, auténtico «Versalles de los omeya»[34]. La *medina* andalusí empezó a hacerle sombra a ciudades como Bizancio y Bagdad y destacó como la ciudad más importante del Mediterráneo occidental. De hecho, esta megalópolis musulmana se acabó convirtiendo en «el refugio del espíritu urbano en la Edad Media»[35] europea, siglo y medio antes de que Occidente conociera un crecimiento de las ciudades parecido. Alrededor de Córdoba, la red urbana llegó a estar formada por ochenta grandes *medinas*, trescientas medianas y un número mayor de pequeñas y pueblos fortificados. Entre ellas, las más importantes eran los puertos de Califato: Almería y Barcelona, desde los cuales el comercio con otras partes del mundo, fundamentalmente Marruecos y el resto de África, introducía innumerables riquezas en la sociedad andalusí. A partir de los estímulos de estas aglomeraciones urbanas, al-Andalus dejó de ser exclusivamente receptora de las riquezas culturales del Islam oriental y se convirtió en un agente activo de producción de un universo cultural que no tenía igual en el Occidente latino, donde todo lo que se aproximara al saber, el arte, la ciencia o la literatura se encontraba encerrado en los monasterios[36].

Este carácter urbano de la cultura musulmana, además de ser absolutamente opuesto a la usurpación y empobrecimiento de la misma por parte de la Iglesia, manifestaba una diferencia aún más importante: *la dimensión mundana del saber y la filosofía*. En este sentido, los musulmanes miraban el mundo de la naturaleza (los cielos, los mares, etc.) de un modo parecido a como lo había hecho antes los griegos y los romanos. Es lo que Michel Foucault dimensionó como el carácter «etopoético» del saber en su reflexión sobre cómo las filosofías helenísticas habían pensado la naturaleza como espacio donde el ser humano habitaba y que debía ser recorrido con interés si se quería llegar a la profundidad de nuestra propia constitución. Este pensamiento sobre la mundanidad del ser humano era, sin duda, antagónico al odio cristiano por el

[34] Guichard, P. (2000), p. 93.
[35] Pinol, J. (2003), p. 77.
[36] V. ibid., pp. 73-78.

mundo y a la obsesión por la salvación en el más allá y más antagónico todavía respecto a una problematización de la existencia de la Tierra típicamente cristiana que acabó conceptuándola como objeto que había que manipular y dominar para asegurarnos la existencia sobre ella[37]. De hecho, la filosofía era un saber de la naturaleza para los musulmanes y al igual que Aristóteles pensaría en la dimensión somática de nuestra existencia, Averroes indagaría en la materia del cerebro como fundamento de nuestro espíritu. Para los habitantes de las medinas, el astrólogo era sinónimo del filósofo en una extendida cultura popular astronómica ligada a un pensamiento mágico con fuertes connotaciones humanísticas. El saber de la naturaleza, como decía Francisco Márquez Villanueva, tenía «un trasfondo filosófico»[38]. La medicina, la botánica, la astronomía y tantas otras disciplinas que se fueron desarrollando eran saberes que habían sido cultivados durante siglos como dispositivos de una relación con la Tierra que en absoluto puede comprenderse como científica en el sentido moderno de la palabra. Este interés por la existencia mundana de los seres humanos, además de grandes y magníficas invenciones en los terrenos de los saberes sobre la naturaleza, había llevado a los musulmanes a grandes revoluciones culturales singularmente urbanas; una de ellas fue sin duda la constitución de la numeración arábiga que, procedente de la India, sustituiría a la romana y abriría espacio para el necesario desarrollo escritural y documental de toda ciudad en el futuro.

Desde mediados del siglo X, el Califato omeya vivió un momento de gran desarrollo geopolítico y económico dentro de un contexto de restauración de la paz mediterránea y de las redes comerciales entre el Islam, la Europa cristiana y el Imperio Romano de Oriente. Sin embargo, a finales de siglo emergieron nuevos conflictos sociales que acabaron desembocando en la crisis y decadencia de Córdoba. Una nueva guerra civil andalusí (1008-1031) acabó produciendo un proceso de descentralización y fragmentación política radical que derivaría en los «reinos de Taifas». Este proceso provocó un aumento del poder de ciudades como Sevilla, Almería, Córdoba, Granada, Mallorca, Málaga, Valencia y Murcia que, al pasar a convertirse en capitales de reinos

[37] Cfr. Foucault, M. (1982), pp. 221-272.
[38] V. Márquez Villanueva, F. (1994), pp. 203-209.

más o menos independientes (alrededor de 20 emiratos), vieron como sus riquezas económicas y culturales aumentaban aunque la división provocó una notable debilidad militar[39]. Es en este momento de descentralización y fragmentación del poder donde resaltan las cuestiones políticas que ya hemos apuntando sobre las sociedades musulmanas: la comunidad de creyentes y el poder califal, que recorrieron toda la historia de la civilización y sobrevivieron incluso a los momentos de mayor división geopolítica que hubo. De hecho, estos momentos no pararon de repetirse (emiratos independientes, multiplicidad de Califas, Taifas, etc.) y las pretensiones de una comunidad y un poder universal se adaptaron siempre con dificultad a las singularidades geopolíticas que existían en los territorios del Islam. No obstante, las pretensiones universalistas siempre animaron utopías y revueltas que se abanderaban con el nombre de Alá y aunque el concepto del poder califal en relación a la comunidad de creyentes nunca se realizó en el Islam, supuso siempre un límite en la concepción del poder cuando éste se fragmentaba y descentralizaba.

> A su estilo, y con cierta confusión, los andalusíes de esta época sacaron también la conclusión práctica de su incapacidad para hacer funcionar el régimen califal, dando el poder a los soberanos locales. Aunque no reconocen a un califa de carne y hueso, tampoco se atreven a ir más allá de Marwardí suprimiendo pura y simplemente una institución tan venerable y que concebían vinculada a la misma civilización musulmana. (…) De este modo, los diferentes poderes que ejercieron la autoridad concreta en emiratos andalusíes, no consiguieron encontrar la base teórica que les habría permitido considerarse verdaderamente legítimos[40].

Fue por eso que la descentralización y fragmentación de los reinos de Taifas provocó una aguda confusión en términos políticos, dado que no había alternativa al concepto centralista y universal del poder califal sobre la comunidad de creyentes[41]. Obviamente, los constantes conflictos entre las diferentes ciudades y sus variadas pretensiones políticas provocaron una crisis de legitimación, con el telón de fondo de la pareja Califa-*umma* como conceptos sumamente poderosos. *Este límite produjo que, a pesar de la urbanización radical de la civilización andalusí, nunca emergiera una práctica discursiva sobre el poder con connotaciones cívico-seculares radicales*. Al fin y

[39] V. Pinol, J. (2003), p. 107.
[40] Guichard, P. (2000), pp. 124-125.
[41] Con ello, hubo algunas élites locales que intentaron convertir ciudades como Toledo, Sevilla o Córdoba en centros de poder con autonomía municipal al servicio de sus intereses. Algunas Taifas se proclamaron pequeños reinos y Zaragoza y Ceuta-Málaga mantuvieron para sí mismas las pretensiones universalistas del título califal.

cabo, éste es el correlato del diálogo que anteriormente apuntábamos entre Aristóteles y Mahoma que recorrió toda la civilización musulmana desde sus orígenes. Aunque el pensamiento antiguo sobre la ciudad estuvo presente en las *medinas*, éste no se hizo efectivo dado que éstas siempre fueron gobernadas como delegaciones de un Estado con profundas connotaciones religiosas. *La medina nunca fue para los musulmanes el nombre con el que referirse a una comunidad política republicana donde el derecho a la ciudadanía jugaba un papel importante en los órganos de gobierno*.

> La ausencia de gobierno autóctono y de personalidad jurídica ha hecho dudar de la existencia de una verdadera comunidad de habitantes. La sociedad ciudadana no tendría cohesión y no sería más que la reunión en el interior de una muralla de familias amplias que controlan sus propios espacios, y las solidaridades del grupo prevalecerían sobre las solidaridades colectivas, impidiendo el desarrollo de éstas. La ciudad musulmana, cuya fundación no da lugar a la redacción de ninguna leyenda, no sería, por lo tanto, ni un sistema urbano ni un sistema social[42].

La ausencia de leyendas o crónicas sobre las *medinas* es la otra dimensión más importante en relación al carácter religioso de la civilización musulmana. Por un lado, incluso en los momentos de mayor fragmentación política, *el poder nunca se afirmaría en singular* y se encontraría siempre sometido a las ideas universalistas del Islam; por otro lado, *la escritura de la historia no se desarrollaría alrededor de la existencia particular de comunidades políticas más o menos autónomas* y, a pesar del inmenso despliegue del saber histórico por parte de la civilización musulmana, las prácticas discursivas sobre el devenir se encontrarían siempre enmarcadas en el todo islámico. La ausencia de una afirmación singular de comunidades políticas urbanas no impidió que, por ejemplo, existiera una especie de orgullo andalusí en «personajes» como Averroes pero dicho sentimiento estaba más relacionado con la sociedad en su conjunto que con la singularidad de alguna *medina* en concreto. La civilización musulmana escribió historia desde el comienzo de sus andaduras, fundamentalmente motivada por el carácter novedoso de su religión; el desarrollo cultural del Islam y la búsqueda certera de la verdad sobre Mahoma obligaron a desarrollar mecanismos

[42] Pinol, J. (2003), p. 87. La falta de autonomía política de las *medinas* andalusíes no eliminó todo tipo de prácticas autónomas de gestión y administración más allá del Estado. Aparecidas en situaciones problemáticas de vacío de poder y protagonistas en ocasiones de procesos de resistencia civil y rebeliones sociales se concentraban, sin embargo, en el mantenimiento de las infraestructuras y de los espacios públicos, siendo su contenido estrictamente político reducido (V. ibid., pp. 87-90).

rigurosos en el tratamiento de las fuentes, y las leyendas y crónicas sobre el profeta y las primeras conquistas eran parte integrante de la cultura popular. A pesar de que la historiografía islámica progresó y se complejizó con el paso del tiempo, los relatos eran básicamente descriptivos y fundamentalmente enciclopedista. Pese a ello, según Andrés Martínez Lorca, en al-Andalus habitaron los primeros historiadores de la modernidad, desarrollando historias comparativas y sistémicas en las que la interpretación crítica de los acontecimientos empezaba a tener un papel importante. Además del espíritu histórico de Averroes, es de destacar la revolución historiográfica que desarrolló Ibn Jaldun (1332-1406), con una crítica ilustrada a los prejuicios de los historiadores a la hora de interpretar la realidad y la exigencia del empirismo en el estudio de la misma. A su vez, el historiador andalusí tuvo una clara conciencia del carácter eventual y transitorio de todo lo que acaece.

> La condición del mundo y de las naciones, sus costumbres y creencias no persisten de una misma forma, ni revisten un carácter permanente. Por el contrario, observamos diferencias que se acentúan con el paso del tiempo y cambios de una condición a otra. Y al igual que cambian los individuos, las épocas y las ciudades, así cambian los climas, los países, los períodos y los Estados[43].

Tanto por la ausencia de una historiografía local como por la falta de instituciones municipales relativamente autónomas, se hace sumamente difícil considerar a las Taifas como «pequeñas repúblicas con turbantes»[44], ya que muchas de las instituciones políticas fundamentales que, por ejemplo, tuvieron lugar en el municipalismo bajomedieval italiano estuvieron completamente ausentes. Cuando Europa empezó a vivir un proceso similar de fragmentación y descentralización política, emergieron con fuerzas las *comunas* y se fue constituyendo un concepto de poder republicano y autónomo en relación a las instituciones hasta entonces presentes. A partir del conflicto entre entidades políticas plurales se puso en cuestión la idea universalista de la historia cristiana, de Roma, del poder de los Imperios y de las Iglesias.

La debilidad militar de las Taifas en pleno momento de expansión de la Europa cristiana provocó una inversión de las relaciones históricas entre el Islam y la Cristiandad: de la toma y el saqueo sarraceno sobre Barcelona en el año 985 se pasó a

[43] Citado en Martínez Lorca, A. (2007), p. 217.
[44] Cfr. Márquez Villanueva, F. (1994), p. 21.

la conquista militar cristiana de la *medina* de Toledo en el 1085, todo un acontecimiento para el Islam andalusí. «Nada se puede hacer contra el destino cuando llega su tiempo. Y todo tiene plazo y lugar de muerte señalado», le decía el poeta ibn al-Abana al *rey poeta* de Sevilla. Los acontecimientos no pararían de sucederse: lenta pero inexorablemente, en la península Ibérica se estaba fraguando la idea de la «cruzada contra el infiel». Las Taifas musulmanas se vieron obligadas a pedir ayuda a una confederación de tribus bereberes saharianas que, organizadas para controlar las caravanas de oro, esclavos y sal en el oeste de Mauritania, se habían ido anexionando los territorios del desierto y desplegando todo un imperio con la *medina* de Marraquech como capital en el año 1070. Eran los almorávides, comunidades religiosamente ortodoxas que aprovecharon la petición de auxilio para hacerse con todo el territorio andalusí en el año 1112, obligando a los cristianos a replegarse, aun conservando la ciudad de Toledo. Desde Senegal al Tajo, desde el Atlántico hasta Argel, al-Andalus y Marruecos constituyeron una nueva unidad geopolítica con un fuerte intercambio económico y cultural. El Estrecho de Gibraltar dejó de ser una frontera y se abrieron canales de comunicación constantes desde *medinas* mediterráneas como Almería, que devino gran urbe del Islam con más de treinta mil habitantes. Sin embargo, a pesar del fuerte desarrollo económico de las *medinas* andalusíes de este tiempo, políticamente seguían gobernadas como delegaciones del poder estatal y no dieron lugar a instituciones municipales tal y como estaba empezando a suceder en algunos lugares de la Europa cristiana, fundamentalmente Flandes e Italia septentrional[45].

Un nuevo y más radical impulso urbano se desarrolló de la mano de los almohades, nuevas tribus bereberes que entraron en al-Andalus antes los primeros fracasos militares almorávides frente a los cristianos a principios del siglo XII. El descontento de

[45] En este sentido, Pierre Guichard nos cita algunos casos en los que las élites locales de la ciudad aprovecharon los vacíos de poder de las épocas de incertidumbre para fortalecer su poder económico sobre las ciudades, pero nunca se constituyeron como órganos de gobierno municipales. A su vez, es de destacar las consideraciones que el autor francés hace sobre la autonomía política de algunas zonas rurales de al-Andalus; según él, a pesar de la fuerte urbanización del territorio andalusí, había una parte importante de la tierra que era propiedad rural y algunas comunidades rurales, donde los señoríos no organizaban la explotación de la tierra como en la Europa cristiana, se convirtieron en distritos con una gestión común de los castillos de defensa: «un grado de autogestión superior al de las grandes ciudades que estaban sometidas de forma más inmediata al poder del *sultán*» (V. Guichard, P. (2000), p. 176-189).

la población árabe andalusí ante las derrotas almorávides y una nueva oleada de desintegración política («segundas Taifas») fueron aprovechadas por estos ortodoxos de las regiones montañosas del Atlas que portaban consigo renovadas ambiciones califales. Los almohades le declararon la «guerra santa» a los almorávides en el segundo tercio del siglo XII: conquistaron Marruecos, alzándolo al momento más importante de su historia, fundando ciudades tan importantes como Rabat y situando la capital del naciente imperio en Marraquech, proyectándola como una de las ciudades más destacadas del mundo, auténtico centro político, económico y cultural frecuentado por filósofos como Averroes; y conquistaron al-Andalus en el último tercio del siglo XII, desplazando la capitalidad a Sevilla y dándole un esplendor a las *medinas* andalusíes como no habían tenido desde el Califato omeya de Córdoba. Según Andrés Martínez Lorca, la ortodoxia religiosa almohade supuso una especie de Reforma protestante con fuerte urdimbre popular y con un destacado proyecto ilustrado en el que la libertad de pensamiento y la apertura hacia las filosofías críticas y racionalistas tuvieron lugar[46]. Esta convivencia paradójica entre ortodoxia religiosa y crítica filosófica puede comprenderse una vez más por las bases urbanas del imperio almohade: alzadas sobre los hombros de gigantes de la gran historia urbana de al-Ándalus, fueron el motor fundamental del primer Renacimiento en suelo europeo. Fue en las grandes ciudades proyectadas por estos ortodoxos de la religión donde se emplazaron las sinergias necesarias para que espíritus modernos como los de Averroes produjeran lo que Mohamed Ábed Yabri consideró una auténtica «ruptura epistemológica» de la filosofía andalusí con las tradiciones del Islam oriental[47].

1.2. AVERROES Y LA EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

El humanismo cívico de un ciudadano cordobés andalusí

Abū-l-Walī Muhammad ibn Rušd, el Averroes de los latinos, nació en la *medina* de Córdoba en el año 1126 y murió en la de Marraquech en el año 1198. La filosofía

[46] V. Martínez Lorca, A. (2007), pp. 46-61. Según Pierre Guichard, «el hecho de que los círculos del poder se hubieran alejado de la influencia conservadora de los doctores malikíes, la gran cultura de los mismos califas y su deseo de promover a otros movimientos de pensamiento, favorecieron en torno a la misma cúpula del Estado, el desarrollo intelectual» (Guichard, P. (2000), p. 209).
[47] V. Ábed Yabri, M. (1980), pp. 47-73.

averroísta puede considerarse, en muchos sentidos, un humanismo *cívico* propio de un ciudadano con un fuerte sentimiento de pertenencia a una sociedad que a lo largo de los siglos se había singularizado a base de aprehender creativamente todas las tradiciones que le venían del Islam oriental y de las culturas norteafricanas. Las esplendorosas *medinas* almohades, enraizadas en toda la historia urbana de al-Andalus, son el espacio donde la experiencia de este «personaje» revolucionario ha de ser situada para comprenderse. De hecho, lo más singular de sus pensamientos pueden y deben ser interpretados como *específicamente urbanos* porque sólo a la luz de una sociedad profundamente civilizada puede arrojarse verdad alguna sobre lo que Averroes pensó. Fue un ciudadano directamente vinculado a la vida política de su tiempo, crítico y reformista. Estudió derecho, medicina y astronomía, aunque se le reconocería a lo largo de los siglos por sus comentarios a la obra de Aristóteles. En este sentido, Averroes fue la culminación de la filosofía del Renacimiento islámico, que tenía al estagirita como el filósofo de referencia por encima de Platón. Además, comentó los textos de Aristóteles desde un dispositivo crítico e histórico alejado de todo dogmatismo teológico y neoplatónico: la filología.

> En resumen, por su reivindicación de la filosofía, por su valiosa contribución científica y por el espíritu innovador que inspira su pensamiento, Averroes parece más un intelectual renacentista o un filósofo moderno que un pensador medieval ligado a la tradición. Entre los precursores de la cultura europea moderna, el filósofo hispano-musulmán Averroes ocupa, sin duda, un lugar de primer orden[48].

Averroes es conocido por ser uno de los filósofos racionalistas más destacados de la civilización musulmana y, concretamente, andalusí. Su pensamiento produjo lo que puede considerarse como una revolución secular dentro de la tradición religiosa y teológica islámica. Más allá de las posibles diferencias en las interpretaciones sobre la radicalidad del racionalismo averroísta[49], parece haber acuerdo sobre que su defensa

[48] Martínez Lorca, A. (2007), p. 126.

[49] Andrés Martínez Lorca considera que «Averroes construyó una filosofía estricta, menospreciando la teología especulativa». Para el filósofo andalusí, según él, la razón es la «actividad superior» y la comprende en su desarrollo como «autónoma» a la religión. Todo esto a pesar de considerar al cordobés como un «hombre religioso y sincero creyente musulmán» (Martínez Lorca, A. (2007), pp. 124-125). Sin embargo, parece que Idoia Maiza Ozcoidi se muestra más cauta a la hora de interpretar el racionalismo averroísta como radical. Según ella, Averroes no negó en ningún momento el valor de la verdad divina sino que defendió que a ésta se podía llegar a través de dos caminos: la teología y la revelación, por un lado, y la filosofía y la razón humana, por otro. Es decir, defendió la autonomía de la filosofía pero siempre en el ámbito de la religión e, incluso, situó la autoridad de la verdad revelada por encima de la razonada. De este modo, no se ve negado el valor de la razón ya que, no sólo para

de la razón se situó dentro del ámbito de la religión, cuestión por la cual acabó enfrentándose directamente con los teólogos dogmáticos de su tiempo. En este sentido, se hace especialmente significativo territorializar el racionalismo averroísta, considerándolo como un pensamiento específicamente ciudadano de un filósofo heredero de toda la historia urbana de la civilización musulmana y andalusí: *la secularización es un acontecimiento emplazado en las ciudades*. El hecho de que el racionalismo, entendido en términos muy generales como una especie de «*humanismo* musulmán» [50], haya sido considerado tradicionalmente desde la perspectiva de lo secular es una prueba más del historicismo reinante en la intelectualidad europea, vinculado con las derivas idealistas y totalitarias donde situamos a la modernidad del siglo XXI.

Hay una prueba más de que el concepto de la filosofía de Averroes es particularmente cívico y urbano: como comentador de Aristóteles, Averroes aprehendió y enriqueció las reflexiones antiguas sobre la inseparabilidad del cuerpo y el alma y sobre la necesidad de interpretar el alma humana desde una perspectiva naturalista, alejada de cualquier mitología o espiritualismo neoplatónico. Sin duda, es la ciudad la que impone la materialidad de la existencia humana: la inseparabilidad del cuerpo y el alma es el correlato filosófico de la tradición cívica de la Antigüedad según la cual el bienestar material era condición sin la cual no era posible el ejercicio de la virtud y la práctica de la ciudadanía. La ciudad, como comunidad política que se yergue sobre la dependencia absoluta respecto a las necesidades biológicas de los seres humanos, busca la

---

Averroes sino para toda la sociedad musulmana, la verdad divina no tiene un carácter sobrenatural, sino que es y puede ser, en todo momento, razonable. Por todo ello, es necesario considerar a Averroes, por encima de todas las cosas, como un escolástico musulmán (Maiza Ozcoidi, I. (2001), pp. 59-105). Por su lado, Mohamed Ábed Yabri considera que, a pesar de las corrientes similares que pueden encontrarse entre la historia del pensamiento islámico oriental y el propio de Averroes, entre uno y otro hay una auténtica «ruptura epistemológica» propia de la existente entre una que busca la conciliación entre religión y filosofía y otra con una vocación claramente científica y secular. Según él, esta ruptura debe interpretarse como una cuestión fundamentalmente «ideológica» ya que la filosofía árabe, en términos generales, no aportó a lo largo de su historia ninguna revolución «cognitiva» (Ábed Yabri, M. (1980), pp. 19-73). Fuera como fuese, todos están de acuerpo en que Averroes fue un crítico de la religión instituida, llegando a plantear interpretaciones sumamente intempestivas de la historicidad y funcionalidad social de la religión: «El filósofo está obligado a escoger la mejor religión de su época, aun cuando todas ellas sean igualmente verdaderas para él, y debe creer que la mejor puede ser abrogada por otra aún mejor. Quienes enseñaban en Alejandría se hicieron musulmanes cuando el Islam llegó allí y quienes enseñaban en el Imperio Romano se hicieron cristianos cuando la religión de Jesús fue introducida allí» (Citado en Maiza Ozcoidi, I. (2001), p. 69).

[50] Braudel, F. (1966), p. 78.

satisfacción de éstas como fundamento imprescindible de la constitución de la libertad; sólo un cuerpo ciudadano, con un bienestar material firme y estable, puede encontrar el camino de la virtud del alma. A las reflexiones propias de la Antigüedad sobre la inseparabilidad del cuerpo y el alma, Averroes pudo añadir las contribuciones de la medicina galénica y árabe, destacando la importación de la fisiología corporal (nervios, cerebro, etc.) en la vida espiritual de las personas. Esta concepción monista del ser humano sitúa la corporeidad espacial de las personas en un plano fundamental; según Averroes, el alma es la actualización de las potencialidades del cuerpo y ambos deben ser comprendidos como aspectos simultáneos del ser humano concreto. Por tanto, todas las cualidades espirituales del alma (los sentidos, el sentido común, la imaginación, la potencia cogitativa y la memoria) se encuentran vinculadas directamente al ser corpóreo de la persona. Con ello, no hay que considerar que Averroes fuera un materialista radical en sus consideraciones antropológicas. De hecho, consideró que el entendimiento, la facultad cognitiva de la abstracción, no era identificable al alma misma y, por lo tanto, había que considerarla como una cualidad superior e independiente de las experiencias del cuerpo. Sea como sea, el naturalismo aristotélico-averroísta provocó una conmoción revolucionaria en la intelectualidad europea de los siglos XII y XIII y es el aspecto más importante del averroísmo latino, por lo intempestivo de la consideración del ser humano como una animal frente a las obsesiones cristianas alrededor de la salvación eterna[51].

Además del racionalismo humanista y del materialismo corpóreo hay otra cuestión fundamental que dimensiona el pensamiento de Averroes como una filosofía cívica y se manifiesta precisamente en el hecho de que el filósofo cordobés *comentara* la obra de Aristóteles estableciendo un auténtico diálogo hermenéutico con una filosofía de la Antigüedad, consciente de la autoría de la misma y de su situación concreta y singular en un mundo otro que no era el suyo. Averroes consideraba que este diálogo histórico era necesario para la producción de la verdad.

> Es, en efecto, difícil por no decir imposible que un solo hombre, espontáneamente por sí propio, y de primera intención, llegue a investigar todas las leyes necesarias para el buen empleo del raciocinio filosófico. (…) Por consiguiente, es indudable que debemos de servirnos, como ayuda para nuestros estudios filosóficos, de las investigaciones realizadas

[51] Cfr. Maiza Ozcoidi, I. (2001), pp. 288-307; Cfr. Martínez Lorca, A. (2007), pp. 137-142.

> por todos los que nos han precedido en la labor; y esto, lo mismo si fueron correligionarios nuestros, como si profesaron religión distinta (…) Y me refiero, al hablar de los no correligionarios nuestros, a los filósofos antiguos que sobre tales materias especularon, antes de la predicación del islam[52].

Su concepción de «la filosofía como un diálogo intelectual a través del tiempo»[53] practicado entre habitantes de diferentes ciudades le diferenció radicalmente de la práctica enciclopedista y meramente descriptiva de los pensadores musulmanes. Ante la necesidad de construir la verdad entre muchos, Averroes puso encima de la mesa que Aristóteles era un ciudadano más con el que era necesario dialogar, siendo consciente de su pertenencia a una sociedad política diferente a la suya y de las singularidades sociales de cada uno. Es por eso que Averroes no iría en busca de las pretendidas verdades universales expresadas en el texto aristotélico sino, más bien, se dirigía a destacar el modo diferencial que existía en él para construir la verdad en el diálogo. Este emplazamiento histórico de la obra de Aristóteles permitió que el filósofo cordobés fuera más allá del mismo texto y comentara creativamente aquellos aspectos fundamentales de la obra del estagirita. Sin embargo, esta práctica discursiva cívica del diálogo hermenéutico no tuvo la ligazón ni las consecuencias políticas que llegó a tener en las *comunas* bajomedievales y renacentistas italianas[54]. Y es posible considerar que, como en los otros aspectos vistos del pensamiento averroísta, los límites los pusiera el mismo espacio urbano donde se encontraba: una *medinas* gobernadas como delegaciones del Estado y diluidas en la comunidad universal del Islam, de tal modo que ni la autonomía ni la singularidad social de las ciudades pudieron dar lugar a la máxima expresión efectiva del diálogo entre ciudadanos. Tal y como ocurría con su concepción de la razón dentro del ámbito religioso, el diálogo averroísta puede ser considerado como un modo de enfrentarse a la «teología especulativa» para apostar por una «nueva hermenéutica teologal» donde la verdad divina puede ser alcanzada mediante un esfuerzo racional compartido a lo largo del tiempo[55]. La vinculación de la práctica humanista de la filología con una práctica estrictamente ciudadana de constituir el saber-poder de la *medina* no tuvo lugar en la civilización musulmana.

[52] Citado en Maiza Ozcoidi, I. (2001), p. 64.
[53] Martínez Lorca, A. (2007), p. 128.
[54] Cfr. Pocock, J.G.A. (1975), pp. 147-155.
[55] Maiza Ozcoidi, I. (2001), pp. 18-19.

La falta de un activismo ciudadano real y participado en las *medinas* andalusíes se muestra en la misma filosofía política averroísta. Como hemos visto, algunas de las razones de ello pudieron ser la idea de la *umma* como comunidad universal de los creyentes musulmanes y el gobierno centralizado de todas las *medinas* en la geografía islámica. Esta inseparabilidad de la religión y la política se debe también a que la religión misma nunca se separó ni condenó la política; «en el Islam la ley religiosa es al mismo tiempo ley civil»[56], por lo que es en la *mundanidad* de la existencia humana donde se deben y pueden realizar los preceptos religiosos. Sea como sea, la reflexión política musulmana se vio siempre ligada a la cuestión religiosa y a la contemplación de la verdad. El azar no ayudó a que ello dejara de ser así; la *Política* de Aristóteles, que fue trascendental para las *comunas* italianas, no fue conocida por el Islam. En ella encontró el humanismo cívico y republicano de Italia una puesta en cuestión de las potencialidades de conocimiento para aprehender la verdad y, por lo tanto, de la imperfección de todo gobierno fundamentado en la religión o la filosofía[57]. Fue por ello que la constitución de la verdad común fue conceptualizada muchas veces como una cuestión de activismo compartido y se llamó a la misma filosofía a salir de su soledad y encontrarse en el espacio de las ciudades con la experiencia plural de sus vecinos[58]. Sin embargo, desde el mismo fundador de la teoría política árabe, la figura del filósofo-rey acabó teniendo una presencia destacada: Alfabari, en su *Tratado sobre las opiniones de los ciudadanos del Estado ideal*, se fundamentó en la *República*, las *Leyes* y el *Timeo* de Platón y relacionó la figura platónica del filósofo-rey y la idea del *nomos* divino con sus planteamientos del profeta-soberano y de la ley divina o *sharia* musulmana; tampoco Averroes tuvo en sus manos la *Política* de Aristóteles e intentó llenar ese vacío con una interpretación libre de la *República* platónica y con la *Ética*, la *Metafísica*, la *Retórica*, la *Física* y *Del alma* del estagirita[59]. De este modo, a pesar de que Averroes era un pensador crítico y reformista, planteó la ciudad y su gobierno desde una óptica contemplativa y religiosa. Para él, el ser humano estaba definido fundamentalmente por categorías relativas al conocimiento y, al igual que se necesita de un diálogo hermenéutico para llegar a la verdad divina, Averroes defendió la

[56] Ibid., p. 385.
[57] Cfr. Pocock, J.G.A. (1975), pp. 106-117; Cfr. Arendt, H. (1958), p. 244.
[58] Cfr. Baron, H. (1988), pp. 86-137.
[59] Cfr. Cruz Hernández, M. (1985).

necesidad de la comunidad urbana para la realización plena de la verdad. Contra los filósofos islámicos que solían plantear que el saber se obtiene en la soledad y desde un planteamiento claramente aristotélico, defendió que las diferentes virtudes estaban diversamente repartidas entre las personas y que era imposible vivir en soledad y alcanzar la perfección. La ciencia política se imponía como saber práctico para la existencia en comunidad pero, en última instancia, este saber práctico estaba basado para Averroes en un conocimiento que distribuía jerárquicamente a los ciudadanos: la ciudad debía ser gobernada por los más sabios, por los filósofos. Averroes sostenía la visión típica de la civilización musulmana según la cual el gobernante debía ser un sabio cuya política de cultura y educación para la ciudadanía sería la fundamental. Sólo de este modo cada ciudadano podría adquirir, a través del conocimiento, el camino para la virtud y la felicidad[60].

Averroes no fue el único humanista cívico musulmán pero las consecuencias que tuvo su obra en la intelectualidad de la Europa cristiana a partir del siglo XIII y en la emergencia de la historia de la modernidad justifican la atención que le hemos prestado. A pesar de los límites de la civilización musulmana para el desarrollo de un humanismo cívico radical, la filosofía averroísta planteó cuestiones vitales tales como la dignidad humana, la materialidad de la existencia, la necesidad del diálogo en la construcción de la verdad y tantas otras. Sin embargo, el sempiterno diálogo musulmán entre Mahoma y Aristóteles, entre la religión y la ciudad, tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de las constituciones políticas de las *medinas* y de las prácticas discursivas del humanismo cívico. Sea como sea, Aristóteles caía de suyo en la existencia urbana del Islam y, en el espacio abierto del mar Mediterráneo, con los constantes plegamientos y replegamientos de las fronteras entre Oriente y Occidente, no sería casual que un comentador musulmán del estagirita pudiera caminar por las calles de las ciudades más importantes de la Europa cristiana y provocar un cataclismo intelectual en las nuevas urbes de la Cristiandad. Paradójicamente, sería en ellas donde las herencias de la geografía histórica del Islam encontrarían el territorio despejado, en unas sociedades donde la Iglesia cristiana no estaba acostumbrada a pensar en la

[60] Cfr. Maiza Ozcoidi, I. (2001), pp. 385-403.

política y la ciudad y donde el encuentro con la Antigüedad fue mucho más conflictivo y antagónico que en la civilización islámica.

Las derivas de Averroes por las calles de Toledo, París y Florencia

> Al-Andalus fue, antes sin duda que la Italia meridional y Sicilia, donde se equilibran las traducciones del griego y del árabe, y mucho más que el Oriente donde en este sentido apenas se trabaja, la principal vía de penetración de la ciencia y la filosofía árabes en el siglo XII, preparando la decisiva introducción de la obra de Averroes en el siglo XIII. En este proceso, la Reconquista tienen un papel importante pues es principalmente en estos territorios arrebatados a los musulmanes, valle del Ebro y sobre todo Toledo, donde se hicieron las traducciones. (…) Las cosas podían haber sido de otro modo, en el marco de un contacto menos brutal entre las dos civilizaciones, pero fue así como tuvo lugar[61].

Los desplazamientos transfronterizos de las diferentes civilizaciones mediterráneas fueron uno de los dispositivos geohistóricos de mestizaje activo más importantes. Estos desplazamientos se produjeron, en la gran mayoría de las ocasiones, a través de las guerras; los pactos y el comercio tuvieron su papel en todo ello pero los conflictos militares y los emplazamientos en otros territorios fueron el medio fundamental de la comunicación entre las culturas. En esta comunicación entre diferentes mundos con lenguajes diferentes, el papel de las traducciones siempre fue fundamental; en ocasiones, parecía como si detrás de los militares vinieran inmediatamente los ejércitos de traductores encargados de decir qué es lo que habían conquistado y para qué les podía servir. Obviamente, el papel de las ciudades era fundamental en todo ello; a lo largo de la historia, sociedades no urbanizadas han conquistado a través de las armas otros territorios pero, en pocas ocasiones, han tenido el proyecto típicamente civilizatorio de aprehender con esmero todas las riquezas culturales que aquella sociedad les había dejado. Si la guerra no era exclusiva de las ciudades, al menos sí puede decirse que el mundo de las traducciones lo fuera. De este modo, siguiendo los senderos de la cartografía móvil del Mediterráneo medieval con las ciudades, las guerras y las traducciones como «presas» podemos llegar a tener claves interesantes en la interpretación de la emergencia mestiza de la modernidad.

El carácter preponderantemente urbano y civilizatorio del Islam desarrolló el arte de la traducción desde los comienzos de su historia. Conquistar la antigua *civitas* de Damasco suponía un estímulo demasiado potente como para obviar el inmenso capital

[61] Guichard, P. (2000), pp. 203-204.

cultural que podían aprehender de la tradición grecorromana. Aunque las traducciones del mundo antiguo empezaron a producirse con tibieza, ya en el Bagdad del siglo IX se había fundado *La casa del saber* donde, además de otras actividades científicas y culturales, las traducciones de la Antigüedad ocuparon un papel importante. Al otro lado de los territorios islámicos, a medida que iba consolidándose el poder omeya en al-Andalus y el papel activo en la producción cultural era más y más importante, en la *medina* de Córdoba empezó a trabajarse en el mundo de la traducción de obras grecorromanas. La noticia de que la civilización musulmana había conservado textos antiguos y los estaba traduciendo fue conocida en la Europa cristiana desde temprano si bien por círculos muy reducidos y pertenecientes fundamentalmente a la Iglesia. En Cataluña empezaron a realizarse traducciones del árabe al latín desde principios del siglo X aunque dicha actividad fue paralizada tras el conocido saqueo de Barcelona en el año 985. A partir de la segunda mitad del siglo XI, precisamente cuando los equilibrios del Mediterráneo empezaron a favorecer a la Cristiandad y ésta lanzó la cruzada contra el infiel, la labor traductológica fue planteándose a lo largo del tiempo como una empresa cultural de vital importancia para el mundo cristiano. Pero hubo que esperar al reinado de Alfonso X el Sabio (1188-1230) para que la promoción estatal hiciera de la traducción un auténtico pilar de los proyectos colonizadores del mundo cristiano, proyectando a la ciudad de Toledo y a su Escuela de Traductores como centros fundamentales de la cultura europea.

Toledo había sido un foco cultural andalusí de vital importancia y como ciudad cristiana se convertiría en una de las capitales de la cultura en el territorio europeo, deviniendo uno de los emplazamientos protagonistas en la compleja y rica historia de la emergencia de la modernidad. La historia cultural de la *medina* tuvo una importancia fundamental en la proyección de Toledo hacia el futuro de Europa[62],

[62] En este sentido, existen posiciones encontradas entre Francisco Márquez Villanueva y Pierre Guichard. El primero de ellos considera que la cultura de la *medina* andalusí se conservó tras las invasión cristiana y que lo hizo fundamentalmente a través de la pervivencia de la red educativa y cultural completamente integrada en la ciudadanía, donde las *madrazas* cumplían un papel fundamental (V. Márquez Villanueva, F. (1994), pp. 161-170). Por su lado, Pierre Guichard considera que las *madrazas* no aparecen hasta finales del siglo XI en Oriente y que no llegaría al territorio andalusí hasta el XIV, por lo que la existencia de las mismas en la ciudad de Toledo en el siglo XII y XIII es imposible. Además, considera que se produjo una auténtica diáspora de musulmanes tras la conquista militar cristiana y que, por lo tanto, no hubo y no pudo haber una transmisión directa por parte de estos a la Cristiandad (V. Guichard, P. (2000), pp. 198-204).

principalmente por el planteamiento posterior que hizo de ella Alfonso X el Sabio, practicando un eclecticismo cultural que caracterizaría a otros monarcas cristianos mediterráneos de la época. El rey Sabio intentó aprovechar la singularidad de la península Ibérica, su historia de pliegues y repliegues en las fronteras del Islam y la Cristiandad, para ofrecerle a Occidente toda la herencia de la civilización musulmana y del mundo Antiguo por ella conservado y recreado. En relación a ello, Francisco Márquez Villanueva plantea cómo el mismo concepto cultural alfonsí era más característico de un califa que de un rey cristiano; al más propio estilo islámico, Alfonso X se concibió como un filósofo gobernante que debía ser maestro de su pueblo e hizo de la cultura uno de los elementos fundamentales en la constitución de su poder. Muy alejado de los conceptos europeos de la cultura como «joya de la corona» o como dominio exclusivo de la Iglesia, el rey Sabio se rodeó incluso de musulmanes en la corte y tuvo una clara conciencia de la superioridad histórica del Islam sobre la Cristiandad. Obviamente, no quiere decir ello que el monarca español fuera un señor tolerante y cosmopolita: su beligerancia contra la presencia islámica en la península Ibérica llevó a sus ejércitos hasta en dos ocasiones a alcanzar la Vega de la capital del reino nazarí de Granada pero fue uno de los casos que manifiestan que el concepto del musulmán no se redujo a la idea que se tuvo de él en las cruzadas contra el infiel. Aunque la política de Alfonso X no se redujera a Toledo y emplazara proyectos importantes de mestizaje cultural en ciudades como Sevilla y Salamanca, el éxito de la empresa toledana no tuvo comparación y la popular Escuela de Traductores fue conocida en toda Europa. A ella iban estudiantes y sabios de todo el continente en busca de los tesoros de la Antigüedad, abriendo el camino hacia el continente europeo a uno de los protagonistas fundamentales en la emergencia de la modernidad: Aristóteles[63].

Uno de los traductores más importantes de la Escuela fue el escocés Miguel Escoto (1175-1235), el primer y más destacado traductor de la obra averroísta. Anduvo a medio camino entre Toledo y Sicilia, donde el sincretismo cultural formaba parte también del decálogo político de los monarcas Federico II de Hohenstaufen (1194-1250) y San Luis (1212-1270) y donde también había un centro de traducción

[63] Cfr. Márquez Villanueva, F. (1994).

destacado de obras arábigas. La traducción más importante de Escoto fue pasar al latín los *Commetarium Magnum* de Averroes al *De Anima* de Aristóteles entre los años 1220 y 1224. En su difusión, la traducción de Escoto de los comentarios averroístas coincidía con otra greco-latina, mas la primera, al venir comentada por el maestro cordobés, acabó siendo más atractiva al lector y mucho más leída en la Europa cristiana. El *De Anima* aristotélico no fue conocido en la Cristiandad hasta entonces, tres siglos después de que el Islam empezara a estudiar casi toda la obra del estagirita, y las implicaciones de una interpretación naturalista del alma humana fueron trascendentales en la intelectualidad europea. A partir de 1230, la Escolástica latina empezaría a leer a Aristóteles y los comentarios averroístas y, en menos de 15 años, la traducción de Escoto era conocida por todos los estudiosos italianos y franceses, siendo explicada en los principales centros culturales europeos.

Los primeros en aprehender la tradición antigua y musulmana fueron los dominicos que, a través de la Orden de los Predicadores, encabezaron una cruzada particular contra el Islam con el realismo y pragmatismo que la península Ibérica exigía. En un territorio donde la religión islámica había predominado durante siglos, se hacía necesario aprender la cultura y el idioma de los infieles para vencer la herencia andalusí. En su proyecto construyeron *studia linguarum* en ciudades como Murcia, Barcelona, Valencia e, incluso, en el norte de África, escuelas dominicas para el estudio de las lenguas orientales y donde también se enseñaba filosofía y teología. A diferencia de los benedictinos y de los franciscanos, los dominicos se instalaban en las ciudades y construyeron sus conventos y colegios al lado de las principales Universidades de la época, una de las invenciones más destacas de la Baja Edad Media europea[64]. Muy lejos ya de las antiguas escuelas monacales, fundaron el Colegio de Santiago en la ciudad universitaria más importante de entonces: París. Fue allí donde Alberto Magno (1200-1280) y el santificado Tomás de Aquino (1224-1274), los miembros más destacados del Colegio, recibieron con los brazos abiertos la llegada de la traducción de Escoto. A su vez, sería otro dominico, Guillermo de Moerbeke (1215-1286), el que realizaría la traducción latina de la *Política* de Aristóteles, esfuerzo histórico por crear un lenguaje cívico todavía no desarrollado en el siglo XIII. Sin duda, la presencia de la

[64] V. Mumford, L. (1961), pp. 336-338.

obra aristotélica-averroísta fue sumamente problemática en la Europa cristiana y perseguida por la Iglesia como una herejía inaceptable. Sin embargo, la revolución intelectual ya se había puesto en marcha[65].

Tradicionalmente, la Europa cristiana había tomado al santificado Agustín de Hipona como punto de referencia filosófico, planteando la ciudad como ciudad de Dios y la existencia humana con el único sentido de la salvación en el mundo del más allá. Los dominicos, una vez que hubo aparecido Aristóteles en la escena por obra y gracia de la civilización musulmana, intentaron reconciliar la obra de Agustín de Hipona con la filosofía antigua según la cual la existencia ciudadana y política en el mundo era una cuestión fundamental que no podía ser olvidada. Sin embargo, las medias tintas no iban a servir de mucho en la urbanizada Italia septentrional; los territorios al norte de la antigua capital del Imperio Romano habían conservado relativamente la importancia de las ciudades a lo largo de la Alta Edad Media y su posición en la encrucijada entre la Europa cristiana, el Imperio Romano de Oriente y el Islam había dado lugar precozmente a aglomeraciones con importantes poderes políticos y económicos. Es por ello que la revolución urbana del siglo XI tuvo unas consecuencias radicales en esta zona y las *comunas* se constituyeron políticamente de modos relativamente autónomos y con destacadas instituciones cívicas y republicanas[66]. En este terreno, Aristóteles podía campar a sus anchas y soltarse de la mano de las teologías sobre la ciudad de Dios y las salvaciones individuales. El humanismo cívico bajomedieval y renacentista tomaría el aristotelismo como bandera en la defensa de un activismo ciudadano participado para afrontar la precaria existencia histórica de las ciudades de entonces. Pierre Guichard considera que ya en el Renacimiento los espíritus más importantes de la época se distanciaron de las tradiciones que venían del mundo musulmán[67]; sin embargo la influencia de Averroes en la revolución intelectual de la Escolástica latina en el siglo XIII fue determinante en el desarrollo de los acontecimientos italianos durante los siglos XV y XVI[68]. En parte, porque a partir del

[65] Cfr. Martínez Lorca, A. (2007), pp. 34-45, 150-164; Cfr. Márquez Villanueva, F. (1994), pp. 73-81, 171-182.
[66] Cfr. Skinner, Q (1978), pp. 70-74.
[67] V. Guichard, P. (2000), p. 260.
[68] Destacaron, por ejemplo, la tradición averroísta en la universidad de Padua, con Picco della Mirandola (1463-1494) como gran estudioso de las diferentes tradiciones (entre ellas, la árabe) o el profesor de

naturalismo aristotélico se problematizó radicalmente el discurso sobre la pobreza que tenía el cristianismo y se fue fraguando la idea humanista de que *el bienestar material era cuestión fundamental para el ejercicio de la ciudadanía*. Pero, sobre todo, debido a que el aristotelismo medieval fue el marco de referencia con el que las *comunas* construyeron *un concepto de ciudad revolucionario: la participación de la pluralidad ciudadana en el ejercicio del gobierno urbano era el dispositivo fundamental a partir del cual el ser humano podía hacerle frente al devenir histórico*.

filosofía natural Pietro Pomponazzi (1462-1525), estudioso de Averroes y Aristóteles (V. Santidrián, P. (2007), pp. 125-130, 169-174).

Paisaje urbano de Ambrogio Lorenzetti. Probablemente representa Talamona, en las orillas mediterráneas de la Toscana florentina (Pinacoteca de Siena. Alrededor de 1330).

2. FLORENCIA, 1115. LAS *COMUNAS* Y EL RENACIMIENTO ITALIANO

> ¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La transvaloración de los valores cristianos, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria a los contra-valores, a los valores aristocráticos… Hasta ahora ha habido tan sólo esa gran guerra, hasta ahora no ha habido un planteamiento más decisivo del problema que el del Renacimiento – mi problema es el de éste –: ¡no ha habido tampoco nunca una forma de ataque más radical, más directa, más rigurosamente lanzada en todo el frente y contra el centro! Atacar en el lugar decisivo, en la sede misma del cristianismo, llevar allí al trono los valores aristocráticos, quiero decir, introducirlos dentro de los instintos, de las necesidades y deseos más básicos de quienes allí mismo estaban asentados… (…) César Borgia papa… ¿Se me entiende?[1].

La Europa cristiana experimentó un proceso de urbanización progresiva a partir del último tercio del siglo XI que cambiaría su geografía histórica de modo revolucionario y la iría introduciendo en lo que ha sido conocido como la Edad Moderna. Este proceso se dio principalmente en los lugares donde, a pesar de la desurbanización generalizada de la Alta Edad Media, las ciudades habían conservado parte de su importancia; entre ellos, caben destacar los territorios del centro y norte de Italia, donde las *comunas* aparecerían como los espacios urbanos más singulares del momento. No queremos plantear que la geografía histórica de la modernidad tuviera su origen alrededor del año 1000 en los emplazamientos comunales de la Italia septentrional; como venimos defendiendo, las grandes transformaciones en la geografía histórica de la humanidad no pueden ser localizadas y fechadas de modo grosero ya que suponen encrucijadas y coyunturas sin fronteras espacio-temporales fácilmente delimitables. Es por esto que hemos intentado ubicar este capítulo en el contexto del Mediterráneo con la intención manifiesta de abrir la emergencia de la modernidad a la encrucijada de culturas y civilizaciones diferentes que escribieron la historia a lo largo de siglos. Pero las ciudades italianas acabaron teniendo un papel importantísimo: se encontraron siempre en medio de muchas de las rutas marítimas (militares, comerciales, etc.) que

[1] Nietzsche, F. (1888b), p. 119.

comunicaban a los diversos pueblos que habitaban alrededor del antiguo *Mare Nostrum*, cuestión por la cual nunca llegaron a perder del todo su poderío y su riqueza a pesar de la desurbanización de los territorios europeos; a partir de estas bases, aprovecharían el lento pero inexorable despegue de Europa desde los siglos VII y VIII y darían lugar a una verdadera revolución urbana de incalculables consecuencias.

Por todo ello, las ciudades italianas bajomedievales pueden ser consideradas como agentes fundamentales del renacer de Europa y de su entrada en la geografía histórica de la modernidad. Si hemos definido la modernidad como un dispositivo crítico y revolucionario que introduce a la historia en un tiempo de transformación constante y radical, hay que «fijar el nacimiento del fenómeno revolucionario en el torbellino de las ciudades-estado de la Italia del Renacimiento» y considerar a «Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución»[2]. Sin embargo, el Renacimiento ha sido considerado, generalmente, como un *acontecimiento puro* abstraído y separado de los espacios ciudadanos donde se fue fraguando a lo largo de los siglos. Los primeros que plantearon esta creencia fueron algunos de los mismos espíritus renacentistas que, embriagados por la grandeza de sus ciudades y de su tiempo, se creyeron partícipes de un acontecimiento sin pasado alguno ni herencia recibida. Fueron ellos los que construyeron el concepto de «Edad Media», relegando a más de mil años de historia a cumplir el mero papel de un tiempo oscuro comprendido entre la Antigüedad y Re-nacimiento de lo antiguo.

> Con esta nueva visión del pasado, los humanistas adquirieron un sentido correspondientemente elevado de su propia posición en el ciclo siempre cambiante de los acontecimientos. Ante todo, inventaron el concepto de la Edad "Media" – a la que también consideraron época de las "tinieblas" – para describir el periodo situado entre las realizaciones de la antigüedad clásica y la restauración de su grandeza, en su propio tiempo[3].

A pesar de lo anacrónico de esta concepción, ha calado hondo en el imaginario europeo, recogiendo la idea del Renacimiento como acontecimiento puro y *olvidando la geografía* histórica del mismo, quitando de en medio a los emplazamientos ciudadanos que lo fueron produciendo y a la encrucijada mediterránea donde estos deben ser comprendidos. Intentar plantear que las ciudades bajomedievales son el

[2] Arendt, H. (1963), p. 48.
[3] Skinner, Q. (1978), p. 134.

fundamento geográfico del acontecimiento renacentista hace frente, por lo tanto, a una parte importante de la tradición intelectual occidental, donde pueden situarse las palabras de Nietzsche que hemos leído más arriba. Sin duda, como iremos viendo en las páginas siguientes, en el Renacimiento se produjeron las manifestaciones más conformadas de una «transvaloración de los valores cristianos». Sin embargo, esta transvaloración no tuvo que ver tanto con los «valores aristocráticos» o con la más que simbólica proclamación del príncipe aconsejado por Maquiavelo como papa de la Iglesia romana; la transvaloración fue principalmente *el renacimiento de la vida cívica como fundamento de la existencia humana* que se desarrolló en las *comunas* italianas y del que Maquiavelo fue heredero en tanto republicano convencido. Como es sabido, Nietzsche fundamentó sus impresiones en la obra de Jacob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*, con el que el filósofo alemán guardó correspondencia. Esta obra ha sido contestada por una parte de la historiografía contemporánea, negando que fueran los principados los agentes fundamentales del acontecer renacentista y, en el caso de la ciudad de Florencia, que el mecenazgo de la familia de los Medici explicara lo mejor que produjo la sociedad.

> Lo cierto es que el humanismo y el arte renacentista habían aparecido en Florencia antes de que comenzara el mecenazgo de los Médicis; fueron creaciones de la Florencia anterior a los Médicis. No sólo deben más a la Edad Media de lo que los investigadores de hace medio siglo pensaban, sino que llevan el sello de una época en la que Florencia no era aún un principado renacentista sino que era una ciudad-Estado libre[4].

La historia se escribe en los territorios ciudadanos y en las contradicciones y conflictos que los definen, lo que es especialmente cierto en los momentos críticos donde se fragua el destino de las sociedades. Ya sabemos que el gobierno de las ciudades puede encorsetar hasta tal punto las relaciones de poder que atraviesan la sociedad que la historia, a pesar de ser producida y reproducida constantemente en los espacios urbanos, puede ser comprendida absolutamente en términos estructuralistas como una historia escrita por «el poder». Sin embargo, apostamos por considerar que no es la situación que nos ocupa: las energías sociales que se pusieron en marcha en las ciudades europeas desde finales del siglo XI y que emergieron con esplendor entre los siglos XIII y XVI no pueden ser comprendidas sin *las sinergias sociales y los estímulos creativos que comunidades urbanas con tendencias relativamente libres e igualitarias*

[4] Baron, H. (1988), p. 11.

produjeron. Tal y como decía Edward W. Soja, «las innovaciones de mayor importancia y de un desarrollo social significativo pueden provenir de culturas comunitarias relativamente igualitarias»[5] como las repúblicas urbanas bajomedievales al igual que pueden hacerlo de los principados y las aristocracias. El planteamiento del Renacimiento como un acontecimiento puro producido por estos supone una pobre abstracción que olvida los dispositivos a través de los cuales la realidad se produce y reproduce constantemente en situaciones como ésta. El pensamiento de la ciudad como fundamento ontogenético de la realidad social pone en primer lugar las complejas redes de relaciones sociales donde se fragua el devenir que, en el caso que nos toca, estuvieron atravesadas por un antagonismo radical entre las diferentes fuerzas en pugna en el nacimiento del mundo moderno. Es por ello que cartografiar el Renacimiento supone una exigencia vital en el debate alrededor de la emergencia de la modernidad que realza el papel que las fuerzas sociales tuvieron en ella y que nos permite construir herramientas para resituar la modernidad en los espacios de la ciudadanía.

A su vez, cartografiar el Renacimiento y poner a las ciudades bajomedievales en primer lugar supone una apuesta decidida por remarcar que *todo acontecimiento tiene una geografía histórica que lo fundamenta* y, por lo tanto, que no hay presente desligado de su pasado, novedad que rompa totalmente con lo antiguo o revolución que no conserve algo de lo que fue. Ello no puede significar una desestimación de las potencialidades sociales para romper con la tradición y abrir revolucionariamente nuevos mundos pero la existencia social se encuentra situada y sin este arraigo no sería posible nunca la producción *real* de la novedad. La cosa se complica todavía más en la geografía histórica de las *comunas* bajomedievales italianas desde el último tercio del siglo XI; existe un profundo y enriquecedor debate acerca del carácter rupturista que tuvieron o no los acontecimientos renacentistas de los siglos XV y XVI[6], querella

[5] Soja, E. (2000), p. 72.

[6] El diálogo directo que establecen entre sí autores como Quentin Skinner, Hans Baron o J.G.A. Pocock, entre otros, es sumamente interesante. Hans Baron, en su conocida obra *The crisis of the early italian renaissance* (1955), defendió que la manifestación conformada de la práctica discursiva del humanismo renacentista tuvo lugar en los primeros decenios del siglo XV, cuando la ciudad de Florencia vivía una crisis política profunda bajo la amenaza de la expansión imperialista del ducado de Milán y del reino de Nápoles, y consideró que dicha manifestación fue un acontecimiento revolucionario sin pasado relevante alguno en los siglos anteriores (V. Baron, H. (1988), pp. 402-404). Parece que J.G.A. Pocock le

historicista que consideramos abstracta si no se tienen en cuenta los peculiares ritmos que cogen las cosas cuando las ciudades se ponen en marcha. En este sentido, pensamos que el *quid* de la cuestión no está en intentar situar cuál fue la crisis decisiva en la historia de las *comunas* sino, más bien, comprender que *la revolución consistió fundamentalmente en el renacimiento de las ciudades en la historia de Europa y que éstas hicieron del cambio social y de las crisis la historia siempre repetida del devenir*. Es por ello que consideramos que *la revolución urbana del último tercio del siglo XI es la encrucijada fundamental en la emergencia de la modernidad y que el Renacimiento debe ser comprendido como una parte derivada de la historia de estas ciudades*. De hecho, las crisis descritas alrededor del año 1400 eran el enésimo capítulo de la precaria y activa existencia de las *comunas*, diferenciadas del mundo feudal y continuamente amenazadas por los poderes tradicionales del medievo. Desde sus mismas constituciones a finales del siglo XI y principios del siglo XII, el tiempo de estas aglomeraciones urbanas estaba salpicado por incesantes dificultades producidas por amenazas externas o conflictos internos que fueron configurando el carácter de la ciudadanía que las habitaba; poco a poco, las ciudades fueron problematizando y cuestionando sus constituciones políticas con el objeto de que éstas pudieran

---

sigue la pista cuando considera el año 1400 como «una ruptura decisiva» (V. Pocock, J.G.A. (1975), p.140), aunque lo liga con toda una historia de diálogo entre diferentes tradiciones medievales alrededor de la historia y la política. Sin embargo, Quentin Skinner criticará profundamente la interpretación de Baron y la comprenderá como continuadora de la obra de Burckhardt, al desestimar la importancia de las diferentes tradiciones bajomedievales de las *comunas*, básicamente los estudios de retórica en las universidades italianas desde el siglo XI y filosofía escolástica francesa desde el XIII con la que guardaron tanta relación (V. Skinner, Q. (1978), p. 47, p. 125). El diálogo irá enriqueciendo la obra de estos autores. Hans Baron tuvo necesidad de responder y matizar sus primeras afirmaciones en su obra *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno* (1988). Por un lado siguió insistiendo en el carácter de acontecimiento revolucionario del siglo XV en la historia de Europa, destacando fundamentalmente la insistencia del humanismo cívico en las dimensiones políticas e históricas de la existencia humana, cuya importancia en el medievo era más que relativa, y lo siguió relacionando con los acontecimientos geohistóricos de las relaciones conflictivas entre las ciudades italianas. Con ello, no quiso negar la importancia de las tradiciones anteriores y matizó que considerar al siglo XV como un acontecimiento rupturista no es un posicionamiento dogmático contra las posibles continuidades entre el Trescientos y el Cuatrocientos. Por eso, Baron destaca dos razonamientos de su obra anterior: por un lado, había cuestiones importantes en el Trescientos, pero no maduraron hasta la ruptura de 1400: los cambios sociopolíticos fueron el «catalizador», «no fueron las causas de un cambio inesperado»; por otro lado, «las experiencias de 1402 bien pudieron no haber sido suficientes»: la situación se prolongó en etapas sucesivas. Por tanto, hay que entender el Renacimiento «no como un surgimiento inesperado sino como un desarrollo que fue dándose en varios estadios», por lo que en su nueva obra planteó otro enfoque e investigó una porción mayor del desarrollo florentino, la representada por Petrarca, en el Trescientos, y por Maquiavelo, en el Quinientos. Con ello, siguió considerando que los principios guía anteriores eran capitales (V. Baron, H. (1988), pp. 409-424).

enfrentarse a las continuas situaciones decisivas que se les presentaban. Así, se convirtieron en auténticas maquinarias de transformación social y su existencia se vio comprendida a partir de una sucesión repetida de crisis y transmutaciones. Es por ello que el debate sobre la continuidad y ruptura entre la Baja Edad Media y el Renacimiento no tiene sentido si no se sitúa en una geografía histórica singularmente urbana y crítica que comprende cuatro siglos de *continúas rupturas*, donde los cambios del pasado entraban en sinergias múltiples con las situaciones del presente para producir cambios cada vez más explosivos hasta derivar en la emergencia virulenta del acontecimiento renacentista.

Sin duda, la revolución urbana del siglo XI también emergió en unas encrucijadas y coyunturas determinadas, por lo que podría argüirse que no hay razón por la cual situar entonces un punto crítico en la geografía histórica de la modernidad. Sin embargo, las situaciones en las que las ciudades bajomedievales florecieron fueron provocadas a lo largo del tiempo por una sociedad eminentemente rural; el año 1000 lo acabó cambiando todo porque se transformaron radicalmente los fundamentos espaciales de la sociedad, el modo en el que se constituían las relaciones geopolíticas y se movían los cambios sociales. No puede identificarse el paso de una sociedad rural a una urbana con los diferentes cambios existentes dentro de una dinámica urbana constituida; el primero es la transformación revolucionaria hacia una *geografía histórica crítica*, la travesía a una era basada en las ciudades donde los procesos de cambio e innovaciones son sistemáticos. Por ello, aunque la revolución urbana del siglo XI también tuviera su pasado (como toda revolución), debe ser interpretada fundamentalmente por el futuro que provocó. El papel de la economía de las ciudades sería fundamental: las aglomeraciones urbanas significaron una de las más importantes soluciones espaciales a las limitaciones de la economía agraria altomedieval y revolucionaron el modo de explotación agrícola del bajomedievo; a su vez, sin ellas serían incomprensibles las pretensiones expansionistas de las cruzadas contra el infiel o los revolucionarios proyectos colonizadores e imperialistas a partir del siglo XV, los cuales acabaron transformaron la faz de la Tierra y la introdujeron en la «economía-mundo capitalista». Pero la revolución de la modernidad que abrieron las ciudades bajomedievales tiene que ver, fundamentalmente, con el modo de constituir

las relaciones de poder que se desarrolló a partir de entonces; es decir, fue por encima de todas las cosas *una revolución geopolítica*.

> Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre los años 1200 y 1600, atravesando distancias que sólo los mercaderes y los ejércitos podían recorrer y sólo la invención de la imprenta lograría salvar, ocurrió algo extraordinario. Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos. Habían heredado una conciencia dualista, una visión jerárquica de la sociedad y una idea metafísica de la ciencia; pero legaron a las futuras generaciones una idea experimental de la ciencia, una concepción constitutiva de la historia y de la ciudad y presentaron al ser como un terreno inmanente del conocimiento y de la acción. El pensamiento de este período inicial, nacido simultáneamente en la política, en la ciencia, en las artes, en la filosofía y en la teología, demuestra la condición radical de las fuerzas que se movilizaron en la modernidad[7].

Plantear la modernidad como una cuestión específicamente urbana quiere situarse frente a frente al planteamiento generalizado que sobre ella se hace en el pensamiento occidental contemporáneo, a partir del cual ésta se comprende en términos exclusivamente historicistas como un modo de ser frente al tiempo. En términos generales, la actitud moderna se definiría por su carácter sistémicamente innovador frente a una historia dimensionada continuamente en su eventualidad, donde las novedades y los acontecimientos exhortan a la transformación del mundo. Sin embargo, plantear la modernidad como un dispositivo histórico-político singular y olvidarse de sus bases sociales supone abstraer el planteamiento de la misma y obviar que todo producto humano es resultado de un sistema de relaciones que se produce en el espacio; más concretamente, dejar de lado que la política revolucionaria de la modernidad encuentra su fundamento en la ciudad como modo de relación social caracterizado por ser una aglomeración socialmente diversa y compleja. Este *olvido de la ciudad* como agente y fundamento de la Edad Moderna ha llevado a situar los orígenes de la misma en otros tiempos, olvidando sus especificidades geográficas y produciendo abstractas y terribles consecuencias. Siguiendo a Soja, pueden considerarse dos relatos fundamentales acerca de la modernidad en la academia occidental contemporánea: por un lado, la modernidad capitalista surgida a partir del siglo XVI y, por otro, la modernidad relacionada con el Siglo de las Luces y la Ilustración[8]. Tanto en uno como en otro los territorios ciudadanos de la modernidad

[7] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 74.

[8] El estudio de Edward W. Soja nos parece ilustrativo del arraigo con el que los prejuicios historicistas habitan en el estudio occidental de lo moderno. Siendo él un geógrafo radical que ha profundizado en

son puestos en segundo lugar o sencillamente no tenidos en cuenta, de tal modo que las derivas idealistas de la actualidad se producen y reproducen a partir de las interpretaciones de su origen. Es por ello que situarnos en las ciudades bajomedievales de la Italia septentrional, auténtica encrucijada mediterránea de culturas y civilizaciones, quiere ser un discurso claramente comprometido con un problema actual apostando por un relato alternativo sobre una *modernidad cívica*: por un lado, desestimando los discursos economicistas que la identifican con los procesos de modernización puestos en marcha a partir de la emergencia del capitalismo e intentando apostar por una definición política de la misma como dispositivo crítico; por otro lado, apostando por una geografía radical del dispositivo crítico para hacerle frente a las interpretaciones abstractas e idealistas que se han desarrollado al vincularla con una Ilustración que ha producido los monstruos de una razón que se desvinculaba y separaba del espacio social donde se encontraban las personas. Buscamos los orígenes de una modernidad entendida como *una política ciudadana frente a sus situaciones geohistóricas* y en esta investigación encontraremos al activista e intelectual Nicolás Maquiavelo como un compañero de viaje mucho más seguro en los tiempos que corren que lo que pudieran serlo Karl Marx o Immanuel Kant.

2.1. LA LARGA TRANSICIÓN DE LA ANTIGÜEDAD A LA EDAD MEDIA

Antes de cartografiar la revolución urbana del siglo XI, punto crítico en la emergencia de la modernidad, resulta interesante rastrear a grandes rasgos la historia urbana de

las potencialidades críticas de un materialismo territorial y urbano mantiene, siguiendo las convenciones, una interpretación de la geografía histórica de la modernidad abstraída de sus ciudades. Por un lado, parte de una definición de lo moderno exclusivamente historicista: innovar frente a la crisis; por otro lado, considera que la actitud crítica tuvo su origen en la Ilustración. Soja defiende esto a partir de una consideración insostenible sobre lo que denomina como «clasicismo renacentista»; según él «el Renacimiento europeo respondió a la pregunta acerca de qué se debe hacer para mejorar la sociedad con una apelación a lo que era percibido y concebido como los principales logros de las pasadas civilizaciones y de las ciudades-estado específicamente europeas, en concreto la Atenas clásica y Roma» (sin embargo, como veremos más adelante, la aportación más singular del humanismo cívico italiano renacentista fue, precisamente, romper con el clasicismo). A partir de aquí, Soja considera «que la Ilustración europea constituyó una reacción directa contra el clasicismo renacentista», a partir de la cual se fue desarrollando el dispositivo crítico moderno. En relación a todo ello, nos parece cuestionable que el autor estadounidense no territorializara dicho dispositivo como modo de relación social y no indagara en qué ciudades podrían haber dado lugar a su emergencia. Como veremos, parece difícil que las urbes del siglo XVIII puedan aportar material crítico sobre alguna especie de origen ciudadano de la modernidad (Cfr. Soja, E. (2000), pp. 117-123).

Europa para comprender las consecuencias de la crisis urbano-civilizatoria de la Antigüedad y, fundamentalmente, para indagar en las bases remotas del renacimiento urbano del año 1000.

Curas y militares en el centro de unas ciudades devaluadas

La crisis de la ciudad antigua puede retrotraerse al siglo V a.C. cuando las pugnas entre las diferentes *polis* griegas derivaron en la contienda bélica de la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) entre las ciudades de Atenas y Esparta. A partir de entonces, los espíritus más destacados del momento, entre los que sobresalen Platón y Aristóteles, escribieron sobre unas ciudades que se encontraban en situaciones continuamente adversas y frente a lo cual intentaron reaccionar. La crisis se radicalizó cuando un alumno de Aristóteles, Alejandro Magno, se lanzó a escribir una página en la historia pretendiendo hacer de la civilización griega un Imperio universal más propio del mundo romano y cristiano que estaba por venir que del griego que le vio nacer. Como profetizó el orador Demades «el hedor del cadáver de Alejandro impregnará el universo» y la fecha de su muerte (323 a.C.) puede ser utilizada de referente para situar el fin de la época clásica y el comienzo del helenismo. La era helénica se caracterizó por la desintegración del Imperio alejandrino y por la división en varias monarquías del antiguo territorio imperial; a su vez, irían emergiendo grandes urbes como Alejandría, Pérgamo o Antioquía, mientras que las antiguas *polis* perdían la autonomía política y económica que les había caracterizado, emergiendo constituciones con tendencias manifiestamente oligárquicas y plutocráticas. La pérdida de la autonomía de la ciudad desvirtuó el papel del derecho a la ciudadanía y empezaron a surgir escuelas filosóficas que se distanciaron del humanismo cívico aristotélico para desarrollar una ética mucho más centrada en el individuo; en términos generales, el cinismo, el epicureísmo y el estoicismo buscaron conseguir a través del propio yo la libertad que la ciudad había dejado de otorgarles[9].

[9] Cfr. García Gual, C. y Jesús Ímaz, M. (2007), pp. 17-27. Michel Foucault intentó cuestionar esta interpretación clásica según la cual el mundo helénico se caracterizaría por una suerte de individualismo donde la filosofía política de la Antigüedad había dejado de tener lugar. En relación a los elementos más característicos de las escuelas filosóficas del momento Foucault escribió lo siguiente: «No parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar "un cultivo de sí", en el que se intensificaron y valorizaron las

Con ello, la crisis y decadencia del Imperio romano significaron definitivamente el fin de la Antigüedad y la entrada en una nueva geografía histórica que llevó a una gran parte de los territorios europeos al mundo altomedieval, caracterizado por una desurbanización generalizada y por un retroceso social destacado. Como dice Jacques Le Goff, «el Occidente medieval nació de las ruinas del mundo romano» que empezó a desintegrarse a partir del siglo II para entrar en una grave crisis a lo largo del siglo siguiente. En el siglo IV, se fundaron la ciudad de Constantinopla y el Imperio Bizantino como alternativas a una Roma que en poco tiempo dejó de ser Imperio para devenir mero reino de Italia[10]. Si el mar Mediterráneo debe servirnos como centro geopolítico de toda una época, en este desplazamiento geográfico podemos empezar a descubrir la descomposición del mundo antiguo que Pirenne deseaba asignar exclusivamente a la emergencia del Islam; y si las ciudades mediterráneas son la vara de medida de esta descomposición es «con la implosión del mundo romano y el alejamiento de la idea de poder público, [por lo que] la ciudad ha perdido su sentido jurídico de cabeza de un territorio epónimo»[11].

> ¿Queda alguna cosa en el mundo capaz de alegrarnos? Todo son lamentos y dolor; se destruyen ciudades, se arrasan castillos, se devastan campos y la tierra ya no es más que un desierto. Ya no quedan labradores en el campo ni habitantes en la ciudad. Y los pocos que quedan se ven zarandeados por toda clase de desgracias (…). Hemos visto a muchos hombres convertirse en esclavos y a otros sufrir mutilación o la muerte. Está bien claro hasta qué punto Roma, la antigua reina del mundo, ha venido a menos: oprimida por un gran dolor, queda despoblada de sus ciudadanos; atacada por el enemigo, no es más que un montón de ruinas (…). ¿Dónde está el Senado? ¿Dónde está el pueblo? (…) El esplendor de las dignidades civiles se ha extinguido. La multitud de los ciudadanos ha desaparecido y nosotros, los que sobrevivimos, nos vemos desgarrados día y noche por un sinnúmero de tribulaciones[12].

---

relaciones de uno consigo mismo» (Foucault, M. (1984b), pp. 40-42). Foucault consideraba que las ciudades antiguas no desaparecieron del mapa posalejandrino sino que se vieron emplazadas en unas encrucijadas más complejas a partir de la emergencia de poderes centralizados como las monarquías helenísticas o el Imperio Romano. En este sentido, la filosofía de las escuelas cínicas, epicúreas y estoicas no suponían una alternativa frente al humanismo cívico aristotélico sino una problematización del mismo donde el cuidado de sí empezaba a jugar un papel al lado del estatus del sujeto en cuanto ciudadano. Aunque la presencia de reflexiones sobre la ciudad fue innegable en personajes del estoicismo romano como Séneca o Marco Aurelio, el mismo Foucault aceptaba que esta problematización se realizaba desde un sujeto que se comprendía a sí mismo en términos morales antes que en políticos (Cfr. Ibid., pp. 69-93). Como veremos más adelante, estos matices jugaron un papel muy importante en la obra de Michel Foucault y en la justificación que realizó del cambio de perspectiva que tuvo en los últimos años de su vida.

[10] V. Le Goff, J. (1964), pp. 21-23.

[11] Pinol, J. (2003), p. 13.

[12] Palabras del papa Gregorio Magno (540-604) en la basílica de San Pedro, en plenas incursiones lombardas sobre la ciudad de Roma a fines del siglo VI. Citado en Dutour, T. (2003), pp. 46-47.

Esta merma de la centralidad de las ciudades en la constitución de las sociedades europeas se vio profundizada por las diferentes oleadas de invasiones bárbaras que se produjeron durante siglos, fundamentalmente las acaecidas a partir del año 400 que, aprovechando la superioridad militar germánica y la aquiescencia de la población romana, desembocaron en el hundimiento definitivo del Imperio. La influencia desurbanizadora de los pueblos germánicos ha sido tradicionalmente exagerada por la historiografía, estimulada por unas fuentes históricas fundamentalmente eclesiásticas cuyas riquezas fueron los primeros objetivos de los pueblos invasores y que en su relato estaban siempre dispuestas a dramatizar religiosamente lo que sucedió[13]. Henri Pirenne fue uno de los primeros historiadores que relativizó el mito de los bárbaros como destructores de ciudades y pirómanos de la civilización y utilizó dichos argumentos para desplegar toda su hipótesis alrededor del Islam y la decadencia de Europa. Sin embargo, aunque estos europeos venidos del norte no borraran las ciudades europeo-mediterráneas del mapa, no es posible obviar que sus devenires fueron uno de tantos movimientos con una influencia decisiva en el ocaso urbano-civilizatorio de la Antigüedad[14]. Durante largo tiempo, el Imperio intentó apaciguar las invasiones a través de alianzas estratégicas y la comunicación entre las dos tradiciones acabó siendo intensa. Los bárbaros admiraban la civilización romana e, incluso después del siglo V, seguirían formalmente sometidos a la autoridad del Imperio Bizantino; aprovecharon los espacios urbanos para estructurar su sociedad y las antiguas rutas comerciales mediterráneas para obtener riquezas de todo el mundo.

> Los bárbaros que se instalaron en el siglo V en el Imperio romano no eran esos pueblos jóvenes y salvajes, a duras penas salidos de sus bosques o de sus estepas que nos han pintado sus detractores de la época y sus admiradores modernos. Habían evolucionado mucho con motivo de sus desplazamientos, a veces seculares, que les había proyectado finalmente hacia el mundo romano. Habían visto muchas cosas, habían aprendido mucho y habían retenido no poco. Sus caminos les habían conducido al contacto con culturas y con civilizaciones de las que habían aceptado costumbres, artes y técnicas. Directa o indirectamente, la mayoría de ellos habían experimentado la influencia de las culturas

[13] «Es posible que las fuentes escritas hayan exagerado la gravedad del golpe. Proceden en su totalidad de eclesiásticos: están bien dispuestos a gemir y llorar la desgracia de los tiempos y a poner en evidencia todas las manifestaciones aparentes de la cólera divina; además, soportaron los mayores daños, puesto que conservaban los tesoros más atractivos y no se hallaban en condiciones de defenderlos. Es necesario situar en su justo límite tales testimonios (…). Sin embargo, es indudable que el choque fue grave» (Duby, G. (1973), p. 145).

[14] V. Pinol, J. (2003), pp. 23-24.

> asiáticas, del mundo iranio e incluso del mundo grecorromano, sobre todo en su parte oriental que, al hacerse bizantina, continuaba siendo la más rica y la más brillante[15].

Sin embargo, la decadencia urbano-civilizatoria era innegable; poco a poco se fue produciendo una rusticación de la sociedad donde las grandes propiedades jugaron un papel cada vez más importante y la depresión generalizada en términos económicos y demográficos era imparable[16]. Fue en esta decadencia urbano-civilizatoria de la Antigüedad donde la Iglesia cristiana se iría constituyendo como un poder destacado en la sociedad altomedieval, sin una vinculación excesiva con los Estados bárbaros que se fueron conformando y, en muchas ocasiones, manteniendo tensas relaciones con ellos. Aprovechando la corriente del río, la Iglesia cristiana se afirmó como una tradición que negaba el mundo de la ciudad y de la civilización precisamente en el momento en el que el mundo de la ciudad y de civilización se venía abajo[17]. Que tal cosa fuera así puede ser comprendido dentro de la misma geografía histórica de la tradición judeocristiana[18]. Sin embargo, la potencia de la Iglesia fue hacer de la decadencia de Roma su sino, convirtiendo todas las fuerzas centrífugas del momento en sus palancas de cambio: la progresiva pérdida de la centralidad urbana y política del Imperio se transmutó en el cristianismo en fuerza positiva del destino de las sociedades[19]. Es por ello que el diálogo de la Cristiandad con el mundo antiguo acabó

[15] Le Goff, J. (1964), p. 27.
[16] Ibid., pp. 21-41.
[17] Cfr. Mumford, L. (1961), p. 298, 446-447.
[18] Edward W. Soja, en su estudio de la morfología urbana características de las ciudades de entonces, plantea lo siguiente: «Tanto en la metrópolis de Ur, como en las cercanas de Eridu y Uruk, esta nueva centralidad fue celebrada de modo monumental con la construcción del Zigurat, un templo enorme construido sobre una masa sólida de ladrillos de barro de al menos 15 metros de altura y, elevado aún más cerca de los cielos, con dos plantas adicionales; la planta más alta constituía un santuario al que sólo se podía llegar a través de tres escaleras en forma de rampa. El Zigurat sagrado imponía visiblemente una ruptura en la homogeneidad de la llanura que le rodeaba, y simbolizaba la creación de un eje trascendente de comunicación entre el cielo y la tierra. Se proyectaba a sí mismo como el centro del mundo, el sitio de la creación, el punto fijo del cosmos, el espacio sagrado que repetía "el trabajo paradigmático de los dioses". Es muy probable que también tuviera connotaciones fálicas. / El Zigurat de Ur, relativamente bien preservado y construido alrededor del 2.100 a.C., fue el resultado del *boom* en la construcción de rascacielos que culminaría más al norte, en Babilonia, en aquello que los hebreos posteriormente denominarían la Torre de Babel, un zigurat de 81 metros de altura, que rivalizaba con las tumbas piramidales independientes de la necrópolis de Egipto. A diferencia de estas últimas, el Zigurat era una parte integral de la ciudad viva, un símbolo de la permanencia, la inversión y el compromiso cultual» (Soja, E. (2000), pp. 109-110).
[19] De hecho, el cristianismo hizo suya la destrucción del concepto antiguo de la ciudad como espacio público para el debate y la acción política, además de todas las costumbres y prácticas típicamente cívicas en la conformación de la sociedad. Los cementerios y los edificios religiosos fueron construyéndose intramuros, ocupando a veces el centro de las urbes que antiguamente correspondían al foro; los teatros y lugares de espectáculos fueron destruidos o privatizados, destacando la

siendo mucho más conflictivo que el que acaeció en la civilización musulmana. No dudamos de que la Iglesia leyera las obras que venían de la tradición grecorromana pero, en última instancia, la ciudad de Dios se imponía siempre sobre el imaginario religioso a toda consideración de la existencia mundana del ser humano. El cristianismo se desentendió de la ciudad y fue por ello por lo que cuando las ciudades bajomedievales empezaron a emerger y la vida activa y política se constituía con fuerza en algunas de ellas, Jesucristo no se cruzó tanto por el camino de Aristóteles y la tradición cívica venida del Islam de manos de Averroes pudo deambular más libre y radicalmente que por las medinas.

Las ciudades no desaparecieron del mapa en la Alta Edad Media aunque muchas de sus características más singulares se vieron profundamente devaluadas. Pese a ello, el concepto de ciudad se debe abrir lo suficientemente como para comprender como tales emplazamientos múltiples a lo largo de la historia del ser humano. Como dijo Thierry Dutour, «la ciudad de la Alta Edad Media existe»[20] y no debe ser ensombrecido su análisis por considerarla como un mero testimonio de la Antigüedad. Boucheron y Menjot consideran que la cartografía del territorio cristiano se puede definir como la de «un semillero estable de aglomeraciones debilitadas» cuyas características fundamentales son la clericalización y militarización de los espacios sociales. Destacan, por encima de todo, el desmantelamiento y abandono de las ciudades pasadas, junto a los desplazamientos de las poblaciones al campo o a las urbes más destacadas, procesos que raramente desembocaron en desapariciones absolutas de los antiguos núcleos[21]. Que los curas y los militares se convirtieran en los poderes predominantes de la ciudad pone de relevancia las grandes transformaciones estructurales que destacábamos: las continuas oleadas de invasiones germánicas hicieron que las

transmutación del Coliseo de Roma en un bloque de viviendas; la higiene dejó de practicarse públicamente en las termas y se encerró en la privacidad del hogar; el deporte dejó de plantearse como condición sin la cual no era posible la virtud pública y se enclaustró en la disciplina del ejército; los reglamentos cívicos clásicamente antiguos desaparecieron y la moral dejó de ser ciudadana para devenir religiosa; al final, Roma se acabó convirtiendo en la capital de la Cristiandad, verdadero golpe de efecto de la revolución que estaba acaeciendo en el Mediterráneo (V. Pinol, J. (2003), pp. 29-31, 37-44). En este sentido, Mumford destaca cómo se construyeron las capillas cristianas dentro de las viejas murallas y en las cámaras subterráneas de los circos en ciudades como Tréveris y Metz (V. Mumford, L. (1961), p. 299).

[20] Dutour, T. (2003), pp. 76.

[21] V. Pinol, J. (2003), p. 21-24.

ciudades devinieran refugios o plazas fuertes para unas poblaciones indefensas que andaban desperdigadas por el campo.

> Con la primera ola de invasiones bárbaras las ciudades, a partir de los años 250-270, se rodean de fortificaciones y adquieren un aspecto nuevo: tienen murallas, son pequeñas (*intra-muros*), su papel comercial queda reducido, los aristócratas las dejan cada vez más para vivir en el campo, el gran dominio rural se convierte en el marco esencial de la sociedad, la influencia política, social y económica de los medios ciudadanos se reduce a la vez que aumenta la de la aristocracia[22].

A su vez, se fueron constituyendo lo que Dutour llamó «ciudades episcopales»; en este sentido, el cristianismo se convirtió «en el principal elemento de la continuidad urbana» con la *civitas* romana aunque tomó el relevo a una escala reducida, en un contexto social y económico depresivo[23]. De hecho, no es posible interpretar las ciudades bajomedievales a partir del siglo XI sin la influencia decisiva que estas aglomeraciones religiosas y militares tuvieron en su constitución aunque no puede decirse que éstas mantuvieran la estructura urbana del Antigüedad hasta la revolución urbana del año 1000[24].

Las bases remotas del sinecismo medieval

Cartografiar los fundamentos lejanos del renacimiento urbano bajomedieval es especialmente interesante ya que en ello se pone en juego la tesis que venimos postulando acerca de la prioridad ontogenética de las ciudades en la constitución de lo real, dado que las ciudades de la Baja Edad Media podrían interpretarse como realidades *derivadas* de otros procesos sociales no específicamente urbanos en un mundo altomedieval que no tenía emplazamientos que funcionaran como centros geopolíticos de la sociedad. Se hace preciso recordar aquí que el materialismo geográfico que postulamos implica sinergias activas entre las dimensiones políticas, económicas y ecológicas de la sociedad, de tal modo que las razones por las cuales las personas a lo largo de la historia han acabado cohabitando en ciudades pueden ser

[22] Dutour, T. (2003), p. 272.

[23] V. ibid., pp. 75-96. Mumford plantea una idea parecida: «el vínculo más estrecho entre la ciudad antigua y la ciudad medieval no fue formado por los edificios y costumbres subsistentes sino por el monasterio» (Mumford, L. (1961), p. 303, 325-329).

[24] «De las ciudades que encabezaron la expansión que se produjo en el siglo XII, tan sólo Milán, que fue la capital del Imperio (…) había tenido una cierta importancia en los últimos tiempos del Imperio Romano; Florencia, Génova y Pisa apenas tenían relevancia, y Venecia, según todas las leyendas, fue fundada por los fugitivos de la invasión de los ostrogodos en el siglo V, aunque es más que probable que su creación fuera más tardía» (Moore, R. I. (2000), p. 54).

múltiples y complejas. Sin embargo, la fuerza del sinecismo y la búsqueda de la cohabitación como solución espacial a los desafíos de la sociedad se han comprendido como los auténticos motores constituyentes de la realidad, de tal modo que es necesario plantear de qué forma *las tendencias fundamentales de la Europa cristiana altomedieval apuntaban esencialmente a la constitución de aglomeraciones urbanas como dispositivos geopolíticos con los que superar los límites y contradicciones que la atravesaban*. Así pues, los relatos predominantes en la academia occidental acerca de la emergencia de las ciudades como resultado de una revolución agrícola y/o comercial deben ser cartografiados a partir de una mirada geopolítica sobre la realidad que comprenda *la ciudad como límite en relación al cual se deciden las transformaciones fundamentales de la sociedad*, es decir, que imagine cómo la ciudad podría funcionar como centro geopolítico antes de serlo *de facto* desde el momento en que las proyecciones más importantes del altomedievo se podrían haber visto motivadas por una especie de «deseo de la ciudad» como modo de superar las derivas centrífugas y debilitadas que le caracterizaban. Así, *una especie de sinecismo medieval, comprendido éste como la búsqueda de la cohabitación a través de la constitución de aglomeraciones sociales y de las potencialidades productivas que se derivan de ellas, funcionaría como la base remota singularmente urbana del renacimiento de las ciudades a partir del año 1000*. De este modo, se evita el absolutismo de una teoría general de los orígenes de las ciudades a partir de groseros determinismos económicos y/o ecológicos, planteando la dimensión geopolítica de la existencia de las sociedades como el plano ontológico fundamental alrededor del cual se deciden sus destinos[25].

> *La culpa la tuvo el Mediterráneo*. A finales del siglo XI, Europa empezó la reconquista del Mar Interior. Al verse el Islam privado de este mar, creador de riquezas, la célebre teoría de Henri Pirenne entra en acción, pero esta vez en sentido contrario. H. Pirenne estimaba que al verse Occidente privado de la libre circulación en el Mediterráneo, con motivo de las conquistas musulmanas, se había replegado sobre sí mismo entre los siglos VIII y IX. Ahora bien, en el siglo XI la situación se invierte, el Mediterráneo se cierra para el Islam y éste se ve irremediablemente obstaculizado en su auge y respiración cotidiana[26].

El espacio geopolítico fundamental que nos debe seguir sirviendo de unidad de análisis es el mar Mediterráneo. Ahora bien, al igual que vimos que las encrucijadas mediterráneas que llevaron al final de la Antigüedad iban más allá del conflicto entre el

[25] Cfr. Soja, E. (2000), p. 269.
[26] Braudel, F. (1966), p. 82.

Islam y la Cristiandad, el renacimiento de la vida urbana en la Europa cristiana no puede ser interpretado exclusivamente a partir del cambio de tendencia que hubo en la relaciones de fuerzas entre ellas. Es más, el desequilibrio de la balanza mediterránea a favor de la Europa cristiana puede ser comprendido a partir de las fuerzas remotas del sinecismo medieval y de la emergencia de las ciudades desde el año 1000 como las agentes fundamentales de «la reconquista del Mar Interior». Por ello, una geografía histórica de la revolución urbana de las últimas décadas del siglo XI se plantea como antídoto materialista a los planteamientos utópicos sobre la emergencia de las ciudades en la Edad Media de la Cristiandad. En este sentido, fue nuevamente Henri Pirenne el primero que defendió el carácter absolutamente rupturista de las ciudades bajomedievales en relación a las sociedades de campesinos y caballeros y vinculó el pretendido acontecimiento urbano con la inversión geohistórica de su hipótesis acerca del origen de la Edad Media: si ésta comenzó con la edad de oro del Islam, las cruzadas contra el infiel significarían la apertura de las sociedades bajomedievales hacia la Europa del Renacimiento.

> Así, ante el contraataque cristiano, el Islam retrocede poco a poco. El desencadenamiento de la primera cruzada (1096) señala su retroceso definitivo. Ya en el 1097, una flota genovesa ponía rumbo a Antioquía con intención de llevar a los cruzados refuerzos y víveres. Dos años más tarde, Pisa enviaba barcos "por orden del papa" para liberar Jerusalén. Desde entonces, todo el Mediterráneo se abre o, mejor dicho, se vuelve a abrir a la navegación occidental. Como en la época romana, se restablece el intercambio de un lado a otro de este mar esencialmente europeo.
> El dominio islámico sobre el Mediterráneo ha terminado. Indudablemente, los resultados políticos y religiosos de la Cruzada fueron efímeros. El reino de Jerusalén y los principados de Edessa y Antioquía fueron reconquistados por los musulmanes en el siglo XII, pero el mar ha quedado en manos de los cristianos. Y son ellos lo que ahora ejercen la preponderancia económica[27].

Según Henri Pirenne, sería la guerra santa de la Cristiandad contra los musulmanes la que le abrió nuevamente el comercio a larga distancia a partir del cual las ciudades empezarían a crecer como setas en los territorios europeos. Pirenne pretende aquí construir un relato mítico según el cual las tendencias protocapitalistas bajomedievales fueron el motor fundamental a través del cual las sociedades europeas construyeron instituciones políticas democráticas donde se garantizaban la libertad y la igualdad. En ello, las ciudades ocuparían un lugar literalmente utópico: serían los espacios

[27] Pirenne, H. (1927), p. 61.

producidos por los flujos del capital y posteriormente habitados por los ciudadanos[28]. En este marco «teórico» clásicamente liberal, Pirenne consideró que después de que Europa tocara fondo a finales del siglo IX por el poderío del Islam en el Mediterráneo, poco a poco la situación se fue restaurando hasta el renacimiento del año 1000. Según él, fue entonces cuando las condiciones económicas y demográficas empezaron a reforzarse mutuamente y, *acompañadas* por un relanzamiento de la economía agrícola e industrial, abrieron espacio a *un nuevo y brillante desarrollo del comercio a larga distancia que desarrolló las ciudades como auténticos nodos del espacio de los flujos bajomedievales*. No fueron, siguiendo su interpretación, ni los mercados ni las ferias locales vinculadas al campo los motores de las aglomeraciones urbanas sino los grandes mercaderes que empezaron a aparecer por la Europa cristiana de entonces. Así, en las regiones más urbanizadas del momento (Flandes e Italia), Pirenne defendió que la ciudad era un acontecimiento que rompía absolutamente con el feudalismo, con el que se encontraría marcadamente diferenciada desde su origen[29].

Henri Pirenne ha sido fuertemente cuestionado desde la academia occidental, fundamentalmente por la necesidad de plantear una geografía histórica de la

[28] La tesis general sobre las ciudades de Henri Pirenne reza del modo que sigue: «en ninguna civilización la vida urbana se ha desarrollado independientemente del comercio y de la industria. (…) En efecto, una aglomeración urbana sólo puede subsistir mediante la importación de productos alimenticios que obtiene fuera. Pero esta importación, por otra parte, debe responder a una exportación de productos manufacturados que constituye su contrapartida o contravalor. Queda instituida de esta manera, entre la ciudad y sus alrededores, una relación permanente de servicios. El comercio y la industria son indispensables para el mantenimiento de esta dependencia recíproca: sin la importación que asegura el aprovisionamiento y sin la importación que la compensa gracias a los objetos de cambio, la ciudad desaparecería» (Ibid., p. 87). En la nota adjunta, Pirenne añade: «naturalmente, esto sólo puede ser aplicado a las ciudades que se hallan en condiciones normales. A menudo el Estado ha tenido que mantener las poblaciones demasiado numerosas para poder autoabastecerse». El marco «teórico» queda así planteado: las condiciones normales de las ciudades son aquellas donde la política (en este caso, estatal) no tiene lugar.

[29] Por ello, aparecerán unos fundadores de ciudades con ciertos tintes heroicos y mitológicos: los *pedes pulverosi* (pies polvorientos); se llamaba así en los textos ingleses del siglo XII a los campesinos provenientes del éxodo rural que vagaban por el territorio y por las ciudades y que Henri Pirenne describió a partir de la figura de un campesino inglés del siglo XI llamado Goderico de Finchale. Goderico había «surgido de la nada» y, sometido a una «vida errante y azarosa», acudió a las pequeñas aglomeraciones urbanas del momento, donde le movió el «espíritu capitalista» de inversión y consiguió sacar adelante grandes empresas cooperativas comerciales por las costas de Inglaterra, Escocia, Dinamarca y Flandes. Debido a que las rutas comerciales coincidían con los pasados enclaves estratégicos, esta especie de mítico proto-capitalista medieval se asentó en los nuevos puertos comerciales y en los suburbios construidos en los alrededores de los antiguos castillos y fortalezas. Poco a poco, el desarrollo natural y espontáneo de sus condiciones de existencia fue dando lugar a las nuevas ciudades: los suburbios y los puertos irían engullendo al antiguo *burgo*, construyendo sus propias murallas y dando lugar a un nuevo espacio urbano presidido por la burguesía y la democracia (Cfr. ibid., pp. 53-109).

revolución urbana del año 1000 que no pretenda localizar y fechar groseramente los cambios estructurales de la sociedad. Según Thierry Dutour es preciso considerar la supuesta revolución dentro de un marco histórico mayor que se delimitaría entre los siglos VIII y XIII, contextualizando las transformaciones del nuevo milenio como ajustes en dinámicas de largo recorrido[30]. Sin embargo, en términos generales, esta geografía histórica alternativa al planteamiento del investigador belga se ha volcado de un modo excesivo a favor de *la hipótesis de la revolución agrícola como causa del renacimiento urbano de la Europa cristiana*. Ésta ha sido la apuesta fundamental de muchos intérpretes franceses como Jacques Le Goff y Georges Duby que, centrados en el estudio de la Francia rural, acabaron escogiendo la tesis clásica según la cual *sólo un excedente agrícola puede dar lugar a una sociedad singularmente urbanizada*. Según Duby, durante los siglos VII y VIII se fueron poniendo, lenta pero claramente, «las bases» para el futuro desarrollo de Europa, fundamentalmente vinculadas con una liberalización del trabajo agrícola que dinamizó la economía y permitió el crecimiento demográfico de la población[31], de tal modo que empezaron a emerger pequeñas

[30] V. Dutour, T. (2003), pp. 177-182.

[31] Duby describe las sociedades de este tiempo en términos fundamente agrícolas, con malos equipamientos técnicos y baja productividad a pesar de que las condiciones climáticas habían mejorado y la población crecido. Los territorios europeos seguían plagados de grandes extensiones de bosques, donde los usos de las tradiciones germánicas (recolección, caza, etc.) predominaban en relación a las roturaciones de campos clásicamente urbanas y romanas, que seguían conservándose. Estas limitaciones de la economía agraria se encontraban comprendidas dentro de una dinámica general altamente improductiva de lo que puede comprenderse como una economía de guerra, donde el saqueo y el gasto ocupaban papeles protagonistas a través de los botines militares aristocráticos y el opulento derroche de los señores. Es decir, los movimientos de mercancía que se realizaban estaban circunscritos a las esferas del poder y su suntuosidad, a su continua necesidad de exponer los símbolos de su precaria grandeza. El poder estaba organizado alrededor del señorío, unidad geopolítica fundamental donde el dominio sobre la tierra y sobre los hombres que la trabajaban era lo fundamental. Sin embargo, el señorío no implicaba un centro de poder y de ordenación del territorio como lo podía llegar a ser una ciudad, por lo que incluían una singular especie de nomadismo señorial que recorría constantemente el espacio para recordar a los súbditos quién mandaba y de quién era la riqueza. Con ello, el nomadismo era relativo, ya que algunos señores residían en las ciudades (fundamentalmente, en Italia) y otros habían desarrollado pequeñas burocracias locales que gestionaban el dominio y la explotación. Sea como sea, esta lejanía entre el consumo opulento aristocrático y los centros de producción agrícola acabó generando ciertas redes de intercambio y comercio monetario. Además, aunque la explotación de la tierra era generalmente directa, a través de un cruel sometimiento de esclavos y campesinos, se empezó a dar lo que Duby considera «uno de los acontecimientos mayores de la historia del trabajo»: cierta liberalización del campesinado a través de la concesión de parcelas. Este nuevo método de explotación laboral por parte de los grandes propietarios consistía básicamente en «casar a algunos de sus esclavos, situarlos en un manso, encargarles el cultivo de tierras colindantes y hacerlos responsables del mantenimiento de su familia». El altísimo alquiler de la tierra se pagaba en especie y trabajo para el señor, y la moneda seguía ocupando un papel totalmente secundario en las transacciones generales de la sociedad. Sin embargo, esta liberalización de la fuerza de trabajo dinamizó e hizo crecer la economía, lo que tuvo importantes consecuencias en términos sociales (V. Duby, G.

aglomeraciones sociales vinculadas fundamentalmente al progreso de la economía señorial. Según Patrick Boucheron y Denis Menjot, la emergencia de nuevas ciudades se dejaría notar más allá de los territorios urbanos consolidados de la Cristiandad (Italia septentrional y Flandes, fundamentalmente) y a lo largo y ancho del noroeste de Europa empezaron a aparecer núcleos urbanos alrededor de los monasterios, las residencias principescas, los castillos y los puertos entre los siglos VIII y X. Aunque, en términos generales, las funcionalidades militares y religiosas seguían predominando en el paisaje urbano y las ciudades carecían en lo fundamental de los rasgos políticos y económicos que irían adquiriendo con el tiempo, éstas fueron ganando cierta vitalidad alrededor de los mercados y ferias de una economía señorial floreciente[32].

Sin embargo, una geografía histórica de la revolución urbana en la Europa cristiana del siglo XI necesita problematizar esta verdad aceptada sobre la base agrícola de las sociedades urbanas e investigar cómo *las ciudades podrían haber mantenido una autonomía relativa del campo e, incluso, cómo podrían haber sido las verdaderas agentes de la revolución agrícola que se considera su fundamento*. En este sentido, autores estadounidenses como Jane Jacobs o Edward W. Soja han cuestionado la consideración de la ciudad como una realidad derivada del excedente agrícola a partir de su hipótesis sobre la prioridad de las ciudades en la constitución de la realidad

(1973), pp. 3-91). Por su parte, Jacques Le Goff también considera que «los progresos decisivos que iban a constituir lo que se ha llamado una "revolución agrícola" entre los siglos X y XIII comenzaron humildemente ya en los siglos VII y VIII y se desarrollaron lentamente hasta los umbrales del año mil, cuando experimentaron una considerable aceleración (V. Le Goff, J. (1964), pp. 56-57). Lewis Mumford también plantea una tesis parecida sobre la influencia de una revolución agraria en la emergencia de las ciudades bajomedievales (V. Mumford, L. (1961), pp. 310-319).

[32] Según esta interpretación, los nodos urbanos que surgieron a partir del renacer del comercio a larga distancia tuvieron una importancia relativa en la historia urbana de Europa y su duración y estabilidad fue muy precaria y dependiente de las transacciones comerciales, de tal modo que desaparecieron en cuanto el comercio se vio ralentizado. Exceptuando el caso excepcional de las ciudades comerciales italianas que, en plena encrucijada del Mediterráneo, se desarrollarían fundamentalmente por las sinergias propias de la economía de las ciudades. En este sentido, destaca la historia de la ciudad de Venecia que, fundada alrededor de los siglos V y VI sobre unos islotes, se vio siempre obligada a vivir del comercio y mantuvo siempre una relación privilegiada con el Imperio Bizantino, lo que le reservó un papel aparte de los entresijos de la historia medieval y la convirtió en centro urbano revolucionario a partir del año 1000 (V. Pinol, J. (2003), pp. 49-72). De la misma opinión es Thierry Dutour, según el cual surgieron aglomeraciones vinculadas al intercambio comercial y a los mercados de productos campesinos, nuevos puertos comerciales en las regiones costeras de los mares del norte en los siglos VII-IX. Sin embargo, según él, la influencia de estos puertos en la constitución de ciudades estables es mínima, ya que no fueron duraderos ni estables. Fue en el interior donde algunas ciudades empezaron a crecer extramuros, fundamentalmente alrededor del mercado agrícola. Con todo, la ciudad episcopal siguió siendo, la más importante, aunque ya no la única (V. Dutour, T. (2003), pp. 96-105).

social. Para ello, se han dirigido a deconstruir el relato convencional acerca de la emergencia de las primeras ciudades en la historia de la humanidad y de la típica secuencia evolutiva de la «caza y recolección – agricultura – aldeas – ciudades – Estados»[33]. En términos generales, Jacobs y Soja se cuestionan el dogma del origen de la precedencia agrícola y se preguntan hasta qué punto podría haber sido posible que las ciudades fueran las causantes de la revolución en la agricultura[34].

[33] Estos debates en relación a los orígenes de la geografía histórica de la humanidad parecen cumplir un papel semejante al que jugó el «estado de naturaleza» en el siglo XVIII. Sin duda, se ven acompañados en la actualidad por las aportaciones científicas de la arqueología y la historiografía, pero es evidente el posicionamiento político que hay en los diferentes interlocutores del mismo y da que sospechar acerca de que las diversas arqueologías e historiografías no hayan hecho sino buscar respuestas ya escritas en las propias preguntas. Más si cabe en relación a discursos que versan sobre lo que ocurrió hace miles y miles de años, donde las investigaciones, quizás sin saberlo ni pretenderlo, han estado buscando con técnicas precisas y ciencias asentadas sólo una parte de lo que entonces ocurrió. Esto no es una apuesta por desestimar tales proyectos de investigación, sino la sensata prudencia a la hora de decir sobre el neolítico y la sospecha de que tal decir ocupar un lugar mitológico en los discursos contemporáneos. Al fin y al cabo, sería lógico que así ocurriera. La manifiesta decadencia de todos los grandes relatos metafísicos, religiosos, morales o políticos lleva a que el saco de la historia sea el último lugar de donde sacar nuestros valores. Lo que sí creemos imprescindible es tener bien claro de que lo que se está hablando en todo momento es del porvenir de nuestras sociedades, no de nuestro más remoto pasado. Sugerentemente, Jane Jacobs atribuye el mito del relato economicista sobre la prehistoria de la humanidad a la figura de Adam Smith: «en la época en que Smith escribía, los hombres cultos de Europa aún creían que el mundo y el hombre habían sido creados casi simultáneamente, aproximadamente 5000 años a.C., y que el hombre había nacido en un edén. Por ello Smith nunca se plateó cómo pudo nacer la agricultura. La agricultura y la ganadería eran cosas dadas; eran las formas primitivas de ganar el pan con el sudor de la frente. (…) Adam Smith convirtió así la historia bíblica en doctrina económica, y parece que ello fue aceptado como satisfactorio por sus contemporáneos. Dos generaciones más tarde también lo fue por Karl Marx. De cualquier modo, aunque Marx estudió mucho y admiró el trabajo de Darwin con sus implicaciones de la larga prehistoria del hombre, no puso en duda la idea de que la industria y el comercio habían crecido sobre la agricultura. En esto fue tan conservador como Adam Smith» (Jacobs, J. (1969), pp. 53-55).

[34] Jacobs reconstruye el relato geohistórico a partir de la ciudad más antigua hasta ahora descubierta: Çatal Hüyük, en la meseta turca de Anatolia alrededor del 7000-6000 a.C. Para ello imagina cómo podría haber sido la ciudad previa a ella y le pone un nombre: Nueva Obsidiana, cuyos orígenes fecha alrededor del 9000 a.C. Según ella, Nueva Obsidiana se mantendría fundamentalmente a partir de una economía de subsistencia, sin explotar al máximo los recursos disponibles y sin necesidad de excedente agrícola, fundamentada en el comercio y, sobre todo, *en la potencialidad de la economía local*. Nueva Obsidiana tendría artesanía y comercio, algunas instituciones municipales e, incluso, ciertas prácticas agrícolas. Sus relaciones comerciales se desarrollarían fundamentalmente a partir de la obsidiana, un mineral volcánico vítreo con el que producían herramientas y utensilios muy valorados por las sociedades cazadoras y recolectoras de la región y por poblados lejanos que tenían otros productos como cobre, conchas y pigmentos con el que intercambiarlos. Es posible que la ciudad no sólo se bastara del comercio con su región y su economía local emergente y productiva sino que formara parte de una red comercial de economías urbanas, produciendo sinergias poderosas y constitutivas de civilización. Además, Nueva Obsidiana podría haber desarrollado todo un artesanado alrededor de la obtención misma del mineral, productos que también le servían en las transacciones comerciales con otros pueblos. Según la autora, el abastecimiento de la ciudad se produciría con los animales salvajes (ovejas, cabras, vacas y cerdos) y plantas silvestres que conseguían del comercio con las sociedades cazadoras-recolectoras, los cuales se irían domesticando y cultivando en unas condiciones singularmente urbanas. En relación al cultivo de las plantas silvestres, el almacenamiento conjunto de diversos granos y el

> Una analogía entre la agricultura y la electricidad puede ayudar a aclarar y explicar todo esto. Las ciudades modernas dependen hasta tal punto de la electricidad que sus economías sufrirían un colapso si ésta faltase. (…) Y las instalaciones masivas y más importantes de producción de electricidad están situadas en las áreas rurales. (…) Si la memoria del hombre no retrocediese a una época en que el mundo tenía ciudades pero no electricidad, podría parecer, considerando únicamente los hechos que he mencionado, que el uso de la energía eléctrica debía haber tenido su origen en el campo, y haber sido requisito previo de la vida urbana. He aquí cómo se hubiera reconstruido teóricamente el proceso: primero existía población rural, que no tenía electricidad, pero con el tiempo la desarrolló y llegó a producir un exceso; tal exceso hizo posible las ciudades.
> El sofisma es confundir los resultados del desarrollo económico urbano con las condiciones previas a tal desarrollo[35].

Más concretamente, Jane Jacobs se cuestiona en qué medida la emergencia de las ciudades bajomedievales estuvo condicionada por un crecimiento agrario previo o si es posible replantear la cuestión de una relativa independencia de la ciudad fundada en el comercio regional y, fundamentalmente, en *las potencialidades productivas de las economías de aglomeración*. Así, postula la posibilidad de que los ciudadanos medievales se mantuvieran con una economía de subsistencia, alimentándose de aves y pescado y de los pocos cultivos que realizaban dentro de la ciudad o a los pies de las murallas, y comercializando con las zonas rurales en busca de productos como la lana y el cuero para producir manufacturas artesanales[36]. A partir de ello, las ciudades podrían haber ido construyendo las condiciones para una mayor autonomía, creando

---

cultivo rudimentario o accidental de los mismos en pequeños espacios urbanos o en los entornos de la ciudad podría haber ido produciendo una selección de granos híbridos más productivos, de los que los ciudadanos habrían ido tomando conciencia y con los que podrían haber comercializado internamente en la ciudad. Por lo tanto, es posible imaginar el abastecimiento de una ciudad a partir de la exportación de recursos y objetos y de la producción local. A partir de aquí, según Jacobs, se hace necesario ir más allá de los fundamentos originales de una ciudad preagrícola e intentar construir un relato fidedigno de cómo pudo crecer la aglomeración urbana hasta producir una revolución agrícola. La respuesta de la autora apunta directamente al concepto de *economías de aglomeración*: será la creación de trabajos nuevos y la sustitución de importaciones la que producirá una explosión económica poderosa. Es por ello que la ciudad no se piensa únicamente como un punto de comercio con acceso a recursos sino que lo fundamental apunta a las sinergias y los estímulos que produce la aglomeración humana misma a través de los encuentros complejos de personas progresivamente diversificadas. A partir de este crecimiento auto-producido, Jane Jacobs apuesta por considerar que los habitantes de Nueva Obsidiana fueron necesitando más territorio para los animales domesticados y fundaron aldeas agrícolas como auténticas sucursales urbanas donde exportar el trabajo nuevo que producía la ciudad y del que se abastecería el consumo urbano (V. Jacobs. J. (1969), pp. 9-57). Soja plantearía la misma hipótesis (V. Soja, E. (2000), pp. 51-90) aunque, posteriormente, matizaría: «en *Postmetrópolis* yo exageré al usar el argumento de Jacobs acerca de que las ciudades precedieron a la revolución agrícola: pienso que probablemente es mejor ver este tema como una evolución paralela, pero es cierto que no podía haberse dado la revolución agrícola sin dos de las fuerzas básicas originadas en los asentamientos urbanos: la creatividad y la necesidad» (Soja, E. (2007), p. 70). Al fin y al cabo, la cuestión decisiva radica en esto último, según lo cual la prioridad onto-genética de la ciudad en la constitución de la realidad, aunque se ponga en relación con encrucijadas y coyunturas complejas, no se discute.

[35] Jacobs, J. (1969), pp. 56-57.

[36] V. ibid., pp. 20-23.

nuevos tipos de oficios y sustituyendo los productos con los que comerciaba por otros, de tal modo que, poco a poco, podrían haber empezado a producir un crecimiento autoestimulado. Sería entonces cuando las ciudades tendrían la necesidad y el poder de ir produciendo una revolución agrícola en la Edad Media y de fundar aldeas y pequeñas ciudades para llevarla adelante[37]. Este ejercicio de imaginación urbana debe servir para postular la posible autonomía de las ciudades medievales con respecto al florecimiento de la agricultura y para invertir la relación de la causalidad tradicional que se ha establecido entre ellas. De este modo, puede comprenderse que *la constitución de las ciudades fuera el objetivo primero de las sociedades altomedievales para superar sus limitaciones y contradicciones, poniendo en marcha unos modos de relación social con fuertes potencialidades productivas en términos políticos y económicos*. Así, puede decirse que la ciudad funcionó como límite o tendencia central en la Alta Edad Media antes de lograr toda la vitalidad que irían adquiriendo en los umbrales del nuevo milenio[38].

De hecho, *las élites políticas y económicas mostraron una aguda conciencia de que el desarrollo de las aglomeraciones locales podría ser una solución espacial idónea para la consecución de sus intereses*. Ello se vio favorecido por los sueños rotos de un bárbaro que se proclamó emperador romano en el centro de Europa. En el siglo IX la antigua Roma seguían invadiendo el imaginario político europeo y el 25 de diciembre del año 800, tres siglos después de que desapareciera el Imperio Romano de

[37] Thierry Dutour apuesta por considerar algo parecido: «la estabilización de los asentamientos humanos durante la Alta Edad Media contribuye al desarrollo agrario, y su evolución cristaliza en la formación progresiva del tipo de aldea que parece dominante a finales de la Edad Media» (Dutour, T. (2003), p. 168).

[38] Este planteamiento lo encontramos en Gilles Deleuze cuando apuntó a reconsiderar la concepción de la causalidad presupuesta en las interpretaciones evolucionistas de la sociedad. Por un lado, Deleuze continúa con el relato de Jacobs a partir del cual podemos considerar que las ciudades siempre existieron en la geografía histórica de la humanidad y que para interpretarla se hace necesario hacer coexistir y superponer los mapas de las sociedades agrícolas con los de las urbanas en un territorio común donde mantenían relaciones complejas. Por otro lado, Deleuze se cuestiona la posible objeción a este planteamiento y piensa en qué medida los recolectores-cazadores sí fueron, necesariamente, previos a las sociedades urbano-agrícolas. Es entonces cuando Deleuze plantea el concepto de «causalidades invertidas» y la posibilidad de «una acción del futuro sobre el presente, o del presente sobre el pasado: por ejemplo, la onda convergente y el potencial anticipado, que implican una inversión del tiempo». Según esto, sería posible considerar cómo la ciudad «actúa antes de aparecer, como el límite actual que esas sociedades primitivas conjuran por su cuenta, o como el punto hacia el que convergen, pero que no podrían alcanzar sin destruirse». En este sentido, la existencia de las ciudades sería de un límite conjurado o como tendencias y ondas convergentes o centrípetas (Cfr. Deleuze, G. (1980), pp. 436-440).

Occidente, Carlomagno se proclamaría nuevamente emperador. Esta vez, el centro geopolítico del Imperio se desplazaría del Mediterráneo hacia Europa aunque de modo sistemático se intentarían buscar los poderes y las riquezas que había en las orillas del *Mare Nostrum*. Es el comienzo de una etapa manifiesta de desarrollo que Le Goff considera como un «intento germánico de organización» de los territorios europeos tras las devastadoras consecuencias que habían tenido la crisis y decadencia de la Antigüedad. Este intento de reconstrucción de la unidad occidental se expandió hacia Italia, España y Alemania, intentando organizar un poder centralizado sobre el territorio que salvaguardara la paz interior y se hiciera fuerte frente a la extensión de la civilización islámica. Sin embargo, el proyecto se vio limitado por fuerzas descentralizadoras que actuaban en su contra: *los diversos reyes francos consideraban sus reinos como partes de sus propiedades e, incluso, el propio Imperio intentó constituirse a partir de la promoción política de una nobleza territorial que favoreció la fragmentación del poder y la concentración del mismo en pequeñas aglomeraciones*. Esto hizo imposible que el Imperio se defendiera de las agresiones que vikingos, musulmanes y húngaros hicieron durante el siglo IX y que, a su vez, estimularon las fuerzas de desarrollo que se habían puesto en marcha durante los siglos anteriores[39]. Según Georges Duby, «los beneficios de la guerra» fueron muy destacados en este tiempo para el desarrollo de Europa: por un lado, las invasiones acabaron motivando una revolución tecnológica fundamentada en los saberes alrededor de la producción armamentística (mientras en pleno siglo IX el campesinado seguía utilizando herramientas de madera, desde el siglo VI los guerreros germánicos había desarrollada la metalurgia para construir sus largas espadas); por otro lado, los bárbaros destruyeron y derrocharon,

> pero algunos conquistadores llevaron más lejos su acción y sus expediciones acabaron creando condiciones favorables al desarrollo de las fuerzas productivas. Crearon Estados. Sus empresas militares provocaron simultáneamente la destrucción de las estructuras tribales, el reforzamiento de la posición económica de la aristocracia por la implantación de los vencedores y el perfeccionamiento del sistema de explotación señorial, la instauración de la paz interior favorable a la acumulación de capital, el establecimiento de contactos entre diversas regiones, el ensanchamiento de las zonas de intercambio[40].

[39] V. Le Goff, J. (1964), pp. 43-54; V. Moore, R. (2000), pp. 61-66.
[40] Duby, G. (1973), p. 96.

Uno de estos Estados fue el que, fundamentado en las fuerzas de agresión del siglo VIII, desembocaría en el Imperio carolingio que, organizado alrededor de lo que Duby llama «gran dominio», fue constituyendo *una red de poderes descentralizados en el corazón de Europa que funcionaron como auténticos centros geográficos de explotación señorial del campesinado y del territorio*. Desde estos nodos territoriales, las élites locales de las regiones más prósperas, a partir de la construcción de un contexto de paz interior relativa y de la eliminación de las riquezas obtenidas de los pillajes, se vieron empujadas a aumentar la productividad agrícola promoviendo una liberación de la fuerza de trabajo[41]. Poco a poco, se fueron emplazando mercados locales y regionales alrededor de las localidades, potenciando a su vez la vinculación de la agricultura con el intercambio regional. En este sentido, la vinculación de los progresos de la agricultura con el desarrollo urbano seguía siendo más importante que la existente entre éste y el comercio a larga distancia, que estaba centrado en los botines de guerra y en el consumo de la corte y era más una especie de sustituto del pillaje sin relación profunda con las dinámicas sociales que pudieran influir en la aglomeración urbana. De este modo, se podría decir que, más que los movimientos de un protocapitalismo naciente, fue *la cultura aristocrática y guerrera la que más promovió el crecimiento urbano como objetivo primero para la consecución de sus intereses políticos y económicos*. A su vez, el poder de las ciudades se vio favorecido por las agresiones externas: por un lado, ante el fracaso imperialista y las agresiones exteriores, los castillos señoriales fueron ganando en importancia y la vida urbana empezó a brotar en ellos; por otro lado, la fuerza destructiva de las invasiones no fue tan grave y no hicieron más daño de lo que durante siglos habían producido la rapiña y usura de las élites locales. Es más, las invasiones trajeron una aceleración de la liberación de la fuerza de trabajo ya que los pasados lazos de servidumbre se fueron rompiendo y los nuevos que se establecían moderaban la explotación de campesinado.

[41] Es necesario destacar, además, que la moneda fue siendo cada vez más utilizada y, poco a poco, las rentas de la tierra concedida se pagaron en moneda. La importancia de la introducción progresiva de la moneda radica en la conformación del trabajo como valor de cambio, radicalizando aún más su liberalización y el espacio para una revolución agrícola más potente. «El masovero pagaba el derecho de disponer libremente de sus fuerzas, y especialmente el de aplicarlas a su propia tierra para acrecentar su rendimiento, y lo pagaba con lo que ahora podía pagar vendiendo su trabajo o los excedentes de su producción doméstica; por lo que se refiere al señor, éste aspiraba, con el dinero que le era entregado, a sustituir a los campesinos de los mansos por asalariados, cuyo trabajo, voluntario y pagado, y ya no forzoso y gratuito, le parecía también más productivo» (Ibid., p. 115).

Los progresos urbano-económicos más evidentes se dieron alrededor del Mar del Norte, en la Europa salvaje, fundamentalmente motivados por una economía militar. Pero fueron nuevamente las regiones con más tradición ciudadana las que siguieron destacando: en Flandes y, sobre todo, en ciudades italianas como Pavía, Milán, Cremona, Piacenza, Luca, Florencia y Siena, que emergían como auténticos centros políticos y económicos de la sociedad, de tal modo que ya en el siglo X «el campo gravitaba alrededor de la ciudad italiana», lo que según Georges Duby supone la puesta en marcha de un desarrollo económico específicamente urbano, «un proceso de desarrollo completamente original» en la historia de la Europa latina[42]. Fue en estas regiones urbanas donde la fragmentación y descentralización del poder tuvo un significado geopolítico más destacado: si «la ciudad de la Alta Edad Media dependía directamente del poder real, representado localmente por el obispo y el conde», *a partir del siglo X la fragmentación y descentralización del poder abrió la puerta a la multiplicación de pequeños poderes, favoreciendo la autonomía y secularización del gobierno de la ciudad*[43]. Todos estos procesos, una vez acabada las invasiones y aprovechando las ciudades que se habían ido conservando a lo largo de siglo, llevarían al despegue europeo de fines del siglo XI.

2.2. EL RENACIMIENTO DE LAS CIUDADES A PARTIR DEL AÑO 1000

Las cruzadas contra el infiel

El mapa del Mediterráneo fue cambiando a partir del año 1000 y las relaciones entre la Cristiandad y el Islam se fueron decantando a favor de la primera. *Las soluciones espaciales de las sociedades europeas para hacerle frente a los límites estructurales que tenían consistían, por un lado, en la progresiva constitución de aglomeraciones urbanas como auténticos motores del desarrollo social y, por otro, en la expansión territorial para anexionarse nuevos territorios*. No habría que esperar pues al 12 de octubre de 1492 para que Europa empezara a dar muestras de cierto «espíritu colonizador». Sin embargo, habrá cuestiones profundamente diferentes entre aquello

[42] Cfr. Duby, G. (1973), pp. 93-195.
[43] Cfr. Dutour, T. (2003), pp. 124-135.

que ocurriría con América y lo que entonces estaba empezando a suceder. Como dice Duby, «el siglo XII fue en Europa la época del campesino conquistador»[44]. La colonización territorial producida podría explicarse por un momento de paz relativa y de consolidación y progreso del feudalismo, motivado por el proceso de consolidación del poder de los señores (aristócratas y clérigos) sobre los campesinos trabajadores (esclavos y siervos). A pesar de que seguía siendo una economía señorial de consumo, guiada por el gasto y la ostentación, la relativa paz feudal condujo a buscar en otros lugares los beneficios que antes se encontraban en los botines y las riquezas de la guerra: la economía señorial feudal acabó centrándose en la producción. En un contexto de mejora climática y crecimiento demográfico se dieron una serie de mejoras en las prácticas agrarias y pastoriles y en las tecnologías, motivadas por los señoríos y por las ciudades. Esto, a su vez, permitió un incremento de la productividad, que motivó a los señores a aflojar la presión sobre la sociedad campesina para la obtención de beneficios[45]. Aquí fue cuando se produjo el elemento fundamental de la revolución agraria que se estaba produciendo: la liberalización de la fuerza de trabajo campesino y su posterior movilización total por el territorio europeo. Liberados relativamente de las pesadas cadenas de antaño, la sociedad campesina se vio estimulada a aumentar la producción en busca de la mejora de sus condiciones y, presionada por la escasez relativa en el crecimiento demográfico y sin los suficientes medios prácticos y técnicos como para solucionar la situación a través de una agricultura más intensiva, se vio impulsada a la conquista de nuevas tierras. Los señores seguían teniendo múltiples dispositivos de explotación social pero la economía estaba ganando en distribución y movilización de las riquezas, fomentada en una gran parte a través de la economía monetaria y del crédito puesta en marcha por las

[44] Duby, G. (1973), p. 267.

[45] «Autorizaron las empresas de colonización. Acogieron, "albergaron", como se decía entonces, a estos "huéspedes". En una etapa posterior hicieron algo mejor: animaron a los pioneros, los trajeron, se los disputaron. Dicho de otra manera, fue preciso que la aristocracia territorial modificase por etapas su comportamiento económico ancestral. Los dueños de tierras yermas prefirieron sacrificar algunos de los placeres que las zonas forestales, los pantanos y los cotos les proporcionaban como cazadores. Se dieron cuenta de que el poblamiento de las comarcas desiertas sería a largo plazo fuente de ingresos suplementarios, aunque previamente debieran gastar dinero para acelerarlo. Sintieron la necesidad de acrecentar sus recursos y comprendieron que una modificación del paisaje podría ayudarles. Digamos simplemente que se hicieron más sensibles al espíritu de lucro. Dentro de una mentalidad económica enteramente dominada por el gusto del gasto, (…) fueron sin duda las operaciones de roturación, los esfuerzos para llevar más adelante el cultivo y para dar más valor a la tierra, los primeros que dieron un sentido a la palabra ganar» (Ibid., pp. 253-254).

ciudades[46]. Las roturaciones del territorio acabaron cambiando radicalmente el paisaje europeo: se ampliaron los claros aldeanos; se fundaron nuevos núcleos de población y nuevas roturaciones en espacios incultos; se secaron las zonas pantanosas y se drenaron marismas; se aniquilaron los sistemas ecológicos de las antiguas comunidades agrarias, privatizando bosques y arroyos comunales e instaurando molinos controlados por los señores; se ganó espacio al mar[47].

La conquista de los campos de roturación tuvo lugar primeramente dentro de las «fronteras europeas», hacia lo que hoy es Alemania del este, Escandinavia, Francia y España. Como se ha visto, el carácter que adquirió en esta última fue singular, ya que en ella se abrió el campo de experimentación de una conquista especial: la cruzada. Las cruzadas fueron fomentadas por una empoderada Iglesia cristiana que, habiendo asumido prerrogativas reales después de la desintegración del Imperio carolingio, estableció la paz interna en el territorio europeo («la Paz de Dios») y se lanzó a la guerra santa contra el infiel. Sin embargo, por un lado, las cruzadas fracasaron en sus objetivos geopolíticos y económicos[48], no teniendo las consecuencias revolucionarias que provocó la colonización de América en el siglo XV. Pero es que, además, la empresa colonizadora europea transatlántica que se dio a partir de 1492 puede explicarse, desde una interpretación específicamente geográfica, que se retrotrae a Hegel y Marx, como una «solución espacial» a la crisis estructural del feudalismo en el siglo XIV[49]. Sin embargo, al feudalismo le quedaba todavía mucha historia por delante en el siglo XI. Sencillamente, buscaron extenderse ante las limitaciones tecnológicas en la explotación intensiva de las roturaciones agrarias. Los límites sistémicos que el feudalismo había alcanzado en el siglo XIV le llevaron a conquistar nuevos territorios en busca de nuevos procesos de acumulación, conquistas que lo cambiarían todo y abrirían el nuevo tiempo del sistema moderno mundial.

En esta transformación sistémica, encontramos una diferencia más entre las cruzadas y la conquista de América, relativa a la *imagen del otro* que una y otra construyeron. La imagen del musulmán fue controvertida y cambiante a lo largo de los siglos. Hasta el

[46] V. ibid., pp. 197-342.
[47] V. Moore, R. (2000), pp. 74-77.
[48] V. Le Goff, J. (1964), pp. 55-65; V. Moore, R. (2000), pp. 25-30.
[49] V. Harvey, D. (2000), pp. 41-45.

comienzo de las cruzadas, puede decirse que no hubo cierta representación oficial y unitaria por parte de la Europa cristiana. Sin duda, desde que Tariq cruzara el Estrecho de Gibraltar, la imagen de los musulmanes estuvo estigmatizada como la de unos agresores bestiales. Sin embargo, en término generales, esta imagen no estuvo vinculada al aspecto religioso hasta tiempo después y, en algunas ocasiones, se vio obstaculizada y matizada por relaciones políticas y económicas que se tuvieron con los «moros» en lugares como España e Italia, donde la presencia cercana del otro obligaba a un realismo social alejado de algunas exageraciones ideologizadas. Sin duda, el expansionismo europeo a partir del año 1000 lo cambió todo, poniendo en marcha un rigorismo típico de episteme colonial y racial fundamentalmente destacado a lo largo de los siglos XII y XIII: el islam se identificó con «la versión invertida del cristianismo, el espacio del error, una desviación»[50]. Sin embargo, siempre hubo actitudes diferentes en relación a las sociedades musulmanas, actitudes que a medida que se acercaba el siglo XIII fueron ganando presencia. Desde los intereses políticos y económicos de las sociedades italianas y españolas en mantener vínculos con los musulmanes, hasta el sincretismo cultural de los monarcas sicilianos Federico II de Hohenstaufen (1194-1250) y San Luis (1212-1270) o el español Alfonso X el Sabio (1252-1284). Incluso en la Iglesia había desplazamientos internos que tenían conciencia de la importancia de las sociedades musulmanas como transmisoras de la Antigüedad, desplazamientos que acabaron aceptando, como en la revolución de la Escolástica latina, la integración de sus saberes y conocimientos. La crisis del feudalismo del siglo XIV produjo una profunda «crisis de la conciencia europea» que afectó directamente a la producción de la imagen del otro: «si la imagen del infiel era falsa, si los combatientes de Cristo, aquéllos que portaban el signo de la fe de Cristo, fracasaban, ¿dónde estaba la verdad?»[51]. Esta crisis del eurocentrismo llegó hasta mediados del siglo XV, con la emergencia del sistema-mundo moderno, cuando la imagen del otro construida por Europa empezó a adquirir una consistencia y coherencia que hasta entonces no había tenido. La toma de Constantinopla por los turcos otomanos el 29 de mayo de 1453, otrora capital del Imperio Romano de Oriente, todo un referente simbólico en el imaginario europeo, empezó a revivir los antiguos fantasmas medievales. No obstante,

[50] Sénac, P. (2000), p. 104.
[51] Ibid., p.154

quizás pueda plantearse que todavía el 2 de enero de 1492, cuando los Reyes Católicos lograron entrar en la capital del reino nazarí y poner fin a siete siglos y medio de historia musulmana en la península ibérica, la imagen del otro típicamente moderna todavía no se había consolidado. Quizás habría que esperar a la experiencia colonial americana para que la imagen del otro, además de ir ganando en consistencia y coherencia, adquiriera unas connotaciones hasta entonces inexistentes, las cuales llevaron a que el absolutismo español, a mediados del siglo XVI, consumara la masacre y expulsión de los moriscos de las Alpujarras de Granada (1568-1570) en un proceso que se parecía más un genocidio moderno que a un exterminio medieval[52]. Sin duda, el trato y la consideración que hubo con ellos tenían raíces medievales pero algo estaba aconteciendo que empezó a tratarse a los «moros» como algo completamente separado de la humanidad. A pesar de todo, apostamos por considerar que esta imagen del otro no puede tratarse de modo exclusivo a partir de la experiencia colonizadora moderna, ya sea americana o relacionada con los casos de persecución y expulsión de minorías étnicas o raciales. De hecho, algo parecido a la llamada «colonialidad del poder»[53] se estaba poniendo en marcha en las instituciones *urbanas* de encierro del absolutismo europeo, tratando, por ejemplo, al loco como lo absolutamente otro de una razón totalitaria y moderna que por entonces estaba empezando a ganar una batalla que llevaba siglos desarrollándose.

Las ciudades-republicas bajomedievales y sus contradicciones

> Aman la libertad de tal forma que rechazan cualquier exceso de poder y prefieren, para dirigirlos, a cónsules más bien que a jefes. Entre ellos hay tres órdenes, el de los capitanes, el de los valvasores y el del pueblo. Para evitar cualquier insolencia, eligen sus cónsules no en un solo orden, sino en los tres, y para impedir que cedan a la sed de poder, se cambian todos los años. De ahí viene el que, al estar casi toda la tierra dividida entre las ciudades, cada una obliga a los habitantes de su territorio a permanecer con ella, de tal forma que sería muy difícil encontrar un noble o un grande tan ambicioso como para no someterse a las órdenes de la ciudad. Y, para no privarse de medios de oprimir a sus vecinos, no juzgan indigno de ello el dejar que los jóvenes de baja condición, incluso artesanos que ejercen despreciables oficios mecánicos, ciñan el talabarte de caballeros y accedan a la más altas funciones (mientras que los demás pueblos los alejan como a la peste de los empleos más honorables y más libres). De este modo, sobrepasan en riqueza y en poderío a las demás ciudades del mundo. A esto contribuye, como hemos visto, no sólo su actitud, sino también la ausencia de sus príncipes que, de ordinario, se hallan en los países ultramontanos (…). Casi nunca reciben con respeto a su príncipe, a quien por propia iniciativa deberían mostrar una respetuosa obediencia, y no prestan obediencia alguna a

[52] V. Goytisolo, J. (2009); Cfr. Barrios Aguilera, M. (2009), p. 11.
[53] Cfr. Quijano, A. (2000).

> sus decisiones tomadas con el máximo respeto a las leyes si él no les hace sentir su autoridad con la ayuda de un poderoso ejército[54].

El sinecismo medieval, acompañado de la fragmentación geopolítica del territorio europeo y de la revolución agrícola, favoreció que las ciudades de la Europa cristiana empezaran a renacer en términos generales a partir del siglo XI. En la Italia septentrional, el proceso de descentralización política entró en sinergias revolucionarias con unas bases urbanas consolidadas gracias a su situación histórica en las encrucijadas del Mediterráneo. A pesar de las remotas bases del sinecismo medieval, parece difícil negar la importancia revolucionaria que las ciudades bajomedievales acabaron teniendo en la geografía histórica de Europa. En palabras de Moore, «la primera revolución europea, es decir, la primera urbanización auténtica y autónoma de Europa»[55]. Según Boucheron y Menjot, «el movimiento de urbanización de mayor entidad que ha existido en Occidente antes del siglo XIX»[56]. Las ciudades fueron la solución espacial fundamental a los problemas de la Alta Edad Media, un tiempo donde la desurbanización y las tendencias anticivilizatorias habían arrasado con Europa. A su vez, las sociedades europeas buscaron en el expansionismo territorial la vía para afrontar algunas de sus limitaciones pero, incluso éste, no podría ser pensado sin la aglomeración progresiva de las poblaciones en centros geopolíticos urbanos. Pero, sobre todo, las ciudades bajomedievales acabaron significando los fundamentos geopolíticos de la emergencia de la Edad Moderna, un tiempo que puede ser dimensionado ontológicamente como nuevamente movido por las ciudades. En primer lugar, como veremos, en un sentido singularmente geopolítico las *comunas* dieron lugar a la conformación del humanismo cívico del Renacimiento, el primer discurso político e histórico propiamente moderno. A su vez, en términos económicos, las bases urbanas bajomedievales fueron los motores fundamentales para hacerle frente a la crisis definitiva del feudalismo en el siglo XIV que acabaría abriendo la

[54] Otón de Freising, miembro de la alta aristocracia francesa del Sacro Imperio Romano, escribió estas palabras en 1154 tras acompañar al emperador Federico I Barbarroja a enfrentarse a las insurgentes ciudades-estado del centro y norte de Italia. Citado en Dutour, T. (2003), p. 58.
[55] Moore, R. (2000), p. 52.
[56] Pinol, J. (2003), p. 95.

emergencia del sistema-mundo europeo y la colonización de ultramar, además de la revolución industrial; «la Europa urbana preindustrial está prácticamente formada»[57].

El «florecimiento urbano» bajomedieval se desarrolló primeramente en las regiones que habían mantenido una urbanización relativa a lo largo de los siglos, fundamentalmente Flandes e Italia. En estas regiones tuvieron lugar esas municipalidades autónomas que en Italia se llamaron *comunas*. La primera se autoproclamó en la ciudad francesa de Cambrai en el año 1077, tras una insurrección violenta de la ciudadanía contra el obispo que gobernaba la ciudad. En términos políticos, esta experiencia de constitución de un poder municipal no llegó a buen puerto si bien numerosas ciudades del entorno siguieron su ejemplo a partir de la década de 1080: San Quintín, Beauvais, Noyon, Laon, etcétera. Los casos italianos acabaron teniendo más importancia y en ellos aparecieron las manifestaciones discursivas más profunda y claramente revolucionarias. Alrededor de las mismas fechas, se fueron constituyendo gobiernos municipales *comunales* en ciudades como Pisa, Asti, Milán, Génova, Florencia, etcétera. En el siglo XIII se dio la edad de oro de las nuevas fundaciones y una urbanización generalizada de toda la sociedad, que se detuvo en el crítico siglo XIV. La trama urbana europea se hizo más densa y el 20% de la población, entre 15 y 17 millones de personas, vivían en las ciudades. Fundamentalmente, sobresalían media docena de grandes ciudades: París, Milán, Florencia, Venecia, Génova, Gante y Londres, entre las cuales destacaban las situadas en la Italia septentrional y, sobretodo, en la región de la Toscana con la república florentina como capital. Las ciudades se (re)urbanizaron en el interior de las murallas y fueron desarrollando cada vez más suburbios alrededor de ellas, producidos por las poblaciones que, fundamentalmente, se sentían atraídas por las oportunidades de la ciudad. En muchos casos, estos suburbios fueron después «engullidos» por nuevas murallas, dándoles una fisonomía y una identidad peculiar a las ciudades. El centro interno y organizado de la ciudad seguía siendo el mercado, lugar de encuentro con el campo que, incluso, a veces se veía cercado por las murallas. A su vez, la centralidad regional de la ciudad se vio radicalmente incrementada. En todo ello, la ciudad de Florencia destacó por encima de todas: su *contado* era la red urbana más importante

[57] Ibid., p. 120.

de Europa, con ciudades como Pisa, Siena, Luca, Arezzo y una docena de ciudades medianas y pequeñas más; a su vez, el crecimiento concéntrico de sus murallas defensivas hizo historia y acabaron adquiriendo 8 km de circunferencia, con 73 torres, 7 grandes puertas y 8 poternas. La importancia de las murallas no sólo era militar; aportaban una fisonomía y una identidad singular a las ciudades; a su vez, alrededor de su construcción y conservación aparecieron los primeros impuestos municipales y los ciudadanos se organizaban colectivamente para turnarse en la vigilancia de los exteriores de la ciudad desde sus torres[58].

> La ciudad libre constituía una nueva fuente de riqueza; pero la desafiante confianza en sí misma e independencia de la gente que se sumaba a la comuna era una amenaza para la totalidad del régimen feudal. La ciudad concentraba mano de obra, poder económico y armas de defensa: sus ejércitos ciudadanos, mucho más que los siervos que sólo servían a su amo, tenían algo que defender. Estaban dispuestos a combatir por la libertad que habían ganado, los hogares que habían levantado, la ciudad que habían contribuido a crear[59].

Los ciudadanos de algunas de las *comunas* italianas adquirieron con el paso de los siglos la experiencia consciente de formar parte de unos *emplazamientos singulares* que suponían unos auténticos *acontecimientos* en el devenir europeo. Esta experiencia colectiva del tiempo histórico tuvo unas consecuencias revolucionarias y el humanismo cívico que se fraguó en ella devino como el primer discurso manifiestamente moderno en la geografía histórica de Europa. A lo largo de la Alta Edad Media, las ciudades habían ido emergiendo en las encrucijadas y coyunturas de una sociedad fundamentalmente rural poblada por reyes, obispos, guerreros y campesinos. Su relación con los intereses políticos de imperios, iglesias y ejércitos y con los devenires de la economía agrícola y militar era, por lo tanto, muy fuerte. Pero, poco a poco, las ciudades fueron adquirieron singularidad y centralidad en la sociedad hasta constituir, en algunas ocasiones, sociedades políticas particularmente diferenciadas en el mundo feudal y medieval. Constituidas en ocasiones como capitales de señoríos o pequeñas comunidades organizadas alrededor de parroquias eclesiásticas[60], las ciudades fueron conformándose como emplazamientos con poderes y economías centrales en la Baja Edad Media. A partir del siglo XII, en los territorios urbanos más destacados de Europa,

[58] V. Pinol, J. (2003), pp. 93-157, 223-232.
[59] Mumford, L. (1961), p. 324.
[60] V. Moore, R. (2000), pp. 78-85.

la ciudad iría ordenando el territorio a su imagen y semejanza, construyendo progresivamente espacios regionales claramente urbanizados e introduciendo aldeas y pequeñas urbes en redes cada vez más interdependientes con la capital, auténticas sucursales de la política y economía de la metrópolis. Poco a poco, las ciudades fueron condicionando la vida del mundo rural y el campo y la agricultura se transmutaron en cuestiones eminentemente urbanas. Lo que el campo no tardó sino siglos en producir, fundamentalmente movido por la explotación de la fuerza de trabajo y por la innovación de los señores y los caballeros, las ciudades lo hicieron en poco tiempo. La revolución agrícola del siglo XII, con el fin de las hambrunas en ese período de tiempo, es una revolución fundamentalmente motivada y producida por las ciudades: la productividad agraria, la división del trabajo, las inversiones y los créditos, los progresos técnicos, el comercio y los transportes son aportaciones específicamente urbanas que introducen a la agricultura en una sociedad donde la ciudad es el poder y donde, incluso, los territorios agrarios son organizados muchas veces en relación a los distritos y los barrios de la urbe.

El paisaje del acontecimiento que significaron las ciudades bajomedievales puede dibujarse a partir de sus estilizadas murallas y altas torres. A pesar de no ser su rasgo definitorio[61], fue un elemento significativamente importante y reconocido como tal por sus ciudadanos. Muchos de los blasones con que las ciudades presidían los rituales colectivos más importantes y con los que abanderaban la vanguardia de los ejércitos que iban a la guerra, tenían a la muralla como símbolo dominante que representaba a la ciudad y a su existencia histórica. De hecho, una de las cuestiones fundamentales por las que lucharon algunas ciudades fue por la eliminación de la prerrogativa regia de edificar las murallas y por la atribución de las funciones al municipio, cosa que consiguieron a final del siglo XII algunas de las ciudades-república de Italia[62]. La muralla era el límite de la ciudad con el campo y, de algún modo, acabó representando en algunas ocasiones la frontera de un nuevo mundo con el feudalismo. Sin embargo, la vinculación que las ciudades seguían manteniendo con el mundo de los guerreros y los campesinos nos obliga a imaginarlas con nobles cobrando impuestos por el pasaje a

[61] V. Pinol, J. (2003), pp. 13-15.
[62] V. Mumford, L. (1961), p. 307.

través de sus puertas, ovejas pastando en los pastos de los húmedos fosos defensivos, estiércol acumulado en las esquinas, piaras de cerdos deambulando por sus calles, centros de almacenamientos de materiales y alimentos, etcétera[63]. Fuera como fuese, la situación de las ciudades en el feudalismo no les impidió una progresiva diferenciación de éste y las murallas nos aportan una fiel cartografía de esta distinción que jugó un papel tan importante. Al fin y al cabo, el carácter distintivo de las murallas bajomedievales respondía a ese tono general de la existencia en la Edad Media que nos describía Johan Huizinga, donde todo tenía «formas externas muchos más pronunciadas» y las distancias y diferencias entre las cosas estaban simbólicamente muy marcadas.

> El mismo contraste y la misma policromía imperaban en el aspecto externo de la ciudad y del campo. La ciudad no se diseminaba (…) sino que se erguía rotunda, cercada por sus muros, con sus agudas torres sin número. Por altas y poderosas que fuesen las casas de piedras de los nobles y de los comerciantes, eran las iglesias las que dominaban con sus eminentes masas pétreas la silueta de la ciudad[64].

Las nuevas murallas ya no se parecían a esos castillos administrativos y militares que tenían una relación directa con un campo cuyos modos de existencia eran determinantes. Sin duda, las pequeñas multitudes que se reunían puntualmente en el castillo eran un fenómeno relativamente a parte de la vida campesina y señorial pero siempre fue característica de la misma y estuvo determinado por sus formas. Las nuevas murallas definían y condicionaban la sociedad y, construidas alrededor de los suburbios y de los puertos, crearon en su interior un mundo nuevo: la *vida cívica*. Y aunque vivir en la ciudad medieval era vivir en la Edad Media,

> no faltan testimonios medievales sobre la sensación de extrañeza que provocaba la ciudad a quien cruzaba sus puertas por primera vez. (…) Entrar en la ciudad, penetrar en su marco material, es convertirse en otro, unirse a la multitud de hombres cuyos corazones laten juntos, unidos por el *vinculum societatis*. (…) Trabajar, residir, vivir juntos: en este momento se inventa una nueva sociabilidad urbana, regulada por unas relaciones sociales específicas, una forma de relaciones que modela unas nuevas interacciones con el espacio, cuyas formas de autogobierno urbano en realidad no son más que sus reflejos institucionales[65].

[63] V. Moore, R. (2000), pp. 56-57. La realidad campestre de la ciudad medieval ha sido tan destacada por algunos autores que ha sido puesta como referente de los límites mismo de la Edad Media, que algunos sitúan en las ciudades modernas del siglo XVIII donde fueron desapareciendo todo rastro de la vida campesina (V. Pinol, J. (2003), p. 167, 190; V. Dutour, T. (2003), pp. 304-305).
[64] Huizinga, J. (1923), pp. 13-14.
[65] Pinol, J. (2003), pp. 161-162.

Por lo tanto, aunque las ciudades bajomedievales estuvieran situadas en las encrucijadas del mundo feudal, es necesario imaginarlas como espacios que fueron ganando una autonomía relativa cada vez más importante. Johan Huizinga planteó que cuando la Edad Media fue revalorizada por el romanticismo del finales del siglo XVIII y del siglo XIX el espíritu caballeresco se consideró lo fundamental; sin embargo, apunta el autor, «el período del verdadero feudalismo, en el que florece la caballería, se cierra ya en el siglo XIII. Lo que sigue es la etapa de la Edad Media en la que los factores dominantes en el Estado y en la sociedad son el poder mercantil de los burgueses y el poder financiero de los príncipes, que descansa en el anterior»[66]. Sin embargo, en el universo polimorfo y multiforme se fue configurando desde el año 1000, las ciudades y las instituciones cívicas que en algunos casos las caracterizaron son unas protagonistas que no es posible obviar.

La economía de las ciudades también fue adquiriendo rasgos singulares en relación al feudalismo. Desde finales del siglo XI, las ciudades desarrollaron actividades económicas renovadas hasta convertirse en centros de producción artesanal y en nodos de redes comerciales locales y regionales. En un principio, dichas actividades estaban íntimamente ligadas a los intereses de la corte y de los señores aunque, poco a poco, se fueron independizando en sus dinámicas y en sus objetivos. La razón de todo ello bien podría estar en lo que Jane Jacobs destacó como las sinergias y estímulos propios de las economías de aglomeración, antes que en los modos de organizar propiamente el trabajo a través de la división de los oficios[67]. Según Georges Duby la verdadera revolución de la economía de las ciudades fue el dinero que, cada vez más utilizado por unos mercaderes progresivamente independizados de los requerimientos de la corte e insertando más sus proyectos en el consumo y el intercambio de la ciudad, se convirtió en «el más poderoso instrumento del poder» en el siglo XII. Sin duda, a través del dinero los príncipes se empoderaban y la burguesía se enriquecía pero «la fuente principal de esta reserva monetaria se halla en la ciudad» y la colonización urbana sobre las dinámicas económicas del campo y la agricultura se

[66] Huizinga, J. (1923), p. 76.
[67] Sin embargo, Georges Duby considera la división del trabajo como el aspecto fundamental del dinamismo y crecimiento de la economía urbana (Cfr. Duby, G. (1973), p. 303).

produjo a través de ella[68]. Tanto los artesanos como los mercaderes se organizaron en hermandades y guildas para conquistar privilegios económicos en el contexto del feudalismo y lucharon, en ocasiones a través de la violencia, contra los poderes tradicionales del señorío territorial y de la Iglesia. Como es de suponer, la explotación laboral de muchos ciudadanos continuó existiendo en las ciudades e, incluso, ahora se veía amplificada al provenir de focos múltiples y diferenciados. Sea como sea, *la organización autónoma de la economía de la ciudad acabó siendo uno de los factores más importantes en el movimiento municipal* que recorrió Europa durante el siglo XII de tal modo, en muchos sentidos, «la propia comunidad puede ser considerada como un guilda territorializada y ampliada al conjunto de los ciudadanos»[69].

Pero el acontecimiento más importante de las urbes bajomedievales no estuvo ni en su economía ni en la organización autónoma de la misma sino en *el renacimiento del derecho a la ciudad en el territorio europeo*. En algunas ciudades del norte de Europa se decía «el aire de la ciudad os hará libres», refiriéndose con ello a la norma según la cual todo siervo que pasara un año y un día en el perímetro delimitado por las murallas perdía sus vínculos con el señor y era aceptado como ciudadano. No nos encontramos ante ninguna utopía realizada en los comienzos del nuevo milenio; en muchas ocasiones, la libertad ganada a través del derecho a la ciudad fue el camino hacia nuevos dispositivos de dominio y explotación singularmente urbanos; además, la libertad fue concebida como un privilegio exclusivo de los ciudadanos y era el mecanismo construido para afirmar el poder de la comunidad política naciente[70]. Con todo, *el derecho a la ciudad acabó abriendo un campo de autonomía en relación a los poderes medievales tradicionales y, en ocasiones, fue habitado por modos claramente cívicos y republicanos de ejecutar el poder conquistado*. Las manifestaciones más claras se dieron en algunas *comunas* aunque también el movimiento comunal estuvo

[68] V. ibid., p. 320.
[69] Pinol, J. (2003), p. 172.
[70] «Este carácter ponía en juego las libertades, pero en su concepción medieval: la Edad Media es la época por excelencia de las libertades concebidas como privilegios que diferencian el estatus de unos y el de otros, y no de la libertad concebida como un derecho natural del ser humano. (…) Aunque, a largo plazo, las *comunas* medievales tal vez han ayudado a modelar la noción más moderna de una libertad del ciudadano frente al estado, las libertades de que gozaban eran concebidas a los miembros de una comunidad, y el individuo sólo se beneficiaba de ellas en la medida en que formaba parte de la comunidad. Aquellos que no pertenecían a la comunidad quedaban irremisiblemente excluidos» (Pinol, J. (2003), pp. 242-243).

protagonizado por pequeños burgueses arribistas y por unas élites locales atrincheradas frente a los poderes centralizadores imperiales y eclesiásticos; aquí el derecho a la ciudad era, literalmente, el derecho de la burguesía. Sin embargo, al cabo del tiempo y, fundamentalmente, en Italia, fue teniendo una manifestación práctica y discursiva cada vez más radical y, a partir del siglo XIII, el humanismo cívico era una de las realidades intelectuales más destacadas de toda Europa.

Las *comunas* no fueron, en términos generales, ni libres, ni justas, ni solidarias. El movimiento municipal europeo no siempre estuvo en claro conflicto con los poderes tradicionales. En muchas regiones, no puede considerarse que las ciudades fueran «un mundo cerrado y distinto, una excepción, una islita en medio de una sociedad que sigue viviendo en condiciones jurídicas y políticas completamente diferentes»[71]. De hecho, la autonomía relativa de algunas ciudades bajomedievales no fue resultado de la conquista y la lucha sino del pacto y la concesión a través de las conocidas como «cartas de franquicia», actas concedidas por los reyes o señores que reconocían el estatus particular a una localidad. En este sentido, la concesión de la autonomía política a las ciudades habría que entenderla como un modo de normalización y codificación pacífica de las relaciones entre los reyes y señores y las élites urbanas; de hecho, aquellos estaban interesados en los centros de poder urbano como modo de constituir su autoridad y de obtener beneficios[72]. Tampoco puede decirse que las *comunas* fueran sociedades igualitarias: si de alguna manera la constitución de las primeras ciudades resultó relativamente sencilla y no encerraban grandes diferencias socioeconómicas, a partir de fines del siglo XII aumentaron las desigualdades y acabó constituyéndose, en la mayoría de ellas, una peculiar élite urbana que se conoce como «patriciado». Formado por burgueses (comerciantes, artesanos ricos, etc.) y señores feudales afincados en la ciudad (ministros, nobles, etc.), el patriciado produjo una singular mezcla de la cultura urbana y el ideal caballeresco, civilizando la cultura dominante del feudalismo[73]. En el momento en el que el patriciado se hizo con el gobierno urbano, la ciudad devino el cortijo de unos pocos y estos no dudaron en invertir en él suculentas sumas de dinero. Fue entonces cuando las ciudades

[71] V. Dutour, T. (2003), p. 237.
[72] V. Pinol, J. (2003), pp. 221-225.
[73] V. Huizinga, J. (1923), pp. 76-85, 127-144.

adquirieron muchos de los rasgos que les caracterizarían en el futuro: estructuración del sistema municipal, servicios públicos, sistema financiero, impuestos, préstamos, reglamentaciones, obras públicas, mercados, correos, escribanos, autonomía del poder religioso, escuelas, etcétera[74]. Por último, es necesario destacar el peculiar espíritu colonizador que caracterizó a las *comunas* en relación a sus regiones colindantes, construyendo verdaderos dominios territoriales donde, ya en el siglo XIII, las ciudades representaban centros de poder hegemónicos dentro de una red urbana jerarquizada con urbes más pequeñas, aldeas y campos[75]. Según Mumford, esto significó una agresión contra la misma república: «a fin de alcanzar un poder despótico sobre sus vecinas, las ciudades aceptaron, paso a paso, la pérdida de su propia libertad interna; y, lo que es más, perdieron moralmente su pleito con otras formas de despotismo»[76].

Campanas, relojes, crónicas y ajuntamientos

A pesar de todo, el renacimiento del derecho a la ciudad en algunas de las *comunas* tuvo una realidad efectiva e institucional que es digna de ser destacada y desató unas consecuencias revolucionarias en la geografía histórica de Europa que deben ser interpretadas; tan es así, que encontramos en el derecho a la ciudad las bases materiales de la emergencia del dispositivo crítico de la Edad Moderna. Esto se explica porque *la historia política de las comunas italianas fue especialmente conflictiva en la defensa de su libertad, comprendida como afirmación de la autonomía respecto a los poderes imperiales y eclesiásticos del feudalismo y como constitución de las formas republicanas de gobierno para hacerle frente al tiempo histórico*[77]. A lo largo de los siglos y, fundamentalmente, en el caso de la república florentina, los ciudadanos de las *comunas* adquirieron una conciencia progresiva de pertenecer a unas sociedades políticas particulares, diferenciadas del mundo feudal y en guerra con los poderes dominantes. *Esta experiencia política de pertenecer a una comunidad singular fue rompiendo los pilares fundamentales de las prácticas discursivas sobre el tiempo*

[74] V. Pirenne, H. (1910), pp. 173-189; V. Pinol, J. (2003), pp. 243-253. Con ello, durante el siglo XIII no todas las ciudades se vieron sometidas a estas derivas oligárquicas. En Florencia, aunque también existía manifiestas divisiones socio-económicas, se reforzaron las instituciones republicanas en la segunda mitad del siglo XIII, con las conocidas «Ordenanzas de justicia» de 1293 como colofón.
[75] V. ibid., p. 226.
[76] Mumford, L. (1961), p. 489.
[77] V. Skinner, Q. (1978), pp. 23-42.

histórico que se tenían en la Edad Media. En términos generales, las ciudades bajomedievales ya habían empezado a resquebrajar la experiencia tradicional del tiempo, marcadamente religiosa y vinculada a los ritmos de la naturaleza propios del régimen feudal. La concepción de la historia estaba marcada por el acto de la creación divina del mundo y por el día del Juicio Final, concepto que jugó un papel muy importante en el medievo y que tuvo presencia incluso en los discursos mismos del humanismo cívico. Este concepto religioso del tiempo histórico inundaba también el relato profano de la sucesión sempiterna de los Imperios y del encabalgamiento de unos y otros siguiendo las leyes universales del cosmos. El mismo concepto de la Antigüedad se había sacralizado: Roma era una figura eterna a lo largo de la historia, una especie de viejo topo que, a pesar de que se había sumergido en las profundidades invisibles de la historia, podía volver a renacer en cualquier momento; ya no tanto gigantesca construcción de los seres humanos sino realidad metafísica que va y viene según designios que la gente no puede controlar de ningún modo. Junto a este concepto religioso del tiempo, la existencia histórica de una sociedad rural estaba claramente conformada por los poderes feudales y al servicio de su dominio y explotación; la concepción y organización del tiempo se encontraban ligadas a los ritmos de la naturaleza, en una sociedad donde la explotación de la tierra y de los campesinos era lo fundamental[78].

El símbolo de las murallas nos puede servir de imagen de este cuestionamiento de la experiencia sagrada y natural del tiempo: la existencia social se fue replegando sobre sí misma, distanciándose progresivamente del universo feudal y rural para introducirse en una experiencia cotidiana localizada entre unos muros construidos y conservados gracias a un esfuerzo que, de algún modo, podía considerarse público y secular. *El espacio artificial de las ciudades no podía hacer sino acabar enfrentándose con la presencia de Dios y la Naturaleza en la experiencia del tiempo y éste se fue haciendo relativo a la sociedad*. En ello, la economía de las ciudades tuvo un papel fundamental ya que, al servicio de los habitantes más poderosos y enriquecidos de la ciudad, necesitaba construir un tiempo artificial para organizar la artesanía, la industria y el comercio. En un principio, las campanas de las Iglesias jugaron un papel

[78] V. Le Goff, J. (1964), pp. 142-160.

importantísimo, curiosa paradoja histórica en la que las torres de los campanarios fueron contribuyendo a un proceso de secularización que cada día se iría manifestando más y más irreversible. De hecho, el uso de las campanas en la organización del tiempo de la ciudad se acabó convirtiendo en campo de batalla de los conflictos civiles bajomedievales y, para organizar y coordinar los levantamientos populares, se hacía necesario tomar el campanario, a través del cual se avisaba a los camaradas en los instantes decisivos de la revuelta[79]. No fue hasta finales del siglo XIII cuando aparecieron los primeros relojes urbanos, auténticos símbolos colectivos de la ciudadanía y de la usurpación a la Iglesia del dominio absoluto en la definición de lo que deviene[80]. Estos inventos de las ciudades bajomedievales se convirtieron, con el paso del tiempo, en una de las metáforas más potentes para comprender la modernidad y las potencialidades del ser humano para decidir críticamente frente a su existencia histórica[81]. Los relojes fueron uno de los elementos fundamentales del urbanismo desde el siglo XIV en adelante, constituyendo un símbolo fundamental del nacimiento del Estado moderno[82]. Carlos V tomó clara conciencia de la importancia que el tiempo cronométrico tenía para el gobierno de las ciudades en el siglo XVI, cuando los absolutismos modernos empezaban a devastar los espacios urbanos bajomedievales a base de segregaciones y lugares de encierro. Sirva de ilustración la famosa fórmula del monarca: «*portar, pulsus, pueri*»; con ella hacía referencia a la necesidad de que las puertas de las murallas se vigilaran, que los relojes se pusieran en hora y que hubiera un número suficiente de instituciones disciplinarias educativas para que la ciudad estuviera bien gobernada[83].

Más allá del dominio sobre la economía de las ciudades, *la secularización del tiempo histórico tuvo un sentido esencialmente geopolítico ligado a la existencia singular y continuamente amenazada de las comunas, es decir, vinculado a su ser precario en el tiempo histórico de la Baja Edad Media y en el universo polimorfo de relaciones de poder donde se desarrollaron*. Las *comunas* acabaron siendo *emplazamientos singulares* en el feudalismo a partir de finales del siglo XI, por lo que pudieron tener la

[79] V. Rutenburg, V. (1983).
[80] Con ello, en la economía urbana tuvieron un uso algo más tardío (V. Pinol, J. (2003), p. 181).
[81] V. Castells, M. (1996), pp. 464-467.
[82] V. González García, J. (1998), pp. 156-176.
[83] V. Pinol, J. (2003), pp. 292-298.

experiencia directa de haber tenido un *origen* concreto, localizable y fechable. El desafío a la eternidad de lo existente era claro; ya no valían las imágenes de lo que siempre había sido o de lo que fue y volvería a ser. Algunas tendencias discursivas tomaron clara conciencia de ello, particularmente en Florencia, donde el orgullo patrio de ser florentinos acabó sustituyendo a la aspiración a convertirse en la nueva Roma por la más revolucionaria de ser Florencia, en singular. La radicalidad de esta experiencia claramente ciudadana y arraigada en la materialidad geográfica de la existencia no ha sido analizada lo suficientemente o no lo ha sido dimensionándola como se merece: *el humanismo cívico y republicano florentino acabó interpretando a la ciudad de Florencia como un acontecimiento en la historia*, es decir, dejó de concebirla como la repetición humana de un orden jerárquico existente en el cielo y en la naturaleza y abandonó la búsqueda de legitimación política en categorías intemporales; a su vez, el cambio social ya no se comprendía desde las categorías de degeneración o recuperación de una integridad original que sirviera de referente. Florencia se alzaba soberbia en la historia de la humanidad y su destino estaba en las manos de sus conciudadanos. La exigencia de ese orgullo ciudadano de amar a la patria más que a la propia alma (*amare la propia patria piú della propia anima*) expresaba cómo el emplazamiento urbano singular bajomedieval se había convertido en el motor secular de la historia. La historia, a partir de la experiencia ciudadana y situada del acontecimiento, se concebía como encrucijadas de emplazamientos particulares y como coyunturas de acontecimientos singulares cuyo valor se encontraba en relación con la propia ciudad y su ciudadanía: *es la ciudad la que produjo el acontecimiento*[84].

Además, la existencia de los emplazamientos comunales no sólo era marcadamente singular en un mundo de caballeros y campesinos que seguía dominando el paisaje del feudalismo sino que era *una existencia constantemente amenazada por unos poderes tradicionales que no aceptaban las ambiciones independentistas de las ciudades*. Es por ello por lo que, en muchas ocasiones, las ciudades intentaron superar las

[84] En este sentido, al menos desde el siglo XIII, el humanismo cívico rompió con aquella representación sagrada de la sociedad de la que hablaba Huizinga como característica del otoño de la Edad Media: «La imagen medieval de la sociedad es estática, no dinámica» (Huizinga, J. (1923), p. 77). Si puede ser cierto para algunos lugares, no para Italia.

limitaciones de sus murallas y proyectaron confederaciones urbanas que pudieran hacerle frente a los poderes monárquicos y eclesiásticos[85]. La voluntad de los emperadores del centro y norte de Europa de subyugar a las ciudades italianas se remontaba a Carlomagno en el siglo IX. Lo mismo ocurriría en el siglo X con Otón I y, desde la constitución de las *comunas*, con Federico Barbarroja. De hecho, éste destruyó las murallas de Milán como ritual de humillación a todas las ciudades, a partir de lo cual se creó la famosa Liga Lombarda (1162), federación de ciudades contra el Imperio que acabó dando los primeros pasos hacia la autonomía aunque por derecho seguían siendo vasallas de aquél. La cosa continuó así durante el siglo XIII y principios del XIV, cuando las ciudades, ya lideradas por Florencia, mostraron que en estos momentos el Imperio no tenía nada que hacer. Curiosamente, en la lucha contra el Imperio, la Iglesia cristiana fue la más importante alianza estratégica; sin embargo, los temores a las intenciones imperialistas de la Iglesia empezaron a aparecer también en el siglo XIII, cuando diversas ciudades se enfrentaron militar y discursivamente a ella. Por ello, la postura de las repúblicas dejó de ser la opción de la Iglesia o el Imperio, y optaron por sí mismas[86]. En este contexto, si algunos ciudadanos de las *comunas* experimentaron y tomaron conciencia de la originalidad política que significaban, también lo hicieron de su constante precariedad existencial, es decir, de que al igual que habían tenido *un principio* podían tener *un final* en los constantes conflictos y guerras con el *status quo* establecido. *La existencia de las comunas se comprendió en términos radicalmente históricos y, por lo tanto, dependientes de las relaciones que se emplazaran entre las personas, una existencia crítica donde el devenir de los acontecimientos singulares se comprendía en las relaciones establecidas entre los diferentes poderes en pugna*[87].

No es de extrañar, por lo tanto, que esta actitud cívica hacia el tiempo histórico produjera una auténtica «revolución documental» en torno a la escritura de las crónicas e historias locales, que se vio consumada en los siglos XV y XVI con las

[85] V. Mumford, L. (1961), pp. 472-473; V. Pinol, J. (2003), pp. 314-318.
[86] V. Skinner, Q. (1978), pp. 23-42.
[87] Es posible que los casos de una conciencia cívica sobre el acontecimiento fueran excepcionales en el territorio europeo y que haya que referirlos, en términos generales, más a lo que puede leerse en las prácticas políticas del momento que en los discursos mismos (V. Pinol, J. (2003), pp. 234-243). Con ello, el humanismo cívico italiano desde el siglo XIII manifestó clara y radicalmente dicha conciencia.

historias de Florencia escritas por autores como Leonardo Bruni o Nicolás Maquiavelo. Conscientes del acontecimiento que significaba su ciudad, los espíritus de aquel tiempo se pusieron manos a la obra para que dicho acontecimiento quedara grabado en la memoria a través de sus escritos. Desde el mismo siglo VIII, cuando empezaron a sentarse las bases del desarrollo de Europa, ya en las ciudades italianas existía un peculiar género literario que loaba las murallas como símbolos grandiosos de una ciudadanía que ya se sentía orgullosa de sí misma[88]. Como se vio en el capítulo anterior, algunas de las bases de la revolución documental de las ciudades y de la práctica historiográfica misma se podían rastrear en la tradición civilizatoria musulmana a lo largo del Mediterráneo; sin embargo, las historias escritas en las ciudades bajomedievales de la Europa latina giraron alrededor de las ciudades mismas. La ciudad acabó convirtiéndose en el epicentro de la escritura, añadiendo a la secularización del tiempo sagrado emprendida por los relojes urbanos una nueva usurpación de un dominio tradicionalmente eclesiástico. A la figura del cura escribano, habría que añadir ahora la del cronista cívico y la de toda la plétora de funcionarios municipales encargados de producir, clasificar, difundir y conservar los escritos de la ciudad, auténtico pilar del gobierno de la misma. En este sentido, el catastro florentino de 1427 puede considerarse como un «monumento del Renacimiento» italiano y de la herencias cívica recibida durante siglos[89]. *La municipalización de los escritos, en pugna con el monopolio eclesiástico tradicional sobre el texto y la escritura de la historia, es uno de los hitos de la secularización del Occidente latino y de la geografía histórica de la modernidad*.

Aristóteles camparía a sus anchas por las calles de las *comunas*; después de una existencia histórica limitada en las *medinas* debido a las tendencias centralistas de los gobiernos musulmanes y a una religión donde Mahoma era condición necesaria de toda práctica discursiva, renació con una fuerza y radicalidad que ni él habría subrayado. De hecho, la realidad de las *comunas* bajomedievales desbordó de tal modo la filosofía política de la Antigüedad que acabó abriendo espacios para su rebasamiento definitivo. Como dice Mumford, «en ninguna ciudad medieval se

[88] V. ibid., p. 36.
[89] V. ibid., pp. 236-239.

alcanzaron plenamente la libertad, la igualdad corporativa, la participación democrática y la autonomía; pero en todas ellas hubo, acaso, una medida mayor de estas cualidades que la que se hubiera exhibido antes en cualquier parte, incluso en Grecia. Por un momento, la *communitas* se impuso al *dominium*»[90]. *El aristotelismo medieval tuvo una presencia constante en las ciudades y fue la herramienta fundamental para afrontar su precaria existencia histórica*. Desde la lenta conformación de las bases del desarrollo europeo, las aglomeraciones sociales fueron el lugar donde se encontraban todo tipo de «personajes», desde los caballeros, señores y campesinos de los espacios rurales, hasta los nuevos artesanos y trabajadores de la ciudad. Funcionarios, marginados, curas, obispos, etcétera, fueron convirtiendo el espacio urbano bajomedieval en un verdadero teatro donde pluralidad de papeles eran representados, entrando continuamente en unas contradicciones que se reconocieron irresolubles en muchas ocasiones. En este contexto de disputa entre facciones y conflictividad civil, afrontar la existencia precaria de las ciudades se convirtió para muchos en un verdadero problema a resolver. Es aquí donde el aristotelismo medieval fue recogido como herramienta teórica para hacerle frente a una situación: *sólo una síntesis participativa de los intereses particulares alrededor del bien común podía hacer frente a la precariedad de la ciudad como cuerpo político singular*. El *quod omnes tangit ab ómnibus tractari et approbari debet* (lo que afecta a todo el mundo debe ser discutido y aprobado por todos) fue uno de los principios más reconocidos por la ciudadanía política de entonces para solucionar el problema de la estabilidad[91]. Se impuso la necesidad de pensar cómo gobernar las ciudades estableciendo equilibrios, las más de las veces inestables, entre los diferentes poderes. A pesar de ello, el intento de civilizar las discordias entre los diferentes grupos no siempre resultó y las guerras civiles dentro de las murallas fueron parte del paisaje urbano bajomedieval. Las repúblicas urbanas desarrollaron sutiles procedimientos institucionales para afrontar la problemática de la convivencia ciudadana y la del enfrentamiento de la ciudad con los poderes externos aunque no siempre

[90] Mumford, L. (1961), p. 309.
[91] V. Pinol, J. (2003), p. 234.

solucionaron los conflictos y pocas veces evitaron las tendencias oligárquicas del poder[92].

El búho de Minerva de la República florentina

El otoño de la Edad Media iba a empezar a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, con lo que el esplendor que comenzó alrededor del año 1000 llegaba a su fin. La crisis del XIV acabaría moviendo todos los cimientos de la sociedad y desembocaría en la llamada «transición del feudalismo al capitalismo» cuando en la segunda mitad del siglo XV empezara a emerger la economía mundial propiamente capitalista y a aparecer en escena la constitución de Estados territorialmente fuertes con ciudades convertidas en capitales y delegaciones de poderes centralizados. En este paisaje social, la Peste Negra (1348-1358) y la Guerra de los Cien Años (1337-1453) sobresalieron por encima de todas las cosas: la primera, como dice Le Goff, convirtió «la crisis en catástrofe»; la segunda, según él, fue el modo en el que las élites dominantes de Inglaterra y Francia buscaron solucionar los problemas de la crisis, acelerando el proceso de transformación social hacia un nuevo mundo. Se habían alcanzado los límites del sistema medieval urbano-feudal y la crisis tuvo consecuencias en todos los niveles de la sociedad: reducción de las transacciones comerciales, decadencia de la producción artesano-industrial, declive de la productividad agrícola, malas cosechas y hambrunas, fin de la extensión de las roturaciones y abandonos de muchas de las existentes, etcétera; sin embargo, afectó primeramente a los poderes advenedizos de las ciudades[93]. Según Lewis Mumford, la ruptura desvitalizó la *comuna* y los conflictos sociales de un periodo de crisis agudizaron la idea de que había que ir cambiando la configuración de la ciudad. Hubo todo un cambio conceptual según el cual había que «organizar el espacio, hacerlo continuo, reducirlo a orden y medida, y extender los límites de magnitud, abarcando lo extremadamente distante y lo extremadamente diminuto; por último, asociar el espacio con el movimiento y el tiempo»[94]. De hecho, las tendencias centralistas estaban teniendo una influencia

[92] Fuera como fuese, las *comunas* seguían siendo medievales e incluso en la Italia renacentista muchos conflictos ciudadanos se seguían solucionando mediante duelos heroicos entre combatientes en busca de la gloria eterna (Huizinga, J. (1923), pp. 127-144).
[93] V. Le Goff, J. (1964), pp. 91-94.
[94] Mumford, L. (1961), p. 502.

decisiva en el gobierno y la forma de la ciudad; «una clarificación geométrica del espíritu» que no tuvo que esperar habría que esperar a Haussmann y Napoleón III para que las avenidas se convirtieran en el nuevo símbolo de las ciudades con el que hacer frente a los conflictos para los que los entramados de las calles medievales no estaban preparadas. Ya Leon Battista Alberti (1404-1472) consideró las *viae militares* como una parte fundamental de la ciudad[95].

La crisis de Edad Media se manifestó en un alto grado de conflictividad social. Sin olvidar las revueltas y las constituciones políticas del mundo campesino, las situaciones urbanas acabarían teniendo una mayor significación geohistórica. Hay que recordar que las conflictividades urbanas tenían todavía, en el siglo XIV y en adelante, rasgos marcadamente medievales. En numerosas ocasiones, las luchas no estaban institucionalizadas dentro de un marco político claro sino que se desarrollaban con todo el discurso simbólico y religioso del mundo medieval[96]. El gobierno patricio se hizo profundamente impopular no sólo entre la generalidad de los artesanos sometidos al particularismo corrupto del patriciado sino entre las nuevas generaciones de burgueses que veían cerradas las puertas del poder. La cuestión social de las desigualdades empezó a cobrar relevancia e iría progresivamente tomando el protagonismo en la historia de Europa, desplazando la cuestión propiamente ciudadana que durante tiempo había predominado. Al fin y cabo, como decía Mumford, «la gente no vive del aire, por más que "el aire de la ciudad haga libre a la gente"»[97]. Los obreros asalariados de la gran industria, existentes en algunas de las principales ciudades, vivían en unas condiciones de existencia miserables, lo que les condujo a disturbios regulares y huelgas que fueron siempre reprimidos de modo sistemático. Con esta situación altamente conflictiva, artesanos, obreros y, en algunas ocasiones, nuevas generaciones de burgueses darían lugar, a finales del siglo XIII, a revoluciones populares que abrirían las puertas a algunas prácticas discursivas sobre el autogobierno y la participación de los diferentes miembros de la ciudad a lo largo del siglo XIV[98]. Toda esta revolución política no pudo, sin embargo, solucionar una de las

[95] V. ibid., pp. 482-485, 501-509.
[96] V. Huizinga, J. (1923), pp. 21-42.
[97] Mumford, L. (1961), p. 318.
[98] V. Pirenne, H. (1910), pp. 191-243.

grandes problemáticas y contradicciones sociales y económicas del momento: la desigualdad que llevaba a los obreros asalariados de las grandes industrias a unas indignas condiciones de existencia.

Las encrucijadas conflictivas en la ciudad de Florencia entre los años 1368 y 1530 fueron decisivas en la geografía histórica de la modernidad. Desde finales del siglo XIII, las instituciones republicanas de las *comunas* venían siendo puestas en cuestión por el grado de desigualdades sociales y de conflictividad social que habitaba en las ciudades, de tal modo que la necesidad de un gobierno fuerte y de la seguridad en las calles fue imponiéndose en muchas de las urbes italianas. De este modo, el mapa del centro y el norte de Italia se complicaba cada vez más y las pocas ciudades que insistían en su trayectoria cívica se fueron sintiendo más y más solas, «desarrollando en el proceso una aguda conciencia propia acerca del valor especial de la independencia política y el gobierno republicano»[99]. El otoño de la Edad Media tuvo una de sus manifestaciones más importantes en la ciudad de Florencia con la revuelta urbana de los Ciompi en el verano de 1378[100], a partir de la cual se incentivaron las tendencias oligárquicas dentro de la república, desembocando en la implantación del gobierno aristocrático de los Médicis en 1434. Con ello, según Baron, «el desarrollo organizativo de la Florencia posterior a 1390 no puede ser explicado sólo como el resultado de la lucha de clases que estremeció la ciudad hasta su cimientos a lo largo del siglo XIV. Es cierto que la influencia política de las clases más bajas de la producción (…), que se manifestó violentamente durante la revuelta de los Ciompi de 1378, pronto se difuminó»[101]. Según él, el problema de la republica florentina era el mapa polimorfo que se había ido configurando en el centro y norte de Italia cuando, a las tradicionales pugnas con las fuerzas imperiales y eclesiásticas, se sumaron las tensiones entre ciudades con sistemas políticos diferenciados. Así, desde finales del decenio de 1380 hasta bien entrado el siglo XV, los florentinos vivieron bajo las amenazas imperialistas del ducado de Milán y del reino de Nápoles. En esta crisis política y militar de la política externa se fue defendiendo en la capital de la toscana la necesidad de que un gobierno fuerte sustituyera al gobierno de los muchos en la defensa de la libertad. Las ambivalencias

[99] Skinner, Q. (1978), p. 46.
[100] V. Rutenburg, V. (1983), pp. 105-213.
[101] Baron, H. (1988), p. 15.

de la política florentina fueron acrecentándose con el paso del tiempo; si la crisis de 1400 fue importante, la de 1500 sería decisiva. A lo largo de la vida de Maquiavelo, la ciudad de Florencia vivió un cambio de era en sus propias calles; las ciudades-estado del norte y centro de Italia fueron el espacio donde se desplegarían algunos de los pliegues y repliegues más importantes de una transformación sistémica que estaba empezando a tener lugar: la conocida «transición del feudalismo al capitalismo» o lo que Wallerstein denominó el «moderno sistema mundial». En estos primeros momentos, donde la economía-mundo capitalista encontró en la colonización de nuevas zonas del mundo la solución espacial de superar la crisis estructural del feudalismo y los Estados absolutista desolaban el territorio europeo, España y Francia intentarían absorber todo estos nuevos movimientos intentando hacer de la economía-mundo un imperio y el conflicto entre ambos se desarrollaría, precisamente, en el centro geopolítico y económico del tiempo que se estaba dejando atrás. Desde 1494, con la llegada de los franceses primero y de los españoles después, el norte y centro de Italia se convertiría en un campo de batalla hasta mediados del XVI[102]. Estas conflictivas situaciones estimularon cada vez más los gobiernos oligárquicos en las antiguas *comunas*, con élites cada vez más despóticas en Nápoles y Milán y crisis sistemáticas repetidas en las repúblicas de Roma y Florencia. En ésta, desde 1434 se había instaurado una poderosa oligarquía tras la vuelta de Cosme de Médicis aunque a la historia de la ciudad aún le quedaban dos reconstituciones republicanas entre 1494-1512 y 1527-1530 hasta que la República florentina se acabó disolviendo en el Gran Ducado de Toscana. Durante estas décadas, el humanismo cívico y republicano se fue resquebrajando y los valores de la vida política fueron siendo dejados de lado. Y, sin embargo,

> la historia de la teoría política a finales del Renacimiento ofrece una sorprendente ejemplificación de la frase de Hegel en el sentido de que el búho de Minerva emprende el vuelo al caer la noche. Como hemos visto, el siglo que siguió a la paz de Lodi en 1454 presenció el triunfo final de las formas principescas de gobierno en Italia, casi por doquier. Y sin embargo fue durante este periodo, en el crepúsculo de las ciudades-repúblicas, cuando se hicieron las contribuciones incomparablemente más originales e importantes al pensamiento político republicano[103].

[102] V. Wallerstein, I. (1974), pp. 242-245.
[103] Skinner, Q. (1978), p. 164.

3. UNA GEOPOLÍTICA DEL PRÍNCIPE

La vida de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) fue la de un ciudadano florentino, activista político e intelectual comprometido con la fortuna de su ciudad. La interpretación de su obra ha sido objeto de una controversia radical a lo largo de los siglos: condenado por el Concilio de Trento por ser la mismísima personificación de Belcebú, adorado en el Siglo de las Luces como defensor de la causa republicana o considerado el creador de la autonomía de lo político y de las artes en la formación y conservación del Estado por los espíritus decimonónicos, la figura predominante en las interpretaciones actuales es la del *Maquiavelo ciudadano*. Un poco al modo en que Edward W. Said intentó hacer con la novela realista del siglo XIX, situándola en las cartografías urbanas e imperialistas del momento, se hace imprescindible comprender el pensamiento maquiavélico dentro de la geografía histórica de Florencia, caracterizada en los últimos tiempos de su existencia por las discordias profundas entre las tendencias populares y aristocráticas en el gobierno de la ciudad y por un contexto de continuas amenazas externas que en la vida de Maquiavelo llegaron a su máxima expresión. Es por ello que, como ciudadano de su tiempo, una ambivalencia fundamental recorre sus pensamientos y, como dice Hans Baron, Maquiavelo se nos presenta a lo largo de su obra como el «autor de *El príncipe*» vinculado a los Médicis a la vez que como un «ciudadano republicano» comprometido con la libertad[1]. Interpretar a Maquiavelo como ciudadano podría parecer algo que cae de suyo ya que la tradición del humanismo cívico donde el autor florentino se situó tenía el concepto de ciudad como fundamento de sus prácticas discursivas. A lo largo de los siglos, los espíritus más destacados de las ciudades-repúblicas italianas cartografiaron las relaciones sociales y proyectaron múltiples dispositivos de equilibrios y contrapesos para constituir los encuentros de los diversos habitantes de las *comunas*. Sin embargo, *la ciudad se*

[1] V. Baron, H. (1988), pp. 333-374. Maurizio Viroli consideró que Maquiavelo «ocupa un lugar de honor en la transición de la política a la razón de Estado» que tuvo lugar en la emergencia del sistema-mundo moderno en el siglo XVI (V. Viroli, M. (1992), p. 161).

proyectó hacia la historia y las reflexiones sobre las relaciones sociales de sus habitantes estaban casi siempre encaminadas a cómo lograr estabilizar y engrandecer la precaria existencia de sus advenedizas comunidades políticas. Al fin y cabo, el rasgo característico de la modernidad que venimos investigando era el de unos territorios europeos urbanizados con unos dispositivos políticos que desplegaron unas potencialidades de transformación social gigantescas. Vistas las cosas con perspectiva, parecería que *el olvido de la ciudad se encontrara ya en germen en estos espíritus humanistas que, embriagados por la magnitud y la extensión de sus poderes, acabaron haciendo del espacio social una función relativa al tiempo histórico*. El mito del aprendiz de brujo aparece para hacernos ver cómo los poderes de la ciudad empezaron a desbocarse desde un principio hasta, finalmente, volverse contra sí mismos y morir.

Cartografiar a Maquiavelo no puede identificarse, por lo tanto, con la práctica misma del humanismo cívico y su concepto de ciudad sino que supone un intento de situar al activista e intelectual florentino en las encrucijadas actuales de nuestras urbes, para imaginar de qué modo algunas de sus aportaciones fundamentales podrían renacer en unas ciudades donde el aire que se respira es particularmente totalitario. Al fin y cabo, pensar en términos singularmente políticos y destinados a la vida activa fue la demanda tácita que realizó el mismo Maquiavelo a lo largo de sus obras, desplegando una práctica discursiva particularmente crítica y moderna donde las dificultades de su presente se situaban en el centro mismo de la producción de los nuevos valores que debían conducir necesariamente la acción. Según Louis Althusser, ésta fue la aportación decisiva de Nicolás Maquiavelo al desarrollar sus discursos como auténticos «manifiestos»: las cuestiones propiamente teóricas o discursivas las hacía girar alrededor de un problema político concreto de su actualidad, de una coyuntura singular en las contradicciones de las relaciones sociales. De este modo, el discurso maquiavélico no plantearía, según Althusser, una propuesta universal y objetiva sino que tenía una relación íntima con la práctica política, con un proyecto para afrontar el problema analizado[2]. Si hacemos caso al mismo Maquiavelo, una geopolítica de su obra debe aportarnos herramientas para hacerle frente a un mundo como el nuestro

[2] Cfr. Althusser, L. (1976), pp. 45-68.

donde las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad han producido un gobierno absolutista de las ciudades contemporáneas y han destruido los espacios sociales que aportaban sentido al devenir. Si la crisis revolucionaria de la modernidad ha sido diagnosticada como un olvido de la ciudad y una dinámica de destrucción creativa donde la lógica del dominio y el gobierno sobre el mundo y las sociedades son el único horizonte, *el papel que la ciudad ha de jugar en nuestro discurso se muestra ciertamente diferente al modo en el que lo hizo en aquellos espíritus modernistas que fueron los primeros humanistas de las comunas italianas*. La desfundamentación radical de las sociedades europeas y la destrucción de los espacios sociales donde las personas se encuentran exhortan a una transmutación radical del dispositivo crítico de la modernidad hacia un materialismo geográfico en el que *la ciudad no sólo sea el fundamento sino el objeto mismo de la política*, precisamente en un momento en el que la convivencia cívica entre la pluralidad social se pone en peligro y la guerra de todos contra todos vuelve a tocar a las puertas de las sociedades europeas. El nihilismo político que recorre Europa y la consecuente muerte de las utopías podría resultarnos un estimulante motivo para hacer renacer la vieja promesa de la política de construir participadamente la ciudad si los mismos humanistas no nos hubieran enseñado que en política los búhos casi nunca vuelan de noche y pocas veces crecen oportunidades de los peligros.

3.1. EL ACONTECIMIENTO DE FLORENCIA Y EL DISPOSITIVO CRÍTICO DE LA MODERNIDAD

> Es claro, por un buen número de proclamas oficiales, que los propagandistas de la ciudad habitualmente tenían en mente dos ideas absolutamente claras y distintas cuando defendían su "libertad" contra el Imperio [y la Iglesia]: una era la idea de su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho de gobernarse como consideraban más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas[3].

La defensa de la libertad emprendida por las ciudades italianas desde finales del siglo XI, en la salvaguardia de la autonomía de las *comunas* y de su modo específicamente republicano de organizar el gobierno, fue conformando el dispositivo crítico de la modernidad a partir de la emergencia revolucionaria del humanismo cívico. Esta

[3] Skinner, Q. (1978), pp. 26-27.

defensa de la libertad comprende la clásica diferencia entre la liberación y la libertad en sí misma. Siguiendo a Hannah Arendt, la primera puede ser entendida como libertad-de límites para hacer o pensar algo, como ausencia de obstáculos y trabas para realizar algún tipo de actividad o plantear cierto discurso; esta libertad entendida como «liberación» corresponde a la autoafirmación que realizaban las *comunas* bajomedievales de su autonomía en relación al yugo imperial y eclesiástico que pesaba sobre ellas. Sin embargo, cuando éstas defendían sus constituciones republicanas como modos legítimos de organizar el poder de las ciudades, la defensa de la libertad quería decir algo profundamente diferente; aquí *la libertad se identificaba con el derecho a la ciudadanía*, es decir, con el poder que se adquiere cuando se forma parte, en ciertas condiciones de igualdad, de una sociedad política determinada y se actúa concertadamente con una pluralidad de personas. Una libertad-para hacer y decir que necesita de la cooperación política con el otro y de la constitución republicana que las *comunas* defendían como modo de hacerle frente a la diosa Fortuna. Aquí la libertad no se equipara a la retahíla de prácticas que puede realizar el sujeto cuando se encuentra liberado de ataduras y represiones sino al poder de proyectar que se experimenta cuando se va de la mano con un igual. Sin duda, en muchas situaciones sociales, la liberación ha sido, es y será una condición básica de la libertad ya que no es posible que pueblos y culturas proyecten absolutamente nada si antes no han despejado el camino de la tiranía que les subyuga. Sin embargo, la libertad como activismo colectivo puede abrirse paso en gran parte de las encrucijadas sociales donde puedan encontrarse las personas y supone el objeto último de la práctica política en sí misma. Desgraciadamente, muchos discursos críticos contemporáneos han mantenido un concepto de la libertad exclusivamente entendido como liberación y han defendido que el único sentido de la política es la eliminación de todo gobierno y la defensa de una supuesta naturaleza humana más allá de toda ciudad[4].

Apostamos por considerar que esta defensa de la libertad y del derecho a la ciudadanía es la primera actitud manifiestamente moderna en relación al tiempo histórico. El dispositivo crítico moderno se comprendió fundamentalmente como una

[4] Este planteamiento general responde al marco teórico planteado por Hannah Arendt en Arendt, H. (1958), pp. 205-276; Arendt, H. (1963), pp. 36-45, 202; Arendt, H. (1969), p. 60.

experiencia histórica del acontecimiento y una crítica política frente al devenir que no sólo reaccionaba sino que problematizaba sistemáticamente la realidad y exigía una innovación continua. En este sentido, *la experiencia histórica de la realidad como acontecer se emplaza geográficamente en la progresiva singularización y diferenciación de las ciudades bajomedievales europeas, hasta la cúspide de la revolución renacentista en la que los ciudadanos florentinos experimentaron a su ciudad como un evento único que nunca antes había tenido lugar*. Únicamente esta experiencia histórica *ciudadana* pudo ir abriendo espacio a la emergencia de un práctica política donde las virtudes activas de las personas debían enfrentarse colectivamente al devenir de la realidad hasta tal punto que (y esto es lo más importante) *el discurso político debía prever las posibles crisis por venir y problematizar de tal modo las situaciones que los inconvenientes acabarían surgiendo allá donde antes no los había, obligando a la ciudadanía a innovar y transformar continuamente el mundo en el que habit*aban. En esto acabó consistiendo el pensamiento revolucionario de Nicolás Maquiavelo, de tal modo que se nos presenta cómo la ciudad y la ciudadanía estuvieron en la base de ese «estudio analítico de la innovación y sus consecuencias» que fue *El príncipe*[5]. Sólo una cartografía de este manifiesto de la modernidad puede hacer que sus palabras se pongan al servicio de la ciudadanía y evitar que siga funcionando como abanderado de una posmodernidad que, ávida de transformaciones aceleradas y devenires abstraídos, ha convertido el escrito de Maquiavelo en una loa a la destrucción creativa de las sociedades contemporáneas.

El acontecimiento de Florencia en la historiografía bajomedieval y renacentista

La capital de la Toscana acabaría apareciendo a ojos de sus conciudadanos como una ciudad única e incomparable con ninguna otra en la historia de la humanidad, tras siglos de constitución de las *comunas* como emplazamientos diferenciados y enfrentados con el mundo feudal en el que se encontraban. A partir de entonces, algunos de los espíritus más destacados del momento dejaron de comparar el acontecimiento de Florencia con la Roma antigua, que seguía proyectando una larga sombra sobre el imaginario urbano europeo todavía en el siglo XV y XVI, y dejaron de

[5] Pocock, J. (1975), p. 245.

buscar en la Antigüedad las soluciones a los problemas de su presente para dar lugar a innovaciones revolucionarias que abrirían el tiempo de la Edad Moderna[6]. Sin duda, la rememoración del mundo Antiguo estuvo presente de modo destacado en las ciudades italianas desde la Baja Edad Media; sin embargo, la aportación fundamental del llamado «Re-nacimiento» fue *la ruptura de la ciudad de Florencia con la mítica Roma*, el renacer de las bases urbano-civilizatorias de la Europa cristiana y de su posibilidad de abrir *nuevos* mundos tal y como la Antigüedad había hecho. Ésta fue la verdadera revolución ciudadana y renacentista en relación al concepto de la historia: *el acontecimiento de la ciudad de Florencia se desprendió de toda metafísica existente alrededor de la antigua Roma*. El Imperio Romano se había convertido en un viejo topo eterno que se había hundido en las profundidades invisibles de la historia y cuyo aparecer en las superficie de la Tierra era esperado por muchos como auténtico milagro divino. La imagen de la Roma antigua servía de modelo especialmente para la Italia septentrional, ocupando un papel semireligioso incluso para espíritus humanistas como el de Dante, que consideraba que resistirse al dominio romano sobre la península italiana era una especie de pecado contra la presencia de Dios en la Tierra[7]. De hecho, fue esta creencia metafísica la que organizó el esquema historiográfico que acabó dominando en el imaginario occidental, según el cual la crisis y decadencia del Imperio Romano supuso la llegada de la barbarie y la oscuridad que dominó toda la Edad Media. Durante mucho tiempo, la idea de que las ciudades bajomedievales podían suponer el renacimiento del antiguo Imperio embriagó a los espíritus de algunos ciudadanos; sin embargo, este planteamiento empezó a resquebrajarse, poco a poco, a partir del siglo XIII, una vez que *la defensa de la libertad de las ciudades fue manifestándose en los discursos de algunos círculos intelectuales y estos empezaron a tomar conciencia y a exaltar la singularidad de los emplazamientos que habitaban*. Pero hubo que esperar al siglo XV para que el resplandor florentino cambiara radicalmente las cosas.

[6] Este es el sentido más profundo de la revolución renacentista, muy alejada de lo que Edward W. Soja describía en términos clasicistas de la siguiente manera: «El Renacimiento europeo respondió a la pregunta acerca de qué se debe hacer para mejorar la sociedad con una apelación a lo que era percibido y concebido como los principales logros de las pasadas civilizaciones y de las ciudades-estado específicamente europeas, en concreto la Atenas clásica y Roma» (Soja, E. (2000), p. 120).

[7] V. Baron, H. (1988), p. 50.

> Una vez que los humanistas confiaron en que ellos habían puesto fin a la época de las tinieblas e iniciado un verdadero Renacimiento sólo necesitaron dar un pequeño paso para llegar a la conclusión, más audaz aún, de que la luz que habían encendido podía tener más brillo que ninguna anterior[8].

Literalmente, la ciudadanía florentina había destrozado la línea del tiempo o, más bien, le había quitado el grosor y la sustancia con la que ésta se había querido llenar a fin de reproducir las cantinelas abstractas e idealistas de siempre. Ahora aparecía delgada y vacía, como diría Deleuze[9], como una eterna concatenación de emplazamientos particulares sin predestinación o necesidad impuesta por metarrelato alguno. No era el viejo topo de la antigua Roma el que estaba apareciendo en la Toscana del Cuatrocientos; era Florencia, en singular, que orgullosa y soberbia se alzaba sin Dios ni amos algunos más que aquellos que se acababan imponiendo dentro de los límites de su condado. En palabras de J.G.A. Pocock, esto produjo una ruptura decisiva, «la imagen completa de la autoridad humana y su historia hacia la que se suponía que miraban los florentinos, estaba incursa en una reconstrucción radical que partía de una quiebra en su continuidad histórica, y –en un sentido muy importante– cada vez más secularizada»[10].

La constitución de las ciudades como acontecimientos singulares en la experiencia de los ciudadanos tuvo viejas raíces. Como vimos, cuando en la Europa de los siglos VII y VIII se empezaron a sentar las bases del futuro desarrollo, las ciudades de la Italia septentrional, que nunca habían perdido su peculiar vigor mediterráneo, empezaron a encontrarse revitalizadas y surgieron algunos escritores que, con un peculiar orgullo localista, loaban las murallas dentro de las cuales la vida urbana empezaba a adquirir una riqueza hasta entonces desconocida[11]. Habría que profundizar en este patriótico género de literatura urbana con la curiosidad de encontrar en él el más que lejano antecedente del concepto moderno de «acontecimiento», cuando las murallas empezaron a ser la ruptura material y simbólica con un mundo feudal que se pretendía divina y metafísicamente legitimado. Sin embargo, tendremos que esperar a la edad de oro de las *comunas* para que las crónicas de la ciudad empezaran a aparecer como

[8] Skinner, Q. (1978), p. 135.
[9] Cfr. Deleuze, G. (1969), p. 170-175.
[10] Pocock, J. (1975), p. 141.
[11] V. Pinol, J. (2003), p. 36.

auténticos libelos en la defensa de la libertad; a las murallas se sumaba ahora la pugna en el complejo mapa de los poderes de la Italia septentrional. Los primeros relatos dignos de consideración empezaron a surgir en las universidades italianas, donde la enseñanza de la retórica se hacía tan importante para la preparación de todo el cuerpo de funcionarios necesarios para la ciudad (escribientes, juristas, etc.). Poco a poco, las artes de la elocuencia y la argumentación se fueron viendo obligadas a estudiar el contexto donde eran utilizadas las palabras e, influidas por las formas humanistas de la retórica francesa, fueron politizando sus discursos y convirtiéndolos en genuinos *manifiestos de ciudadanía*. Textos como el *Sitio de Ancona* (1201-1202) de Boncompagno de Signa o la *Crónica de Padua* (*c.* 1260) de su alumno Rolandino de Padua fueron abriendo paso a un humanismo cívico claramente comprometido[12]. A ello, habría que sumarle la metodología filológica que se practicaba en las mismas universidades para enseñar la retórica de los autores antiguos: había que dialogar con los textos comprendiendo que estos habían sido escritos por autores pertenecientes a un mundo diferente al italiano de entonces.

> Las consecuencias epistemológicas y, en última instancia, filosóficas de ese hecho fueron drásticas. Cuanto más se insistía en que un autor fallecido hacía muchos años nos hablaba en presente, y cuanto menos se valoraba la estructura de los universales intemporales como instrumento mediatizador de su voz, mayor conciencia se adquiría de que en la comunicación entre lector y texto se estaba prescindiendo del tiempo, ya que entre autor y tiempo presente mediaba una distancia espacial y temporal. Y cuanto más escrupulosamente se aspiraba a facilitar esa comunicación estudiando el texto y el contexto en que había sido escrito o dicho, más consciente se debería ser también de la existencia de circunstancias temporales, sociales e históricas, que habían condicionado al autor, y que, modelando su lenguaje y su contenido, tendría que haber contribuido a modelar su pensamiento[13].

Los comentarios a las obras de los antiguos ya habían sido desarrollados por la tradición islámica, encontrando en Averroes su máximo exponente; sin embargo, en las *medinas* la conciencia de la singularidad frente a la Antigüedad no pudo tener las consecuencias que aquí alcanzaría. La filología empezó a provocar en los retóricos pre-humanistas del siglo XIII una clara conciencia de diferenciación con la Antigüedad, a la vez que fue asentando el principio según el cual la verdad era resultado de un diálogo que se establecía entre personas diferentes. Esta práctica académica entró en ricas y complejas sinergias con la realidad política de las *comunas*, progresivamente

[12] V. Skinner, Q. (1988), pp. 50-52.
[13] Pocock, J. (1975), p. 149.

singularizada del mundo que le rodeaba y con un activismo político ciudadano donde la participación de los diferentes miembros de la sociedad era la columna vertebral del poder municipal[14].

El acontecimiento de la ciudad de Florencia acabaría por desembarazarse del concepto de la Providencia divina en el siglo XIV y emergió la moderna imagen de la Fortuna comprendida como flujo del devenir que desafiaba al activismo ciudadano. La ciudadanía florentina estaba produciendo una genuina eventualización ontológica. Si la interpretación histórica del humanismo del siglo XIV, con Petrarca a la cabeza, consolidó el estudio crítico de la Antigüedad[15], hubo que esperar a la ruptura decisiva del siglo XV para que el acontecimiento de Florencia empezara a emerger manifiestamente en los discursos del momento a partir de lo que podrían ser considerados como auténticos manifiestos modernos en la defensa del derecho a la ciudad. Entre ellos, cabe destacar la *Historia del pueblo florentino* de Leonardo Bruni que puso de relevancia la singularidad revolucionaria de la sociedad política florentina en el complejo mapa de la Italia del Cuatrocientos. A pesar de la influencia que recibió de las crónicas medievales, este hito del pensamiento político de la Edad Moderna parece que puede ser considerado como el primer relato verdaderamente humanista de una ciudad italiana y acabó convirtiéndose en un modelo del pensamiento florentino renacentista para toda Italia. Roma quedaba definitivamente atrás gracias a los poderes de los florentinos para construir una ciudad que haría historia y quedaría inmortalizada en la memoria de la humanidad. Roma dejó de significar esa entidad eterna que quiso construir el pensamiento metafísico y religioso del alto medievo abstrayendo la obra de sus bases materiales y ciudadanas y empezó a parecerle a los espíritus más avispados del momento un símbolo de los poderes humanos para producir ciudades e historias y, por lo tanto, *una empresa que podía ser reproducida de modo singular en otros lugares y otros tiempos*[16]. A esa Roma eterna se enfrentó Leonardo Bruni con un pensamiento cívico y secular sobre el proyecto político llevado a cabo en la ciudad de Florencia: por un lado, Bruni empezó a tener un planteamiento sociológico de la ciudad de Florencia y del resto de las ciudades (también de Roma) y

[14] Cfr. Skinner, Q. (1978), 43-88.
[15] V. ibid., pp. 117-125.
[16] Cfr. Arendt, H. (1958), pp. 43-46, 75.

conceptualizó sus historias como historias de sus ciudadanías: *la ciudad era el nombre de una red de relaciones de fuerzas sociales*; por otro lado, el concepto de la ciudad de Florencia como acontecimiento histórico, que se vio posibilitado por la peculiar situación geopolítica de la Italia del Renacimiento, donde la fragmentación y descentralización política del bajo medievo había permitido la emergencia destacada de las *comunas* como poderes autónomos del Imperio y de la Iglesia, revolucionó su perspectiva sobre la historia y situó sus relatos sobre el devenir en complejas geografías donde los mapas de diferentes sociedades se superponían y construían complejas y conflictivas encrucijadas.

La mismísima existencia histórica de Roma fue reconceptualizada y Bruni desarrolló una crítica a la ciudad imperial en unos términos que podrían considerarse sorprendentemente posmodernos. Hasta el siglo XV, Roma había sido interpretada como un acontecimiento que había supuesto una auténtica ruptura con los antiguos pueblos que habitaban la península italiana. La crítica filológica de los discípulos de Petrarca empezó a resquebrajar esta visión y Bruni acabó consolidando una perspectiva alternativa: *consideró a Roma como una realidad urbana derivada del sinecismo previo llevado a cabo por la confederación de ciudades etruscas que se encontraba en la Toscana italiana alrededor de los siglos VIII y IV a.C*. A su vez, defendió que *el centralismo de la ciudad romana había encorsetado y usurpado las sinergias creativas producidas por las relaciones entre los antiguos emplazamientos etruscos, limitando su particular riqueza rizomática y eliminando las condiciones para el surgimiento de la grandeza política*. De hecho, Bruni acabó considerando que el pasado etrusco permaneció presente en el crecimiento de la Roma imperial y fue la fuerza que le permitió permanecer viva; sólo por las tendencias centralistas del Imperio puede entenderse la decadencia de la Antigüedad[17]. Pero todavía más: por primera vez, a alguien se le ocurría decir que *la crisis y decadencia del Imperio Romano fue una oportunidad a partir de la cual se despejó el territorio para la posible emergencia de una realidad política más fragmentada y descentralizada, posibilitando nuevamente la aparición de ciudades grandes y ricas como la de Florencia*. Así, la Edad Media dejó de significar la entrada en un tiempo sin historia para dimensionarse como

[17] Cfr. Baron, H. (1988), pp. 34-36.

el inicio de un capítulo nuevo con un contenido singular y positivo: el del progresivo renacimiento de las *comunas* en la reestructuración italiana del bajo medievo[18].

Maquiavelo y el dispositivo crítico moderno

> Ya sé que muchos han creído y creen que las cosas del mundo están hasta tal punto gobernadas por la fortuna y por Dios, que los hombres con su inteligencia no pueden modificarlas ni siquiera remediarlas; y por eso se podía creer que no vale la pena esforzarse mucho en las cosas sino más bien dejarse llevar por el destino. Esta opinión se ha extendido mucho en nuestra época, dada la gran variación de cosas que se han visto y se ven cada día, más allá de cualquier humana conjetura. (…) No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros. Y la comparo a uno de esos ríos impetuosos que cuando se enfurecen inundan las llanuras, destrozan árboles y edificios, se llevan tierra de aquí para dejarla allá; todos les huyen, todos ceden a su furia sin poder oponerles resistencia alguna. Y aunque sean así, nada impide que los hombres, en tiempo de bonanza, puedan tomar precauciones, o con diques o con márgenes, de manera que en crecidas posteriores o bien siguieran por un canal o bien su ímpetu no fuera ya ni tan desenfrenado ni tan peligroso. Lo mismo ocurre con la fortuna allí donde no hay una virtud preparada capaz de resistírsele; y así dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan contenerla[19].

Aunque podemos rastrear en la geografía histórica de Florencia la existencia de discursos históricos con aspectos singularmente modernos y la *Historia* de Bruni destaque ya en el siglo XV con cuestiones verdaderamente sorprendentes, habría que esperar al ocaso de la república florentina en el primer tercio del siglo XVI para que Nicolás Maquiavelo ligara de modo radical *el carácter eventual de la historia con la vida activa de los ciudadanos*[20]. De hecho, el discurso sobre el tiempo que se conformó en el humanismo cívico se hizo en muchas ocasiones alrededor de la diosa Fortuna que, a diferencia de la Providencia, siempre se encontraba en relación con lo que las virtudes de la acción humana pudieran hacer con ella[21]. A lo largo de la Alta Edad

[18] Cfr. ibid., pp. 44-85.

[19] Maquiavelo, N. (1513), pp. 102-103.

[20] Michel Foucault situó la emergencia del primer discurso histórico-político a lo largo de los siglos XVII y descartó las dos «falsas paternalidades» tradicionalmente asignadas a ello: Maquiavelo y Hobbes. En relación a Maquiavelo consideró que, aunque estudió la historia como campo de relaciones de fuerzas sociales, lo hizo siempre para ponerla en manos de un soberano y facilitarle sus dispositivos de gobierno (Cfr. Foucault, M. (1976), pp. 45-144). Como iremos viendo más adelante, los mejores estudiosos de la cuestión hacen dudar de esta interpretación.

[21] El desarrollo de la imagen era ciertamente machista e, incluso, violenta. Etimológicamente, virtud deriva de latín, *vir, viri*, 'varón', de tal modo que el virtuoso, el que tenga fortaleza de carácter frente a lo ocurre, será el que llega a ser «hombre». En la tradición mitológica la Fortuna era concebida como mujer, por lo que a Maquiavelo se le ocurrió decir que «es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer, y es necesario, queriéndola doblegar arremeter contra ella y golpearla. Y se ve que se deja vencer más fácilmente por estos que por lo que actúan con frialdad; ya que siempre,

Media, la desurbanización generalizada de la Europa cristiana había producido una devaluación total de la vida cívica y del activismo ciudadano; la vida contemplativa, la soledad y el ascetismo habían ocupado el centro de la ciudad de Dios como únicos caminos de trascender la cárcel que significaba la materialidad relacional de la existencia humana[22]. La tradición urbana de la civilización musulmana tampoco aportó consideraciones distintas sobre la vida activa e incluso humanistas cívicos como Averroes pensaron la ciudad como una comunidad contemplativa jerárquicamente organizada. Los límites del municipalismo en las *medinas* andalusíes, en unas sociedades donde las ciudades eran gobernadas como centros del poder del Estado y comprendidas por la religión como partes de la comunidad universal de los creyentes, impidieron que la valoración de la vida activa tuviera lugar alguno. Estos límites se sobrepasaron en el renacimiento urbano del Mediterráneo italiano gracias fundamentalmente al mundo cívico y participativo que se abrió en las constituciones republicanas de algunas de las *comunas*, yendo incluso más allá de las reflexiones habidas en la Antigüedad. Ello se notó fundamentalmente a partir de mediados del siglo XIII, consolidándose durante el XIV y entrando en apogeo en el Cuatrocientos, cuando el pensamiento sobre el activismo y la participación en la vida de la ciudad tuvo sus brotes más importantes hasta el punto de considerar, en palabras de Pier Paolo Vergerio, un amigo de Leonardo Bruni, que «la filosofía mejor y más madura es aquella que habita en las ciudades y huye de la soledad»[23].

La revalorización de la vida activa adquirió unas dimensiones revolucionarias en la obra de Nicolás Maquiavelo y, tal y como acontece en los relatos típicamente modernistas, el florentino obligaba a la realidad a acontecer de tal modo que se pudieran emplazar en ella las derivas de un héroe trágico que se veía forzado a actuar de modo innovador. Maquiavelo organizó *El príncipe* como un manifiesto político que definía tipológicamente las dificultades que exigen acciones revolucionarias; como nos dice Pocock,

---

como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más feroces y la dominan con más audacia» (Maquiavelo, N. (1513), p. 106).

[22] V. Arendt, H. (1958), pp. 40-41

[23] Cfr. Baron, H. (1988), pp. 86-137.

> para alcanzar el tipo ideal de acción, deberemos suponer una situación en la que la materia carezca de forma, y sobre todo, en la que no tenga existencia en una forma previa sino únicamente en la que el innovador le confiere; en este caso el innovador es un legislador. Sería pues lógicamente necesario que cada héroe encontrara a su pueblo en una situación de anomia total[24].

En palabras de Althusser, «este *vacío* político no es más que una inmensa aspiración al *ser* político»[25] que lleva a Maquiavelo a organizar las situaciones críticas más propicias para la vida activa. La claridad y la conciencia con la Maquiavelo despliega este dispositivo claramente moderno lo acerca, sorprendentemente, a aquella actitud heroica con la que Foucault caracterizaba el pensamiento de Baudelaire, que iba en busca de aquello que pudiera hacer emerger la decisión en el cambio constante, para comprender cómo en la movilización y volatilidad de la vida cotidiana de las grandes urbes de finales del siglo XIX podía encontrarse un carácter trágico de la existencia en el que volver a situar al héroe que decide[26]. Maquiavelo, cuatro siglos antes, reproduce paso por paso este modo de pensar. Para quien lea este maravilloso manifiesto político del Renacimiento, la secuencia puede ser fácilmente seguida: Maquiavelo empieza reflexionando sobre las sociedades políticas que se sustentan fácilmente, ya que viven según la costumbre y se ven reforzadas por una legitimidad fundamentada en la tradición; «ma nel principato nuovo oconsistono la diffilcoltà»[27] y Maquiavelo, como ya sabemos, va buscando las dificultades, y ya no sólo porque, de hecho, existió en un tiempo en el cual las dificultades de las *comunas* se agravaban, determinando las problemáticas alrededor de las cuales había que girar. El interés de Maquiavelo por las dificultades iba más allá del hecho de que las dificultades se le imponían; le interesan, sobre todo, porque ellas son las que constituyen en campo de acción de la política. De este modo, Maquiavelo empezará a analizar, concretamente, aquellos problemas creados por la propia acción innovadora y buscará otros, ya de modo manifiesto, organizando una tipología de situaciones entre las que escogerá las más problemáticas. El momento más complicado llega con los «principados nuevos» que han sido adquiridos «con armas propias y con virtud». Es decir, la dificultad suprema que constituye a la política misma es la construcción a través de la acción premeditada

[24] Pocock, J. (1975), p. 258.
[25] Althusser, L. (1976), p. 88.
[26] V. Foucault, M. (1983), pp. 81-86.
[27] Maquiavelo, N. (1513), p. 7.

de un orden político nuevo: «tengamos en cuenta que no hay cosa más difícil de tratar, ni en la que el éxito sea más dudoso, ni más peligrosa que manejar, que convertirse en responsable de la introducción de un nuevo orden político»[28].

La actitud de la crítica, de la duda, de la sospecha, ha sido loada de mil y una formas en la geografía histórica de la modernidad. Sin embargo, en pocas ocasiones se ha planteado en los términos precisos que Maquiavelo lo hizo, poniendo el acento en lo que consideramos es el aspecto más peculiar de la modernidad. La crisis obliga a decidir, lo tenemos claro. Pero lo que plantea Maquiavelo no es exactamente eso. Maquiavelo construye la crisis ideal *para* decidir, lo que supone una inversión de los términos verdaderamente sorprendente. Pero, ¿nos sorprende de que así sea? Andamos cuestionándonos cómo fue posible la emergencia de la modernidad, de qué modo la historia de la humanidad pudo embarcarse en un proceso de transformación geohistórica como el que nunca antes ni en ningún lugar había existido. Y no pudo hacerlo de otro modo que alterando constantemente lo que se daba por supuesto, conmoviendo de modo sistemático la misma realidad de tal modo que en ella siempre acababa apareciendo algo nuevo, de tal modo que ésta fue vista como un acontecer puro, un devenir constante que obligaba al ser humano a un estado de alerta, a un continuo estar dispuesto a ser de otro modo y, sobre todo, a hacer de otro modo ante la nueva situación. Y así, vuelta a empezar. Como diría Althusser, «Maquiavelo es el teórico de la novedad, porque es (…) el teórico de los comienzos, del *comienzo*»[29].

> Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería de hacer, aprende más bien su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son. De donde le es necesario al príncipe que quiera seguir siéndolo aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite. (…) Y aún más, que no se preocupe de caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado; porque si consideramos todo cuidadosamente, encontraremos algo que parecerá virtud, pero que si lo siguiese sería su ruina y algo que parecerá vicio pero que, siguiéndolo, le proporcionará la seguridad y el bienestar propio[30].

[28] Ibid., pp. 23-24.
[29] Althusser, L. (1976), p. 46.
[30] Maquiavelo, N. (1513), pp. 61-63.

Esta radical vinculación de la acción política con el tiempo histórico hace de Nicolás Maquiavelo un pensador absolutamente comprometido con el mundo de su ciudad y contrario a los discursos utópicos que se mantenían desde las esferas religiosas y metafísicas de su tiempo. Al buscar los criterios de la acción en las crisis de la realidad, Maquiavelo se comprometió definitivamente con un método nuevo según el cual sería la necesidad y no la ética la que guiaría a la política. Según Quentin Skinner, ésta es la verdadera «revolución de Maquiavelo», al comprender por *virtú* algo bien diferente a la retahíla de virtudes morales defendidas a capa y espada durante siglos por el cristianismo. Antes bien, la virtud política es el poder humano de «hacer frente a los vaivenes de la Fortuna, de atraer el favor de la diosa y remontarse en consecuencia a las alturas de la fama principesca, logrando honor y gloria para sí mismo y seguridad para su propio gobierno»[31].

> Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me atrevería a decir eso: que son perjudiciales si las posees y practicas siempre, y son útiles si tan sólo haces ver que las posees: como parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso, y serio; pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo puedas y sepas cambiar a todo lo contrario. Y hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario[32].

Aparte del realismo político que ligaba la acción a las verdaderas encrucijadas de la sociedad, consideramos que uno de los aspectos más destacados que vinculaba la vida activa con la ciudad en *El príncipe* de Maquiavelo es aquel otro por el cual también fue condenado por la Iglesia cristiana y por gran parte de los espíritus de su tiempo: las apariencias. Maquiavelo no sólo defendió que la virtud política era la vinculación de la acción con los dictados de la realidad sino que consideró que lo fundamental radicaba en aparentar virtudes más que en tenerlas o no. La revolución de Maquiavelo restaura aquí la profundidad del pensamiento político antiguo y, fundamentalmente aristotélico, más allá de las derivas cristianas del humanismo cívico. El mundo de las apariencias revalorizado por él está estrechamente vinculado con el teatro de la ciudad

[31] V. Skinner, Q. (1981), pp. 48-54.
[32] Maquiavelo, N. (1513), p. 72.

y con el carácter público de la política entendida como «espacio de aparición»[33]. Las ciudades son el espacio de relación donde las personas se hacen en tanto aparecen en la vida de los otros y el mundo de las máscaras y de los disfraces adquiere en ellas dimensiones ontológicas fundamentales. No es casual que el cristianismo siempre condenara el mundo de la ciudad y del teatro: lo que hacía era condenar el carácter relacional de la existencia misma para encerrar al ser humano en la morada de su espíritu comunicado con Dios. En el momento en el que Maquiavelo planteó que lo importante no era tener virtudes sino parecer que se tenían, ponía en marcha una antigua práctica discursiva según la cual las verdades universales no tenían validez alguna en el mundo de la política si no se las sabía disfrazar de tal modo que tuvieran lugar en los espacios de la ciudad y se las hiciera comunes. Maquiavelo no negaba el valor de estas verdades pero puso de manifiesto que lo importante era el *efecto de la verdad* en una sociedad compleja y plural donde la retórica jugaba un papel fundamental en el ejercicio del civismo. Según Mauricio Viroli, el humanismo cívico vinculó la política con el arte del buen gobierno según las virtudes universales de la ética y la moralidad[34] pero al hacerlo *el humanismo todavía pensaba las ciudades como grandes monasterios donde construir realidades utópicas separadas del tiempo histórico*. Es decir, pensaba que las verdades universales debían ser transmitidas independientemente del tiempo histórico y que revelar la verdad universal era suficiente para la acción, ya que todos los oídos estaban preparados para escuchar la palabra de Dios.

3.2. El derecho a la ciudad y al bienestar social

La justicia y el derecho al bienestar social

La ciudad como espacio de libertad ha sido históricamente *la promesa de una liberación relativa del sometimiento al trabajo para satisfacer las necesidades vitales del ser humano*. Fundar ciudades significaba aspirar a construir una segunda naturaleza donde las sinergias creativas de las economías de aglomeración abrieran espacios para afrontar de un modo más o menos institucionalizado las demandas del

[33] V. Arendt, H. (1958), pp. 223-232.
[34] V. Viroli, M. (1992), pp. 46-63.

cuerpo y poder dedicarse a los debates y proyectos de las asambleas políticas. De hecho, esta vieja promesa humanística de hacerle frente a las necesidades económicas de los ciudadanos para garantizar el derecho a la ciudadanía estuvo presente en muchas de las más importantes constituciones del mundo clásico de la Antigüedad. Aunque el bienestar social de los ciudadanos debía ser garantizado como condición sin la cual no era posible la participación política en las instituciones urbanas, en todo momento se planteó que la lucha por la igualdad era *la condición* del objetivo último de la libertad y que ésta era inalienable en relación a aquella; es decir, que las asambleas cívicas no podrían suprimirse so pretexto de conseguir un mundo más justo[35]. De ahí que la Antigüedad clásica quisiera dejar bien claro que la ciudad era un espacio diferenciado de la naturaleza y que el sentido de la política era la constitución de la libertad antes que la satisfacción de las necesidades vitales. Según Hannah Arendt, la distinción entre lo público y lo privado en las ciudades antiguas estaba estrechamente vinculada con esta práctica discursiva.

> Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía "además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*kionon*)". No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phyle*[36].

Sin embargo, esta vieja aspiración de la vida urbana se ha visto generalmente frustrada y a lo largo y ancho de la geografía histórica de la humanidad las ciudades han devenido dispositivos territoriales de control y explotación de sus habitantes, de tal modo que estos se veían sometidos a un trabajo mayor y más arduo que el que la naturaleza nunca les hubiera exigido. A su vez, las desigualdades económicas específicamente urbanas se han producido y reproducido en gran parte de las experiencias cívicas y han hecho de la ciudad una pesadilla que muchos preferirían no haber vivido, rememorando un supuesto pasado utópico de una vida acorde a la

[35] Cfr. Arendt, H. (1963), pp. 78-151.

[36] Arendt, H. (1958), p. 52. Más adelante, la autora dice sobre la ciudad lo siguiente: «Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre» (Ibid., p. 73).

naturaleza. Tan es así, que el viejo principio humanista según el cual la ciudad debía garantizar el bienestar social para hacer efectivo el derecho a la participación política se transmutó en las ciudades antiguas en un dispositivo plutocrático según el cual todo aquel cuyo bienestar no estuviera garantizado no tendría acceso a la vida pública.

> La opinión de que labor y trabajo eran despreciados en la antigüedad debido a que sólo incumbían a los esclavos, es un principio de los historiadores modernos. Los antiguos razonaban de manera totalmente distinta; creían que era necesario poseer esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida[37].

Con ello, este desprecio del trabajo y el sueño de una ciudad relativamente liberada de las exigencias de la naturaleza y dedicada en cuerpo y alma a la constitución de la libertad necesitan ser renovados de algún modo. El materialismo geográfico que venimos defendiendo a lo largo de estas páginas quiere situarse dentro de la tradición humanista según la cual *el derecho a la ciudad debe combinarse de modo obligatorio con la defensa de la justicia sin la cual la libertad queda en una mera formalidad*; pero a su vez, quiere mantener *la primacía de la ciudadanía por encima de todas las cosas y denunciar los proyectos utópicos de justica social que se realizan sin una participación colectiva y plural*. Precisamente porque sólo podemos ser virtuosos si nuestros cuerpos están bien alimentados y tenemos una vivienda digna, todo manifiesto ciudadano y libertario debe comprender el derecho al bienestar social dentro de su programa. De este modo, la vieja promesa de la ciudad traza redes con los antiguos sueños utópicos del movimiento obrero antes que con las derivas liberales de algunos republicanos que olvidaron la necesidad del bienestar para la constitución de la libertad. A su vez, es necesario decir aquí que un materialismo geográfico humanamente comprometido en el siglo XXI no puede olvidar la dimensión ecológica de la existencia de las ciudades y que la liberación del trabajo nunca puede justificar el desarrollo de un dominio ilimitado sobre el mundo natural que acabaría comprometiendo la libertad y la justicia para las generaciones venideras.

La defensa humanística del bienestar social como camino de la libertad se puso en cuestión desde la misma crisis de la ciudad clásica en el mundo helenístico posalejandrino. Con la pérdida de la autonomía de la ciudad, el papel del derecho a la

[37] Ibid., p. 109.

ciudadanía se resquebrajó y surgieron escuelas filosóficas que se distanciaron del humanismo cívico aristotélico para desarrollar una ética mucho más centrada en el individuo en busca de una libertad que la ciudad había dejado de otorgarles. Filosofías manifiestamente antipolíticas como el cinismo deambularon por las calles de las urbes helenísticas a partir del siglo IV a.C. De hecho, Diógenes «el perro» invirtió drásticamente la valoración clásica de la ciudad como espacio de la libertad y consideró que la virtud se encontraba en una pretendida vuelta a la naturaleza. En relación a ello, afirmó una especie de cosmopolitismo donde el hábitat del ser humano no era una ciudad que se extendía por toda la Tierra sino el espacio natural que nuestra especie biológica poblaba como los otros animales. Sin duda, esta especie de «teísmo natural»[38] llevaba implícito una fuerte crítica a las corrupciones políticas y económicas de las ciudades de entonces pero la deriva naturalista y la negación de la ciudad implicaban el abandono de todas las promesas de libertad y liberación del ser humano. Incluso los modos de transmisión de su filosofía eran manifiestamente anticívicos: la desvergüenza, la desfachatez y la falta de pudor caracterizaron sus travesuras por las calles de la ciudad. Todas ellas tenían por objeto negar que la existencia del ser humano fuera fundamentalmente social o política para plantearla en términos exclusivamente naturales o biológicos; hacer las necesidades o satisfacer el instinto sexual en plena calle, alimentarse en el ágora y otras tantas cosas pretendían invertir los fundamentos de la valoración clásica y poner a la naturaleza primero. Y como era de esperar, esta crítica a la ciudad significó también la rebelión contra la vieja promesa del humanismo de liberar al ser humano de las ataduras de sus necesidades vitales. Sin duda, también aquí la crítica de Diógenes se proyectaba hacia la riqueza y el lujo de algunas clases sociales en unas ciudades donde las desigualdades hacían cada vez más mella en la convivencia cotidiana. Sin embargo, el cínico también criticó el bienestar y consideró que en la pobreza y en el sometimiento absoluto a los dictados de la naturaleza se encontraba toda la virtud que el ser humano podía alcanzar. En este sentido, los cínicos pueden ser considerados la primera secta mendicante de las ciudades europeas y, mucho antes que los franciscanos loaran la

[38] García Gual, C. (1987), p. 41.

pobreza como el camino de la bienaventuranza, alabaron la vida pobre y sometida a la necesidad que después el cristianismo se dedicaría a desarrollar[39].

En términos generales, la crisis de la ciudad y la apología de una vida sometida a la pobreza fueron de la mano a lo largo de la transición de la Antigüedad a la Edad Media. Al igual que el cristianismo había convertido la decadencia urbano-civilizatoria del Imperio Romano en su fuerza constitutiva, el consecuente retroceso económico de la Europa cristiana desde entonces había sido afirmado como el verdadero garante de la existencia de los ciudadanos de Dios. *Habría que esperar a la revolución urbana del año 1000 para que el discurso de la bienaventuranza de los pobres empezara a ser problematizado gracias al renacimiento de la vieja promesa de la ciudad que emergería en algunas comunas italianas*. Sin duda, también durante la Baja Edad Media y el Renacimiento el discurso sobre la vida pobre jugó muchas veces un importante papel crítico contra las desigualdades sociales. Más concretamente, todos los movimientos reformistas que aparecieron en la Iglesia y que se enfrentaron a la corrupción de la misma estuvieron en numerosas ocasiones vinculados a sectores humanísticos de la sociedad[40]. Sin embargo, las ciudades estaban puestas en marcha y el desarrollo económico de Europa haría resurgir el viejo precepto humanista del bienestar material como condición de la libertad. Uno de los acontecimientos más importantes en este sentido se produjo dentro de las fronteras de la propia Iglesia cristiana cuando toda la herencia civilizatoria del humanismo cívico andalusí viajó de Toledo a París en plena conquista militar de al-Andalus. *La revolución intelectual de la Escolástica latina en las universidades de la capital francesa en el siglo XIII introdujo el naturalismo aristotélico en Europa en plena edad de oro de las comunas y la exigencia de una satisfacción de las necesidades vitales se vincularía al propio ejercicio de la ciudadanía*. De hecho, la

[39] Cfr. Martín García, J. (2004), pp. 58-76. No es momento de introducirnos aquí en los vericuetos de la filosofía helenística; con ello, puede ser oportuno apuntar algunas consideraciones. Por un lado, el hedonismo ensalzado por Epicuro nada tenía que ver con el bienestar social prometido por la ciudad sino con un placer experimentable por un individuo que se creía autosuficiente. De hecho, aunque Epicuro no fue un primitivista como Diógenes, encontró su hábitat en un Jardín y renunció absolutamente a los quehaceres de la vida cívica y activa de la ciudad (Cfr. García Gual, C. [1981]). Por otro lado, la ética del estoicismo, tan ensalzada por Michel Foucault en sus últimos años de vida, supone una antihumanismo radical que plantea en términos extremadamente utópicos la existencia del ser humano. Como bien diría Paul Veyne, «la moral común es más humilde» (Veyne, P. (1993), p. 80).

[40] Tal es el caso, por ejemplo, de Pedro Valdo en el siglo XII y de todo el movimiento herético al que dio origen que, unido a monjes, clérigos, campesinos, burgueses y clases bajas se enfrentó a la nobleza y a la Iglesia por las riquezas acumuladas (V. Guijarro, S. [2009]).

Escolástica se convertiría en una de las tradiciones más importantes a las que recurrió el humanismo cívico italiano del Cuatrocientos para desarrollar sus prácticas discursivas[41]. A pesar de que esos frailes urbanitas que eran los dominicos fueron uno de los agentes fundamentales de esta revolución intelectual determinante en aquellos momentos, según Hans Baron no es posible comprender el paisaje social de entonces sin la presencia de esos otros frailes mendicantes que eran los franciscanos y que defendían a capa y espada la pobreza y el ascetismo como el único camino de la virtud[42]. En este sentido, el discurso de la pobreza franciscana estuvo muy presente en las situaciones críticas de las ciudades italianas del siglo XIV; el desarrollo urbano y económico estaba siendo altamente contradictorio y las desigualdades sociales abrieron espacio para que la crítica a las riquezas fuera ganando presencia en el humanismo.

> Las mentes principales del Trecento italiano se hallaban impulsadas, al mismo tiempo que limitadas, por una corriente intelectual de considerable inspiración religiosa. La espiritualidad cristiana y la renunciación franciscana a los bienes mundanos parecieron combinarse con una tendencia inherente a la mentalidad estoica con el fin de asegurar la independencia del "sabio" de los azares de la fortuna[43].

El discurso de los franciscanos y de los estoicos medievales caía por su propio peso en unas ciudades plagadas de epidemias y donde la pobreza se imponía como la realidad de miles de ciudadanos. También es cierto que en Florencia el discurso de la pobreza siempre estuvo vinculado a la necesaria sencillez de una vida desligada de los negocios y volcada sobre la existencia de las instituciones republicas. No obstante, espíritus como Petrarca ya se atrevieron a problematizar el discurso de la pobreza hasta que, según Hans Baron, alrededor del año 1400 la cosa empezó a cambiar y la defensa humanística del bienestar material fue ganando terreno. Tal y como planteó Leonardo Bruni, la vida pobre se consideró más propia de conventos y devotos que de ciudades y ciudadanos dispuestos a desarrollar grandes proyectos.

> Considerándolo todo, necesitamos de muchos bienes materiales para poder cumplir hazañas, y mientras mayores y más excelentes sean nuestros actos virtuosos, más dependeremos de aquéllos. (…) por supuesto, si sostuviera que debe aspirarse a la riqueza

[41] V. Skynner, Q. (1978), p. 47.
[42] Según Skinner, esta crítica no fue exclusivamente franciscana en el siglo XIII y se vio acompañada por un humanismo de corte estoico que defendía la sencillez como mejor modo de dedicarse a la política antes que a los negocios (V. ibid., pp. 63-64).
[43] Baron, H. (1988), p. 143.

> por la riqueza, podría ser criticado con todo derecho (…). Pero lo que sostengo es que debe lucharse por la riqueza a favor de la *virtus*, como si se tratara de un instrumento, por así decirlo, para poner la *virtus* en ejercicio[44].

Bruni discutía la inhumanidad propia del estoicismo en su llamada a permanecer impasibles frente a las condiciones mundanas de la existencia y reconstruía la vieja promesa de la ciudad de garantizar el bienestar material de la ciudadanía. Estas consideraciones fueron generalizadas en Florencia aunque el debate estuvo presente en toda Italia. Tiempo después y en plena crisis definitiva de la república florentina, Maquiavelo matizaría la fe ciega en las riquezas excesivas como fundamento de la virtud y, aunque no se perdieron las consideraciones humanísticas en torno a la riqueza, el discurso empezó a resituarse en un nuevo contexto[45].

Maquiavelo, pensador de la diferencia y del acontecimiento

La problemática de los acontecimientos no sólo estaba ligada a la constitución del ciudadano como actor frente al tiempo histórico sino que se encontraba estrechamente unida a la precaria existencia de las ciudades-repúblicas en el mapa europeo entre los siglos XI y XVI. El humanismo cívico desarrolló una conciencia clara de la historicidad de las *comunas* y el problema de dotar de estabilidad en el tiempo a las instituciones republicanas fue uno de los que más angustió a los espíritus de aquel tiempo. En las reflexiones que se desarrollaron acerca de la duración de las ciudades, la cuestión de la pluralidad social y de la diversidad de las poblaciones urbanas jugó un papel importantísimo. Desde sus mismas constituciones, las ciudades se habían ido llenando de personas variopintas; ya no sólo eran los campesinos y los guerreros típicamente feudales los que formaban parte de la ciudadanía sino que los artesanos de diferentes gremios, los comerciantes y mercaderes, los señores y nobles, los obreros asalariados y un largo etcétera de «personajes» también llenaban las calles y los espacios públicos de las nuevas ciudades. El problema fue que esta diversidad derivó en conflictos sociales y guerras civiles internas que desolaron las posibilidades políticas de mantener estables las instituciones de la ciudad. Por ello, desde el comienzo de la historia de las ciudades, *el problema de una pluralidad derivada en diferencias irreconciliables entre facciones fue puesto encima de la mesa como una de*

[44] Citado en ibid., p. 199.
[45] Cfr. ibid., pp. 138-219.

las grandes cuestiones para la estabilidad política en el tiempo histórico. Tanto los retóricos pre-humanistas como la tradición escolástica consideraron durante el siglo XIII y XIV que esta división social debía ser suprimida en pro del bien común. Durante el siglo XV, con la constitución de unos gobiernos fuertes y el problema de la conflictividad civil mitigado, los espíritus más destacados del momento obviaron las posibles contradicciones que derivaban de la convivencia de una pluralidad social en el mismo espacio de la ciudad. Hubo que esperar a las disputas y crisis de finales del XV y comienzos del XVI para que Maquiavelo propusiera una solución revolucionaria, tanto en su concepción del conflicto como en la de la estabilidad de la ciudad en la historia. Y su revolución fue contra el mismísimo Aristóteles o, más bien, contra la tradición del aristotelismo medieval.

La recuperación y la traducción de la *Política* de Aristóteles fue un hecho de vital importancia para la geohistoria de las repúblicas urbanas italianas. Abierto como todo texto a la interpretación, el humanismo cívico lo usó como herramienta teórica para afrontar la problemática de la estabilidad de las *comunas*. *El problema (para Maquiavelo) era que el aristotelismo aportaba una visión excesivamente armónica de la convivencia ciudadana, una paz social y un orden cívico más propio de tiranías que de sociedades republicanas donde la heterogeneidad y la libertad derivaban, antes bien, en realidades tensas y conflictivas*. Esta armonía dentro de la pluralidad ciudadana se conformaba en el bien común y universal a través del cual las sociedades políticas, aunque finitas, podían aspirar a la eternidad. Para el aristotelismo medieval el objetivo de la *polis* era organizar la pluralidad de la sociedad urbana de tal modo que la comunidad de particularidades diera como resultado la universalidad, es decir, que la conjunción de todos los ciudadanos trajera la posibilidad de sobreponerse a la precariedad histórica de las ciudades y convertir en estables y eternas sus constituciones políticas. La república aristotélica tenía como resultado un equilibro armónico, producido por una suma y un contrapeso que resultaba como bien común. En el bien común había pluralidad pero una pluralidad de tal modo organizada que el resultado era una sociedad política armónica y pacífica[46]. Es necesario recordar que Aristóteles (384-322 a.C.) escribió en un contexto de crisis y decadencia de las

[46] Cfr. Pocock, J. (1975), pp. 155-165; Cfr. García Gual, C. (1981), pp. 24-27.

constituciones políticas griegas. De hecho, la decadencia de la *polis* se manifestaría ya en la obra de Aristóteles en su olvido de uno de los conceptos fundamentales de las repúblicas: el *agon*, la reunión de muchos entendida como lucha, como enfrentamiento dual. Es decir, la reunión de personas en las asambleas republicanas era entendida como procesos de luchas de poder dentro de unas reglas de juego determinadas. Fue esta tradición la que sorprendente y revolucionariamente reanudó Maquiavelo, abriendo la historia de Europa a la modernidad.

Aristóteles y el humanismo cívico no eran los únicos habitantes de la ciudad. La existencia histórica de las repúblicas fue interpretada por una variedad de prácticas discursivas que venían desde el bajo medievo, entre las que cabe destacar las propiamente conservadoras que ponían a la tradición como mecanismo de afrontar todos los problemas y las religiosas y metafísicas que el cristianismo seguía desarrollando en las mismas calles de la ciudad[47]. A medida que las crisis de la república florentina se hicieron más agudas, la solución clásica del humanismo cívico según la cual el ajuntamiento de toda la pluralidad social alrededor del bien común era el camino para hacerle frente a una sociedad compleja y cambiante se fue manifestando insuficiente. El desafío para el pensamiento cívico era crucial: debía plantear cómo la ciudad podía hacerle frente al devenir de un modo innovador y secular. Cuando la Toscana florentina se convirtió en el campo de batalla de las aspiraciones imperialistas española y francesa alrededor del año 1500, los espíritus más atentos del momento tuvieron que ir más allá de las clásicas lecciones de la Antigüedad y del aristotelismo medieval para radicalizar el pensamiento cívico y secular en plena crisis de las relaciones exteriores en un mundo que se presentaba cada vez más complejo[48].

La vinculación de la pluralidad ciudadana con el devenir puro del tiempo histórico la llevaría a cabo Maquiavelo en los *Discursos*, donde se mostraría, en palabras de Skinner, como un auténtico «filósofo de la libertad»[49]. Maquiavelo empieza intentando responderse a una pregunta: «*¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en*

[47] V. Pocock, J. (1975), pp. 87-169.
[48] V. Pocock, J. (1975), pp. 173-176, 205-208.
[49] Skinner, Q. (1981), pp. 71-111.

el pueblo o entre los grandes, y quiénes tienen mayores motivos para causar tumultos, o quiénes quieren conquistar o quiénes mantener?», pregunta que estará íntimamente ligada a la cuestión de la estabilidad en el tiempo, ya que según sea más o menos acertada la institución garante de la libertad, «durará más o menos el vivir libre»[50]. La ciudad antigua de Esparta y la bajomedieval de Venecia son ejemplos, para Maquiavelo, de repúblicas aristocráticas que, habiendo puesto la libertad en manos de los «nobles», habían conseguido mantenerse estables en el tiempo[51]. Sin embargo, junto a esta consideración geohistórica aparecen problemas si se atienden a una serie de «motivos»: por un lado, poner la libertad en manos del pueblo, como hizo la antigua Roma, sería lo lógico, ya que el pueblo quiere garantizar, y no usurpar, aquello que es condición necesaria de su existencia, evitando así las ambiciones desestabilizadoras de la aristocracia; pero, por otro lado, poner la libertad en manos de los nobles, dejaría satisfechas sus ambiciones y evitaría el posible uso conflictivo y anárquico que se haría de ésta por parte del pueblo. Sea como sea, nos acaba haciendo ver Maquiavelo, la cuestión esencial del debate no se encuentra en los «motivos» sino en los «resultados», es decir, en los objetivos de la ciudad. Y es aquí donde Maquiavelo se presenta de un modo radicalmente moderno: *la estabilidad no es el único objetivo posible*. Maquiavelo establece el debate en relación a dos posibilidades que sitúa entre la opción escogida por Esparta y Venecia, por un lado, y la de Roma, por otro. Esparta y Venecia, como repúblicas aristocráticas, tuvieron una existencia tranquila y serena, se mantuvieron internamente estables, ya que nunca recurrieron al pueblo para la guerra ni permitieron la entrada de extranjeros, es decir, no dejaron que el pueblo tuviera fuerza ni aumentara en número. Roma, sin embargo, ante la necesidad que tuvo de mantener grandes ejércitos imperiales, permitió las milicias ciudadanas y la entrada de extranjeros, de tal modo que su historia siempre se vio salpicada de grandes conflictos internos que ponían en riesgo, continuamente, la estabilidad de la república.

> Por tanto, si quieres un pueblo numeroso y armado para poder construir un gran imperio, será de tal calidad que luego no lo podrías manejar a tu antojo, y si lo mantienes pequeño

[50] Maquiavelo, N. (1520), p. 43.
[51] Cfr. Pocock, J. (1975), pp. 355-410.

> y desarmado para poder manejarlo, si conquistas algún territorio no lo podrás mantener, o se volverá de ánimo tan vil que será presa de cualquiera que te asalta[52].

¿Qué opción escoger? En un principio, parece que Maquiavelo empieza a apostar por «construir una república muy duradera», ordenándola interiormente, colocándola «en un lugar fuerte y bien defendido» y sin grandes ambiciones que le hagan provocar suspicacias a otras ciudades o imperios.

> Y no me cabe duda de que, si se pudiera mantener este equilibrio, se encontraría la verdadera vida política y la auténtica quietud de una ciudad. Pero como *las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables*, es preciso subir y bajar, y la necesidad nos lleva a muchas cosas que no hubiéramos alcanzado con la razón, de modo que, si una república está organizada de forma apta para mantenerse, pero sin ampliación, y la necesidad le obliga a extenderse, en seguida temblarán sus cimientos y la harán desplomarse en ruinas[53].

Es decir, una historia en movimiento, inestable, con continuas amenazas y cambios desestabilizadores, impide la estabilidad eterna de una ciudad que no se proyecte ambiciosamente hacia el exterior. Lo que nos parece sugerente del pensamiento maquiavélico no tiene que ver con la construcción europea de una política imperialista y colonial en la que (no lo dudamos) Maquiavelo pudo colaborar[54] sino antes bien con la politización del tiempo histórico, es decir, la necesidad de enfrentarse a todo aquello que pasa porque todo aquello que pasa afecta o afectará a la constitución de la política. Por tanto, el «imperialismo» maquiavélico lo interpretamos aquí más en relación a una historia que tenemos que hacer nuestra, abandonando toda interpretación metafísica o teológica o cualquier «dejarnos llevar por la fortuna», que como un «imperialismo» geográfico relativo a la toma colonial de nuevos territorios. En este sentido, no es posible, como Esparta en la Antigüedad o Atenas en la actualidad de Maquiavelo, mantenerse estables en el tiempo, lograr la «serenísima república» o afrontar de un modo definitivo el problema de la transitoriedad de un cuerpo político finito, ordenándose interiormente, ocupando una posición fuerte y definida y apareciendo moderado antes los otros porque, antes o después, la situación cambiará y obligará a esta república a aquello para lo que no está preparada. Para poder afrontar la complejidad del tiempo histórico se hace necesario, por lo tanto, un pueblo fuerte y numeroso, a pesar de que esto suponga altercados y conflictos

[52] Maquiavelo, N. (1520), p. 49.
[53] Ibid., p. 51. La cursiva es nuestra.
[54] Cfr. Pocock, J. (1975), p. 302.

internos. La libertad es el motivo por el cual, como diría en *El príncipe*, «en las repúblicas hay mayor vida, más odio, más deseo de venganza»[55]. Maquiavelo ya se está enfrentando aquí, de modo directo, a la tradición aristotélica: *la pluralidad y la libertad, como fundamentos de una sociedad que quiera hacerle frente a las crisis y amenazas, implican la discordia*. Maquiavelo se nos muestra como un genuino *pensador del conflicto y la diferencia*.

Pero hay algo más. La opción de Roma está, realmente, más vinculada a la gloria y la fama que a la estabilidad misma del cuerpo político. Todo imperio acaba dispersando y disgregando sus fuerzas sociales de tal modo que acaba hundiéndose y desapareciendo. Es decir, no hay opción política para hacerle frente, de modo definitivo, al tiempo histórico, al cambio. Lo que es lo mismo que ponerle punto y final al problema de la eternidad de las sociedades políticas, un problema que las prácticas discursivas humanísticas y republicanas de las *comunas* habían heredado del cristianismo como modo de hacerle frente a su siempre precaria existencia[56]. En este sentido, se hace difícil subrayar que el interés fundamental de Maquiavelo fuera el de la «duración» de las constituciones políticas[57] o que pensara en el cambio como «consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable». Su interés por el cambio surge de un pensamiento histórico radical. Sin duda, éste tiene que hacerle frente a «la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable»[58] pero, sobre todo, tiene que *evitar el peligro de sojuzgar la historia*. Es ahí donde se encuentra la dimensión verdaderamente liberadora de este pensamiento histórico radical: *el fin de la historia no existe*. Pero lo liberador de este pensamiento no es que siempre haya tiempo para el «reino de Dios» mañana, pasado mañana, o en el próximo milenio. Lo liberador es el planteamiento de que la *política es histórica* y de que no hay modo de que deje de serlo planteando a la historia como su objeto de dominio. Hacer de la historia un objeto de lo político de tal modo que se busque la duración eterna en el tiempo es plantear una utopía, es decir, algo que no tiene lugar y, podríamos decir más, algo que busca no tenerlo y que se asemeja antes bien con la

[55] Maquiavelo, N. (1513), p. 21.
[56] V. Pocock, J. (1975), p. 286.
[57] Cfr. Althusser, L. (1976), pp. 75-76.
[58] Cfr. Arendt, H. (1963), p. 46.

deriva totalitaria de la modernidad que con el pensamiento humanístico y republicano que Maquiavelo consagró en muchos sentidos. Estamos tan acostumbrados a pensar que el objeto de la política es «cambiar el mundo» que no solemos caer en la cuenta de que ese planteamiento utópico y total derivó en las tiranías y terrorismos que desolaron el espacio social europeo a lo largo del siglo XX. Sin duda, la política es un modo de afectar al mundo pero hemos de hacerlo sabedores de los peligros que conlleva convertir a la historia en nuestra sierva. La propuesta de Maquiavelo es la opción más gloriosa, la que otorga fama histórica. Es decir, no «cambiar el mundo» sino hacer política para «escribir una página en la historia» o, dicho posmodernamente, para *producir acontecimientos*. Maquiavelo se nos muestra como un auténtico *pensador del devenir*.

Filadelfia, 1787. El Estado contra el derecho a la ciudad

El derecho a la ciudad era el fundamento del humanismo cívico bajomedieval y renacentista en tanto práctica discursiva singularmente moderna sobre el tiempo histórico. En este sentido, el aristotelismo medieval tomó especial relevancia al plantear la estabilización de la precaria existencia histórica de las *comunas* a través de la participación de los diversos ciudadanos en el (auto) gobierno urbano. A su vez, Nicolás Maquiavelo recuperó el antiguo sentido agonístico de la política y defendió que dicha participación tenía consecuencias necesariamente conflictivas en la sociedad y que los conflictos sociales eran el único camino para que las ciudades produjeran grandes acontecimientos e hicieran historia. De un modo u otro, la libertad y el poder de los ciudadanos eran el cimiento geopolítico del lenguaje moderno sobre los devenires del mundo, ya sea intentando estabilizar los cuerpos políticos republicanos, ya sea pensando en la producción de acontecimientos que se inmortalizaran en la memoria del futuro. A pesar de que hemos problematizado esta proyección de la ciudad hacia la historia, viendo en ella una especie de germen del actual olvido de la ciudad y de las derivas historicistas de la modernidad, *los fundamentos cívicos del discurso histórico moderno han de ser destacados para remarcar cómo el derecho a la ciudadanía y a la participación en el ejercicio del (auto) gobierno jugaron un papel fundamental en la emergencia de la Edad Moderna y cómo el desplazamiento de estos a partir del siglo XVI determinaría el destino de los poderes puestos en marc*ha. Este

desplazamiento se produciría a partir de *la constitución de una ciudad radicalmente diferente gracias a unos dispositivos de gobierno que cambiarían de forma decisiva el modo de las relaciones sociopolíticas en los espacios urbanos*. A pesar de que podemos rastrear esta transformación de la ciudad en la emergencia del sistema-mundo moderno a partir del siglo XVI, *las transformaciones propiamente discursivas no se desarrollaron hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando las Revoluciones americana y francesa manifestaron las mutaciones geopolíticas que llevaban teniendo lugar en el mundo al menos desde 1492*[59].

Según Hannah Arendt, la diferencia fundamental entre la Revolución americana y la francesa fue el destacado papel que tuvieron los problemas específicamente políticos en la primera a diferencia del protagonismo de las cuestiones socioeconómicas en la segunda. A pesar de que esta interpretación puede resultar sumamente problemática, podemos dejarnos guiar por ella para cuestionar la solución americana al problema de la libertad dado que, sea como sea, supuso uno de los hitos fundacionales de la democracia representativa moderna. En este sentido, es cierto que los problemas específicamente económicos predominaron en el territorio europeo y que la miseria de las ciudades industriales de los siglos XVIII y XIX invadió las prácticas discursivas del momento (no es casual que Karl Marx se olvidara de la ciudad y de la cosa política misma al dimensionar la existencia de lo social y las prácticas de la revolución)[60]. Con ello, los movimientos anticapitalistas europeos pusieron sobre la mesa la vieja promesa de la ciudad de liberarnos de las necesidades vitales y no faltaron experiencias auténticamente republicanas en el seno del movimiento obrero a la hora de constituirse políticamente. Aunque en el movimiento obrero se impuso un paradigma economicista que tuvo terribles consecuencias para la salvaguardia de la libertad, es posible *trazar líneas de comunicación entre un humanismo cívico radical y ciertas ramificaciones del anticapitalismo europeo de un modo más original que el que podría hacerse con la solución americana al problema de la libertad*.

Curiosamente, en el debate sobre la Constitución americana que tuvo lugar en la ciudad de Filadelfia en 1776 se utilizaron herramientas teóricas del humanismo cívico

[59] Cfr. Wallerstein, I. (1974c), pp. 72.
[60] Cfr. Arendt, H. (1963).

antiguo, bajomedieval y renacentista. Según Hardt y Negri, el concepto de poder que se puso en marcha en los EE.UU. se parecía mucho al que se había estado fraguando en la historia de las *comunas* italianas[61]. En relación a ello y, más concretamente, al aristotelismo medieval, es necesario recordar que la ciudad se definía como un espacio de relaciones donde la heterogeneidad de las virtudes de los ciudadanos se equilibraban de modo armónico y daban lugar al bien común. A pesar del carácter intempestivo de sus aportaciones, la concepción de la ciudad a partir de una especie de ciencia de la virtud también se encontraba presente en la obra de Nicolás Maquiavelo. De hecho, cuando el intelectual y activista florentino pensaba alrededor de las milicias ciudadanas, defendía que eran las armas las que aportaban la suficiente autonomía a los ciudadanos como para hacer operativas sus virtudes en el espacio urbano, manteniéndose así las red de relaciones en un tenso equilibrio en el que ninguna facción de la ciudadanía podía imponerse en el gobierno y hacer corromper las instituciones republicanas[62]. Sea como sea, *la ciencia de la virtud aristotélica era el paradigma fundamental a partir del cual se comprendía la ciudad y se desarrollaban las aportaciones técnicas sobre la constitución de sus gobiernos a lo largo de la Baja Edad Media y del Renacimiento italiano*. Ello produjo ciertos límites a la hora de desarrollar una práctica discursiva singularmente política alrededor de las instituciones de la ciudad, ya que los poderes y las funciones que deben constituirse en sus territorios no son reducibles a una tipología de las virtudes personales de la gente que los habitan. Esto no quiere decir que las cuestiones propiamente institucionales no estuvieran presentes en la existencia histórica de las *comunas*, donde sutiles procedimientos estaban encaminados a garantizar una participación relativa de la ciudadanía en el gobierno de la ciudad. Es más, algunos autores renacentistas contemporáneos a Maquiavelo desarrollaron un pensamiento alrededor de estas cuestiones y metamorfosearon las reflexiones sobre la virtud en un debate sobre los poderes y las funciones que debían constituir las relaciones políticas de la ciudad[63].

En este sentido, es necesario reconsiderar de un modo estrictamente político las cuestiones más decisivas y radicales que el humanismo cívico puso sobre la mesa.

[61] Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 150-152.
[62] Cfr. Pocock, J. (1975), pp. 397-398.
[63] V. ibid., pp. 212-221, 368-401.

Pensar lo impensado del republicanismo bajomedieval y renacentista requiere, en primer término, postular *el derecho a la participación directa y efectiva de la ciudadanía en el (auto) gobierno de la ciudad a través de la constitución de una red de poder fragmentado y descentralizado*. Una geopolítica de la ciencia de la virtud aristotélica aplicada por el humanismo cívico debería apuntar a una férrea defensa de la *descentralización del poder* como mecanismo de aumentar los poderes de la ciudad. De hecho, la misma virtud se encontraba «descentralizada» en la multitud heterogénea de la ciudadanía de tal modo que era necesario garantizar la máxima participación posible en el gobierno, lo que en términos políticos quiere decir que sólo el ajuntamiento de todos los ciudadanos puede acumular el poder suficiente para encarar los desafíos críticos de una sociedad determinada. La misma corrupción de la república se comprendía como la imposición de una parte de la sociedad en las instituciones de gobierno y se diagnosticaba como una merma en la virtud-poder de la que ésta podría ser capaz. Así, las instituciones de la ciudad debían responder adecuadamente a la multitud diversa y heterogénea que la habitaba, *creando dispositivos políticos que evitaran la monopolización del poder por parte de una facción determinada*. En términos generales, estos dispositivos debían apuntar a una descentralización del poder de la ciudad ya que *un centro de poder era más fácilmente domeñable por una parte de la sociedad que una red de poderes descentralizados*. Así, a pesar de la existencia de gobernantes en las ciudades repúblicas italianas, de las tendencias más populares del humanismo podemos obtener el principio de la *confederación* y la restricción absoluta del papel de los *delegados* a funciones meramente operativas e interlocutoras. El humanismo cívico en ningún caso abogó por la enajenación del poder de la ciudadanía y la delegación del mismo tendió a limitarla en términos estrictos. Si en la interpretación excesivamente armónica de la relación entre los diferentes poderes de la ciudad que se podía obtener de la obra de Aristóteles podíamos sospechar la existencia de un gobierno de unos pocos antes que un gobierno participado, *la pugna y el conflicto de la ciudad de Maquiavelo hacía entrever las limitaciones escrupulosas a la que las instituciones confederadas debían estar sometidas* según un humanismo radicalmente cívico y secular. Si el conflicto es la esencia de las instituciones confederadas lo sería, siguiendo a Maquiavelo, porque la libertad y la autonomía de los poderes aliados en ella no se veían mermadas *en ningún*

caso por una centralización del poder, con la consecuencia de que las instituciones confederadas difícilmente podían llegar a acumular poder separado de la sociedad. En este sentido, *la libre pugna en las instituciones confederadas y el control sistémico al que estaban sometidas* deben ser comprendidos como la constitución de lo que Pierre Clastres llamó como una «sociedad contra el Estado»[64] a través de la creación de sutiles y pequeños «mecanismos colectivos de inhibición» de la estratificación y separación del poder de la ciudad[65]. Por ello, se hacía necesario que los delegados elegidos por las ciudades-república italianas fueran absolutos *funcionarios* de los poderes confederados con unos mandatos determinados por ellos. La cuestión fundamental radicaba en evitar la centralización del poder y el alejamiento de éste de la ciudadanía, porque una merma en la descentralización y, por ende, en la participación de la multitud, suponía una merma en el poder de la ciudad para enfrentarse a los desafíos del tiempo histórico.

Sin embargo, los resultados teóricos del debate sobre la Constitución americana, a pesar de que «se abrió como una flor rara en la tradición de la soberanía moderna»[66], no fueron estos. Tras la Guerra de la Independencia de las colonias americanas con la metrópolis inglesa se adoptaron los Artículos de la Confederación en el año 1777, a través de los cuales se daba lugar a *la participación de las diferentes entidades políticas aliadas en unos órganos comunes que respetaban la autonomía de cada una*[67]. Sin embargo, la precariedad e inestabilidad de la Unión acabaron desembocando en el potente debate político que se desarrolló en la Convención de Filadelfia en el año 1787, donde las tesis «federalistas» se acabaron imponiendo en pro de *la centralización del poder en un Gobierno federal fuerte que corrigiera los presuntos defectos de la Confederación*. Fue en esta pugna política en la que los espíritus más destacados del momento buscaron referentes discursivos republicanos en la Antigüedad y en la Baja Edad Media y Renacimiento italiano.

> Desde una perspectiva histórica, era como si la resurrección de la Antigüedad llevada a cabo por el Renacimiento que se había interrumpido bruscamente con el nacimiento de la

[64] Cfr. Clastres, P. (1974).
[65] Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 364-368.
[66] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 147.
[67] Nos abstraemos aquí de que las mismas entidades políticas confederadas eran Estados, para profundizar en el debate que se tuvo alrededor de ello y las consecuencias políticas del mismo.

> Edad Moderna, recibiese nuevo aliento, como si el fervor republicano de las efímeras ciudades-estado italianas – condenadas, como sabía muy bien Maquiavelo, por el advenimiento del Estado nacional – se hubiese adormecido para dar tiempo a las naciones de Europa a desarrollarse, por así decirlo, bajo la tutela de los príncipes absolutos y los déspotas ilustrados[68].

Nuevamente, sería necesario problematizar esta cartografía del «Renacimiento americano» según la cual las sendas del humanismo cívico se interpretan en términos esencialmente occidentales, de tal modo que las ideas republicanas partieron desde las tierras del norte de Italia para acabar desembarcando en el Nuevo Continente donde unos ingleses aventureros abrieron revolucionarios caminos para el mundo[69]. A pesar de ello, las aportaciones de autores como Alexis de Tocqueville o Hannah Arendt nos pueden permitir aproximarnos a un mapeo de las sociedades de entonces y comprender a grandes rasgos cómo fue posible un debate político en los términos en los que se tuvo.

Los mapas de los territorios europeos de finales de siglo XVIII y principios del siglo XIX estaban protagonizados por experiencias urbanas como las de Londres, donde las nocividades de la revolución industrial contaminaban el aire de unas ciudades que en poco se parecían al de las viejas *comunas* y las desigualdades sociales producidas por el capitalismo aniquilaban cualquier posibilidad de una vida cívica y participada. En términos generales, el concepto de la ciudad que se tenía en las sociedades europeas era ciertamente negativo y multitud de utopías empezaron a defender una vuelta a la naturaleza. Sin embargo, siguiendo a Hannah Arendt, podemos interpretar que *la fundación de ciudades se presentaba como el pilar fundamental de la empresa colonial inglesa al otro lado del Atlántico y la naturaleza era aquello a lo que debían enfrentarse a partir de la constitución política de sus propios poderes*[70]. En estos términos, este carácter emprendedor de la colonización de América del Norte sería lo que abrió terreno para esa vitalidad política y ciudadana que Alexis de Tocqueville estudió con detalle. Según él, América desarrolló con fuerza una revolución

[68] Arendt, H. (1963), pp. 270-271.
[69] Por ejemplo, en un principio Michael Hardt y Antonio Negri continuaron en relato convencional del Renacimiento italiano y la tradición euro-atlántica (Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 148-149), aunque después corrigieron su postura con las aportaciones del paradigma poscolonial y decolonial acerca del papel de los indígenas americanos en el desarrollo del pensamiento federal americano (Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2009), p. 83).
[70] Cfr. Arendt, H. (1963), pp. 224-245.

democrática e igualitaria que llevaba tiempo fraguándose en Europa[71] y que dio lugar al fenómeno del individualismo contemporáneo; la igualdad permitió una movilidad social que disolvió el poder de la tradición, los lazos sociales y las autoridades, de tal modo que los individuos se vieron empujados a guiarse por el «esfuerzo individual de la razón»[72], centrando «todos sus sentimientos en sí mismos»[73] y movilizándose diariamente por el «afán de satisfacer hasta las menores necesidades corporales y de proveer a las pequeñas comodidades de la vida»[74]. El diagnóstico de Tocqueville sobre el individualismo de la sociedad americana es lapidario: parece temerosa de perder lo que tiene y continuamente esperanzada en ganar más de lo que posee, sometida a una inquietud competitiva y ambiciosa por acumular más y más riquezas.

> En las democracias (…) todos los hombres son semejantes y hacen poco más o menos las mismas cosas. Están sujetos, ciertamente, a grandes y continuas vicisitudes; mas dado que los mismos éxitos y los mismos reveses se producen constantemente, sólo varía el nombre de los actores; la pieza es siempre la misma. El aspecto de la sociedad norteamericana parece agitado porque los hombres y las cosas cambian sin cesar, pero resulta monótono porque todos los cambios son iguales[75].

En este sentido, factores como la búsqueda incesante de dinero a través de la racionalización de los negocios, la moderación de las expectativas ante la fuerte competencia de todos contra todos, la presencia de esa clase media propietaria que siempre «tiene algo que conservar y poco que adquirir», el dogmatismo de la opinión pública y otros tantos acabarían haciendo de la movilidad social un fenómeno conservador y poco amigo de las revoluciones[76].

Sin embargo, Alexis de Tocqueville defendió que el individualismo motivó en América la emergencia de asociaciones civiles y políticas como el único mecanismo para que los ciudadanos constituyeran ciertos poderes sobre sus condiciones de existencia. En este sentido, destacó en términos humanísticos cómo la teoría del bien común fue surgiendo con naturalidad en este contexto, cuando los individuos necesitaban del todo social para conseguir sus propios intereses[77]. Es decir, según él, la democracia en

[71] V. Tocqueville, A. (1835), pp. 29-46.
[72] V. Tocqueville, A. (1840), pp. 13-18.
[73] V. ibid., pp. 128-130.
[74] V. ibid., pp. 165-167.
[75] V. ibid., pp. 291-293.
[76] V. ibid., pp. 321-336.
[77] V. ibid., pp. 133-161.

América se enfrentó al individualismo propio de las sociedades igualitarias con la libertad política y el derecho a la participación: «los americanos han combatido con la libertad el individualismo propio de la igualdad y lo han vencido»; «tan pronto como se tratan en común los asuntos comunes, cada hombre se da cuenta de que no es tan independiente de sus semejantes como se figuraba, y comprende que para obtener su apoyo necesita prestarles asimismo concurso». La libertad política no se resumía en el sistema electoral que, según él, comprometía constantemente a la multitud de ciudadanos a un destino común.

> Los legisladores de América pensaron que, para curar una enfermedad tan natural al cuerpo social en tiempos democráticos, y tan funesta, no bastaba otorgar a la nación entera una representación de sí misma, sino que además de esto convenía que cada parte del territorio tuviese su propia vida política, a fin de que todos los ciudadanos vieran hasta el infinito las ocasiones de obrar conjuntamente y sintieran a diario su dependencia recíproca[78].

El mecanismo fundamental de la Constitución política americana fue la libertad local a partir de la cual los ciudadanos podían participar y comprometerse con lo público: «*es en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres*»[79].

Siguiendo el análisis de Alexis de Tocqueville, parece que la ciudad se asienta como el fundamento de la Constitución americana, garantizando el ejercicio del (auto) gobierno a través del derecho a la participación política. Tocqueville destacó la ejemplar ciudad de Nueva Inglaterra, aquella que Lewis Mumford consideró como una supervivencia y mutación de las *comunas* bajomedievales con instituciones singularmente republicanas como el *township*, una confederación urbana con los pueblos, villas, aldeas y zonas rurales de la región. Sin embargo, Mumford diagnosticó que las derivas de la Constitución americana acabaron olvidando sus fundamentos geopolíticos.

> No ha de menospreciarse la importancia política de esta nueva forma, por más que la incapacidad para apreciarla y mantenerla –a la verdad, para incluirla en la Constitución Federal así como en las constituciones estatales – fue una de las trágicas imprevisiones del desarrollo político posrevolucionario. Así, el sistema político abstracto de la democracia careció de órganos concretos[80].

[78] Ibid., p. 135.
[79] Tocqueville, A. (1835), p. 102. La cursiva es nuestra.
[80] Mumford, L. (1961), p. 464.

Para cartografiar este olvido de la ciudad que pudo tener lugar en el debate constitucionalista americano consideramos imprescindible esbozar un análisis somero sobre el concepto fundamental que emergió victorioso y que se convirtió en la columna vertebral de las democracias representativas modernas: la «división de poderes». En términos generales, *la división de poderes fue la solución política propuesta por los llamados «federalistas» para legitimar un gobierno fuerte y separado de la ciudadanía que consideraban necesario ante la conflictividad y desorden de la Confederación*. Curiosamente, se vieron inspirados para ello en las prácticas discursivas antiguas y renacentistas sobre la ciencia aristotélica de la virtud y, sobre todo, en aquellas que la habían transformado en una reflexión sobre la distribución de las funciones en la constitución política de la ciudad. Sin embargo, *la idea según la cual las diversas virtudes de la ciudadanía debían equilibrarse mutuamente en el (auto) gobierno de la ciudad había derivado en aquella otra que defendía que el gobierno sobre la ciudad debía dividirse internamente de tal modo que los diferentes poderes constituidos (legislativo, ejecutivo y judicial) se sirvieran de contrapesos y evitaran el gobierno despótico de uno de ellos*.

En términos generales, tanto los federalistas como aquellos que apoyaban la Confederación estaban de acuerdo en las reflexiones políticas típicamente aristotélicas acerca de la multiplicidad del poder y de las disfunciones y problemáticas que produce la centralización del mismo. Sin embargo, los federalistas acabaron utilizando como *coartada* la conflictividad de la historia de la Confederación para invertir la cuestión republicana y plantearla en términos de seguridad antes que en los de la libre pugna entre los ciudadanos, de tal modo que *desviaron la cuestión positiva de la constitución de la libertad hacia la cuestión negativa (mero reducto de la anterior) de evitar la tiranía*. A grandes rasgos, el debate se puede resumir en los siguientes pasos: (1) los confederalistas defendieron un gobierno de la Unión completamente dependiente y controlado por los diferentes Estados que los conformaban, de tal modo que hubiera un continuo «control vertical» de abajo a arriba; (2) los federalistas defendieron la necesidad de un gobierno federal independiente de los diferentes Estados que conformaban la Unión pero, conscientes de las posibles derivas despóticas de un

poder centralizado y separado de la ciudadanía, apostaron por la solución de la división de éste («control horizontal») para corregir sus posibles defectos.

> Articular el sistema político mediante un complejo conjunto de mecanismos de control horizontal pretendía resolver dos problemas a un tiempo: por una parte, el abuso del poder; por otra, el abuso mayoritario. Un gobierno enérgico, que se impusiera a la voluntad de los ciudadanos, no tendría obstáculos para abusar del poder y convertirse en una tiranía; un gobierno débil, obligado a ejecutar los planes abusivos de la mayoría, resultaría ineficaz. Sin embargo, un gobierno fuerte, relativamente independiente de los deseos de la mayoría, pero a la vez internamente dividido, podría superar ambos problemas[81].

Por lo tanto, a pesar de que la Constitución política americana recogió la necesidad de la libertad de la ciudad para abrir espacio a la participación de las asociaciones sociales y políticas, la opción victoriosa del Gobierno federal acabó defendiendo la necesidad de un gobierno separado de la sociedad que pudiera evitar la conflictividad civil de la Confederación. Con ello, los federalistas se hicieron eco de la tradición republicana al intentar hacer que este gobierno separado de la ciudadanía no se corrompiera a través del «abuso de poder» de una particularidad e introdujeron la necesidad de los contrapesos entre heterogéneas funciones a partir de la «división de poderes»[82]. A su vez, la conflictividad civil se intentaba evitar con el argumento de la salvaguarda de los derechos de las minorías frente al uso despótico del poder de una mayoría: un Gobierno federal lo suficientemente fuerte y complejo sería difícilmente objeto de manipulación por cualquier sector social[83]. En este sentido, la apuesta federal recogía la tradición republicana que defendía la necesidad de un gobierno de las leyes que fuera lo suficientemente neutral como para evitar la imposición de una particularidad de la ciudadanía. Sin embargo, *el gobierno de las leyes exige una Constitución fuerte antes que un gobierno fuerte y separado de la ciudadanía, es decir, unas reglas de juego elaboradas participadamente y sólo transformables participadamente, de tal modo que no puedan ser cambiadas por una mayoría cualquiera y los derechos de las minorías se vean salvaguardados*.

Este debate no sólo tenía, como es de suponer, una dimensión política que afectara al modo de constitución de las relaciones de poder en la sociedad sino también una

[81] Sánchez-Cuenca, I. y Lledó, P. (2002), p. 25.
[82] V. ibid., p. 26, 31-32; V. Arendt, H. (1963), pp. 188-209.
[83] V. Arendt, H. (1963), pp. 196-198.

económica y de clase fundamental. De hecho, los defensores del Gobierno federal eran, en general, la élite financiera y comercial de los EE.UU. y querían evitar a toda costa que movimientos sociales mayoritarios tuvieran el poder de transformar la estructura clasista de la sociedad. En este contexto, cobraba sentido de clase la formula de la división de poderes por la que apostaron los federalistas.

> Mediante el mecanismo de frenos y contrapesos, que creaba múltiples actores con veto con interesas distintos, los federalistas crearon un sistema político extremadamente resistente al cambio, haciendo muy difícil que la mayoría de los desposeídos pudiera en algún momento expropiar a la minoría de los propietarios[84].

Por su parte, los defensores de la Confederación eran, fundamentalmente, pequeños propietarios cuyos intereses económicos le empujaban a la defensa de pequeñas federaciones autónomas donde poder ejercer su poder. Son estos condicionamientos económicos en los postulados políticos del debate sobre la Constitución americana en el siglo XVIII los que hicieron que Antonio Negri y Michael Hardt la acabasen denominando «república de los propiedad», postulando que el derecho a la propiedad fue la cuestión más importante sobre la cual se levantó la Constitución[85].

Sea como sea, *el debate de los constitucionalistas americanos es un hito de la democracia representativa moderna y sus resultados políticos fueron unos dispositivos que acabaron relegando el derecho a la ciudad a un papel completamente secundario en el ejercicio del gobierno*. Hannah Arendt consideraba que el asunto esencial de la política es la «trama de las relaciones sociales», cuya complejidad y devenir hacen de la práctica política una práctica profundamente precaria con consecuencias siempre incalculables en la red de la multiplicidad social. En este sentido, la autora alemana planteaba cómo la fundación de la ciudad fue la solución antigua ante la falta de predicción, de conocimiento y control que existe en la política. La ciudad capacitaba a los ciudadanos para la producción de discursos y les daba un espacio de aparición que aseguraba el testimonio inmortal de sus obras. Este espacio político ciudadano supone, según Arendt, *la actualización constante del poder colectivo de la ciudadanía*, de su activismo y de su pluralidad; desaparece si no se actualiza y si la ciudadanía no cohabita en los mismos espacios o si se constituyen poderes centralizados que

[84] Sánchez-Cuenca, I. y Lledó, P. (2002), pp. 31-32.
[85] V. Hardt, M. y Negri, A. (2009), pp. 19-37.

menguan el poder de la ciudadanía. Hannah Arendt consideró que la tentación de superar la precariedad de la existencia política del ser humano ha acabado llevando en la geografía histórica de la humanidad a buscar sustitutos despóticos a la actuación concertada y participada de la ciudadanía. Apostamos por considerar que es esto lo que pasó en el debate constitucionalista americano y, curiosamente, en el mismo discurso de la autora alemana.

> El defecto de la Confederación consistió en que no había habido ninguna "distribución de poder entre el Gobierno general y los gobiernos locales" y que había actuado más como la administración central de una alianza que como un gobierno; la experiencia había enseñado que, en esta alianza de poderes, existía una tendencia peligrosa a que los poderes aliados no actuasen como frenos entre sí, sino a anularse mutuamente, es decir, a engendrar impotencia[86].

Hannah Arendt considera que la apuesta federal por un gobierno fuerte y dividido supuso la consumación de las prácticas discursivas del humanismo cívico y republicano. En este sentido, en su comparativa entre América y Europa en la era de las revoluciones, imagina que si la tradición política del movimiento obrero europeo hubiera vencido habría desembocado en la conformación de un Gobierno federal parecido al americano. Arendt describe cómo en los procesos revolucionarios los consejos obreros «habían surgido por todas partes», iniciando rápidamente «un proceso de coordinación e integración mediante formación de consejos superiores» y la figura de los «delegados». De este modo, según ella, empezaba a surgir «el principio federal, el principio de liga y alianza de entidades independientes» con «el objetivo común» de la «fundación de un nuevo cuerpo político»: «los consejos estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder», es decir, la posibilidad de que el poder de partes independientes aliadas ser conserve y aumente en virtud de la alianza, «así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno». Sin embargo, *la necesidad de descentralizar el poder como modo de abrirlo a la heterogeneidad de la ciudadanía no nos dice nada sobre la división de poderes dentro de un gobierno alejado de la ciudad*. De hecho, *la divisibilidad del poder no encuentra su manifestación más radical en la división del gobierno sino en la descentralización y confederación del poder*. Sin embargo, Hannah Arendt piensa que las pugnas y los enfrentamientos típicos de una Confederación provocaban

[86] Arendt, H. (1963), p. 208.

disfunciones y una merma considerable en el poder político, olvidando la revolución maquiavélica según la cual el conflicto es el camino hacia la grandeza de la ciudadanía.

Curiosamente, la *propaganda* estatalista de Hannah Arendt acerca de la necesidad de un gobierno fuerte y separado de la ciudad se acerca más a las típicas arengas de Lenin contra los consejos obreros que al humanismo cívico que estos pusieron en marcha. Lenin acusaba a las asambleas consejistas de dispersión, inconstancia, falta de capacidad para la organización y la coordinación, etcétera[87]. En respuesta a ello, el consejista alemán Herman Gorter criticó las consideraciones de Lenin acerca de las condiciones de la revolución en la Europa occidental con unos argumentos que se aproximaban a los fundamentos ontopolíticos del humanismo cívico bajomedieval y republicano y del dispositivo crítico moderno. Para Gorter, serían las *dificultades* del movimiento obrero europeo las que exigían la constitución de unos mecanismos políticos que garantizaran la máxima participación dentro de la multiplicidad y heterogeneidad del proletariado, promoviendo «la más alta evolución de las inteligencias y de los corazones»[88] a través de las sinergias producidas en la confederación de consejos. En este sentido, «la táctica más hábil, la claridad más grande, incluso el genio del jefe, no es lo principal. (…) la clase proletaria debe decidir por sí misma. Por su potencia, por su número. Pero al ser el enemigo también formidable, infinitamente mejor organizado y armado, *su potencia es ante todo cuestión de calidad*»[89].

La constitución de los poderes del Estado supone un ataque fundamental al derecho a la ciudad. En este sentido, *la democracia representativa moderna y su hito americano implican una auténtica perversión del espíritu republicano y una corrupción de la vida*

[87] Cfr. Lenin, V. I. U. (1920).
[88] Gorter, H. (1920), p. 228.
[89] Cfr. ibid., pp. 155-157. Más tarde, Guy Debord también utilizó el dispositivo crítico moderno para defender la necesidad de una participación directa y efectiva en el ejercicio del (auto) gobierno. «Cuando la realización, cada vez más pujante, de la alineación capitalista a todos los niveles, al hacer cada vez más difícil a los trabajadores nombren y reconozcan su propia miseria, les sitúa ante esta alternativa: *o bien rechazar la totalidad de su miseria, o bien no rechazar nada*, entonces la organización revolucionaria debe comprender que ya no puede *combatir la alineación bajo formas alienadas*». Para Debord, las formas no alienadas de la organización revolucionaria son los consejos obreros: «en el poder de los Consejos, que debe sustituir internacionalmente a cualquier otro poder, el movimiento proletario es su propio producto, y este producto es el productor mismo. Es su propio fin para sí mismo. Sólo entonces la negación espectacular de la vida queda, a su vez, negada» (Debord, G. (1967), pp. 113-116).

cívica en los espacios de la ciudadanía. Cuando los federalistas optaron por la constitución de un Gobierno federal fuerte y separado de la sociedad so pretexto de evitar el abuso de las mayorías, olvidaron la revolución intelectual maquiavélica que planteaba la necesaria ligazón entre la libertad, la participación y la pugna cívica. Utilizando como coartada los desórdenes y conflictos de la Confederación previa al debate de Filadelfia, transmutaron el objeto positivo de la libertad republicana en el objeto negativo de la seguridad. Obviamente, el problema de la seguridad es consustancial a la constitución de la libertad pero, *en ningún caso*, debe prevalecer sobre ésta. La garantía de los derechos de las minorías es una cuestión fundamental de toda Constitución republicana que se preste y ésta debe afianzarse con tal fortaleza que no sea transformable sin una participación plena y un consenso de la ciudadanía, de tal modo que ninguna mayoría de turno pueda alzarse sobre las cuestiones básicas decididas entre todos. Pero los derechos de las minorías y la necesidad de una Constitución fuerte no son argumentos para justificar la necesidad de un Gobierno fuerte que se abstraiga de la participación directa y efectiva de la ciudad en su (auto) gobierno y de los controles verticales sistémicos al que éste debe ser sometido. Los peligros de un Gobierno fuerte y separado de la sociedad que acabe condenando la pugna cívica y los conflictos entre los ciudadanos como peligros de Estado traicionan el espíritu moderno con el que Maquiavelo escribió esas magistrales páginas acerca de la libertad y el conflicto.

Siguiendo ciertas estelas republicanas, los federalistas fueron conscientes de los riesgos de un Gobierno fuerte, del tal modo que propusieron una serie de mecanismos de control al mismo. En este capítulo, hemos considerado apropiado esbozar una crítica a la división de poderes como dispositivo de control horizontal del Gobierno pero no podemos olvidar que el sistema electoral se planteó como el dispositivo de control vertical más oportuno una vez que se había considerado que el Gobierno no podía estar sistemáticamente controlado. El sistema electoral supone un deterioro manifiesto de los controles verticales que la sociedad puede ejercer sobre el gobierno y, por lo tanto, una agresión a su derecho a la participación política directa y efectiva en el (auto) gobierno de la ciudad. De hecho, la participación electoral, con la consecuente delegación absoluta de los poderes en el Estado durante un plazo

prolongado de tiempo, se aproxima más a una enajenación de facto que a las reflexiones republicanas sobre la delegación operativa y funcional del mismo. Seguramente, los federalistas fueron conscientes de ello y comprendieron que el argumento más oportuno para defender la presunta legitimidad republicana del Gobierno federal era la división de poderes, evitando así las acusaciones de un posible abuso por parte de un centro de poder determinado. Como hemos argüido, empobrecieron así el concepto de la república a ser una mera negación de la tiranía cuando siempre había sido una afirmación de la ciudad. La corrupción estaba asegurada, no ya sólo porque en la geografía histórica de la democracia representativa moderna la división de poderes se ha manifestado en términos generales como una mera formalidad al servicio de las élites dominantes, sino porque *la constitución de un mundo político separado de la ciudadanía produce sinergias peligrosas con otras dimensiones de la sociedad*. Cuando las funciones ejecutiva, legislativa y judicial se encuentran absolutamente abstraídas de la ciudadanía y ésta se limita a elegir los gobernantes que deben llevarlas a cabo, la ciudad se empobrece hasta tal punto de convertirse en una mera función de la conservación del Estado. Bien sabía Tocqueville cómo una ciudad devaluada podía convertir el concepto de ciudadanía en una garantía de la existencia del Estado[90]. Es por ello que multitud de discursos críticos con la ciudadanía y el civismo tienen cabida en las sociedades contemporáneas, cuando *ser ciudadano se ha convertido hoy en ser súbdito de un Estado y no miembro de una ciudad*. En este sentido, la merma del derecho a la ciudad supone el inicio del declive político de la modernidad occidental: resquebrajando a la ciudadanía se desvirtúa el sentido de la política y del dispositivo crítico moderno. En las complejas y enormes encrucijadas de la globalización, la democracia representativa occidental se presenta como una de las responsables históricas de la crisis de lo político que arrasa con nuestras sociedades y nos convierte ya no sólo en súbditos de unos Estados que apuntan peligrosas maneras totalitarias si no en esclavos de una plutocracia que desvela sus maneras de un modo sorprendentemente descarado.

[90] Cfr. Tocqueville, A. (1840), pp. 150-156.

II. LAS CIUDADES DE NIETZSCHE

Introducción

El largo siglo XVI fue un punto crítico en la geografía histórica de la modernidad. La emergencia del sistema-mundo moderno, con la consolidación de los Estados absolutistas y de la economía-mundo capitalista-colonial, transformó el paisaje de las ciudades europeas. La colonización de América permitió la entrada de magnas riquezas en Europa a través de España y, poco a poco, se fue desplazando la centralidad geopolítica del Mediterráneo al centro y norte del continente, donde empezó a constituirse un nuevo tipo de espacio social. El panorama de las ciudades europeo-mediterráneas fue cambiando progresivamente y la historia de las ciudades-repúblicas llegaba a su ocaso. La energía de transformación social movilizada desde finales del siglo XI, con la larga serie de conflictos que había tenido lugar, empezó a virar, lenta pero inexorablemente, hacia uno de los extremos enfrentados. Poco a poco, un gobierno totalitario de las ciudades se fue arraigando en territorio europeo a través de la conformación del urbanismo como ciencia del espacio, desalojando a la diosa Fortuna del corazón de la modernidad. Dicho desalojo no se consolidaría hasta la segunda mitad del siglo XX, después de que la Segunda Guerra Mundial y las crisis abiertas en las décadas de 1960 y 1970 transformaran las bases geopolíticas de las sociedades europeas. Sin embargo, el largo siglo XVI ya apuntaba maneras en lo que respecta a unas nuevas prácticas discursivas sobre el gobierno de la ciudad. A pesar de la necesidad de una perspectiva sistémica para comprender la geografía histórica de una sociedad determinada, nos detendremos a lo largo de los dos siguientes capítulos en los vericuetos de estos dispositivos de poder-saber sobre el espacio urbano con el objeto de cartografiar los modos en los que los sistemas se producen y reproducen constantemente en el espacio social de la ciudadanía, aportando, en la medida de lo posible, herramientas críticas para la resituar la modernidad en las plazas de la ciudad (cap. 4, § 4.1.). En este sentido, una geopolítica de los estudios de Michel Foucault acerca de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos puede servirnos de guía para analizar las diferentes cartografías políticas de la ciudadanía que empezaron a

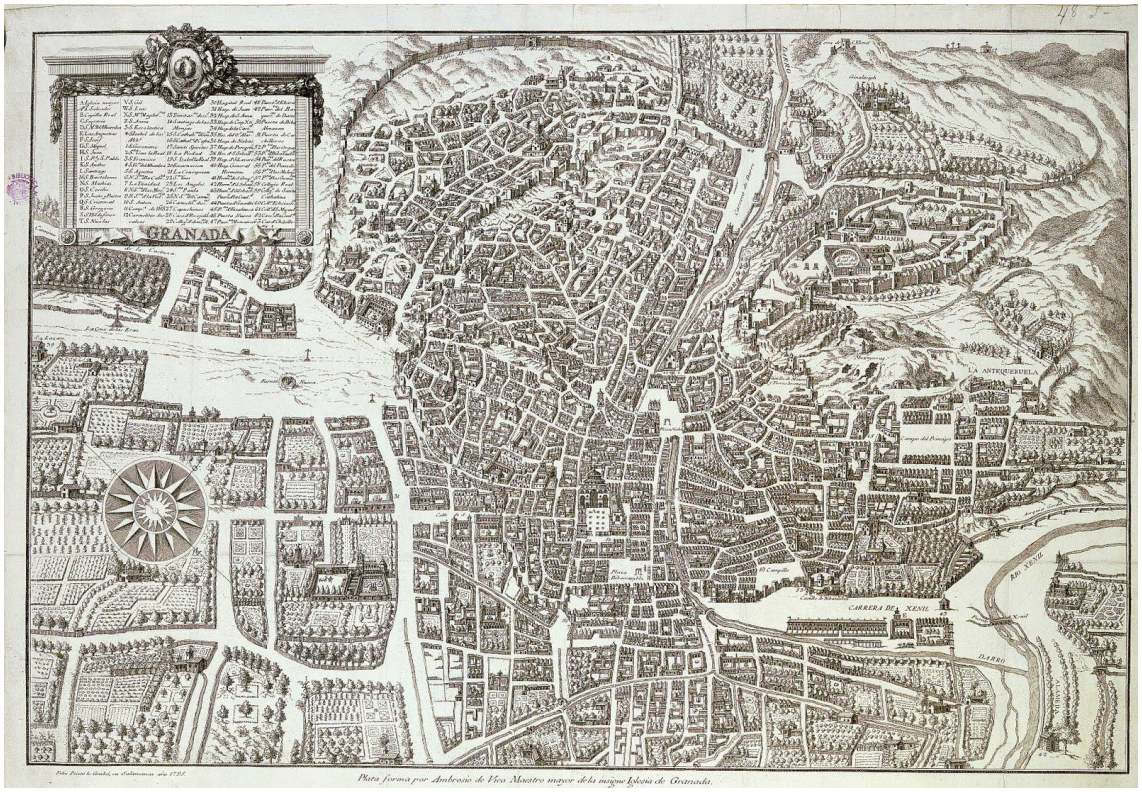
desarrollarse, intentando averiguar las bases remotas de la desfundamentación del humanismo cívico revolucionario y del arraigado espíritu que recorre las sociedades posmetropolitanas de la actualidad: el nihilismo contemporáneo.

> Todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el nivel de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana – en el siglo XVII y principios del XVIII – en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización[1].

El sistema-mundo moderno cortocircuitó a los antiguos dispositivos soberanos y las nuevas ciudades emergentes impusieron problemáticas políticas, económicas y ecológicas para las que los dispositivos de poder-saber de antaño no estaban preparados. Fundamentalmente a partir del siglo XVII, el urbanismo disciplinario buscó la solución en la utopía absolutista de una ciudad perfectamente gobernada a través de la producción de una ciudadanía marcada por una identidad individual. Para ello, un archipiélago de instituciones disciplinarias se iría emplazando en las urbes europeas y, de un modo cada vez más integrado en el cuerpo social, fue desarrollando una genuina *robótica de la ciudadanía* destinada a imprimir en las personas un cuerpo-alma que sirviera como frontera de su individualidad respecto a unas relaciones sociopolíticas devaluadas (cap. 4, § 4.2.). Sin embargo, la transformación revolucionaria en lo que respecta a las ciencias del gobierno sobre el espacio social la acometió el urbanismo «biopolítico» a partir de la segunda mitad del siglo XVIII; si los dispositivos disciplinarios se fundamentaban todavía en una práctica discursiva alrededor de la ciudad, los dispositivos «biopolíticos» supondrían una mutación cualitativa decisiva: un gobierno de la ciudad a través de su *destrucción creativa*, movilizando sistémicamente a una población con una *vida cotidiana* construida a tal efecto. En este sentido, el urbanismo «biopolítico» pondría en solfa al individualismo de las sociedades disciplinarias: la constitución de los sujetos-ciudadanos no se realizaría ya a través de

[1] Foucault, M. (1976), p. 214.

una identidad marcadamente individualizada sino, más bien, con la producción de una vida cotidiana constantemente dispuesta a movilizarse y circular en las redes interconectadas del poder y la riqueza (cap. 5, § 5.1.). Con ello, habría que esperar al último tercio del siglo XX para que el urbanismo «biopolítico» manifestara radicalmente sus connotaciones revolucionarias en la destrucción creativa de la ciudad y en el sometimiento a la lógica de los acontecimientos a toda una ciudadanía que, desolada en su experiencia cotidiana, se mostraba impotente de ejercer sus derechos políticos frente a las derivas totalitarias de la modernidad (cap. 5. § 5.2.). Estas bases geopolíticas del nihilismo contemporáneo, comprendido como un desfondamiento del derecho a la ciudad, serán investigadas para entresacar los nuevos enigmas y contradicciones de una cultura dominante que, a pesar de sus tendencias manifiestamente antipolíticas, se impone como el modo de ser de una época. En este sentido, apostaremos por torsionar las prácticas discursivas más destacadas alrededor del nihilismo contemporáneo de tal modo que obtengamos de sus aportaciones fundamentales las bases para un materialismo geopolítico que nos sirva de herramienta revolucionaria para encarar las crisis que nos gobiernan. A partir de las contribuciones cardinales de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, reconstruiremos una cartografía del nihilismo contemporáneo para fundamentar una crítica radical de las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad (cap. 6 § 6.1.) y resituar en el mundo de las relaciones los poderes del dispositivo crítico moderno, comprendiendo el espacio como su dimensión ontológica fundamental (cap. 6 § 6.2.).



Plata forma por Ambrosio de Vico Maestro mayor de la mismo Iglesia de Granada.

Plataforma de Granada (1613) de Ambrosio de Vico (1555-1623).

4. GRANADA, 1492. EL HOSPITAL REAL

> ¿Qué ocurrió? Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento… En lugar de comprender, con la más profunda gratitud, el enorme acontecimiento que había tenido lugar, la superación del cristianismo en su propia *sede* –, lo único que su odio supo extraer de este espectáculo fue su propio alimento. Un hombre religioso piensa sólo en sí mismo. – Lutero vio la *corrupción* del papado, siendo así que precisamente lo contrario podía tocarse con las manos: ¡En la silla del papa *no* estaban ya sentados la vieja corrupción, el *pecado originale*, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias!... Y Lutero *restauró de nuevo la Iglesia*: la atacó…[1].

La emergencia del urbanismo disciplinario puede rastrearse en los primeros momentos del moderno sistema mundial a lo largo siglo XVI. La proyección de un nuevo tipo de ciudades a partir del sueño utópico de los Estados absolutistas y del capitalismo colonial fue dando lugar a un nuevo modo de producir el espacio social donde la ciudadanía se encontraba. En este sentido, los Hospitales Reales cumplieron un papel fundamental, tomando un temprano protagonismo en las cartografías de la «re-conquista» cristiana del territorio andalusí. Durante el siglo XV se fundaron este nuevo tipo de instituciones en las ciudades más importantes de la península Ibérica, con unas funciones principalmente ligadas a la asistencia y a la caridad. Sin embargo, los Hospitales Reales fueron sirviendo como auténticos centros de internamientos de todo tipo de «personajes» de la ciudad. Vagabundos, prostitutas, leprosos o locos acabaron encerrados indistintamente dentro de sus muros. El caso de los locos será destacado a lo largo del siguiente capítulo. Una investigación de cómo los dispositivos urbanísticos disciplinarios fueron sujetando a la ciudadanía de un modo determinado puede encontrar en los dispositivos de poder-saber sobre la locura un referente manifiesto de los diversos procedimientos que se siguieron: la locura se fue convirtiendo a lo largo de los siglos en el auténtico reverso de la normalidad cívica que se quería imponer en el territorio europeo. Si la colonización de América supuso un auténtico laboratorio en la

[1] Nietzsche, F. (1888b), pp. 119-120.

construcción de la imagen del otro a partir de un paradigma xenófobo y racista con terribles consecuencias en la geografía histórica de la modernidad, una potente colonización interior en las ciudades europeas estaba conduciendo a los locos a las mazmorras de los Estados absolutistas y convirtiendo a la locura en lo absolutamente otro de la razón totalitaria que se le quería imponer a toda la ciudadanía. A partir de la inserción de las ciudades europeas en el sistema-mundo moderno, los dispositivos de poder-saber proyectaron eliminar a la locura del escenario social, comprendiendo a las urbes dentro de las exigencias del absolutismo y del capitalismo colonial. Para ello, los Hospitales Reales significaron un primer paso en la conformación de las fronteras geográficas del concepto del loco como «enfermo mental», estrategia política que se fue desarrollando gracias a la entrada de la medicina psiquiátrica en unos Hospitales que se reformaron espacialmente a tal efecto. La disciplina psiquiátrica tenía por objeto fundamental marcar al loco con el cuerpo-alma de la enfermedad mental, de tal modo que todos los papeles sociales que a la locura se le habían asignado en el mundo de las ciudades se volvieran hacia dentro, hacia toda una empresa que el individuo tenía desarrollar consigo mismo. En este sentido, los dispositivos de poder-saber del urbanismo disciplinario se presentan como una genuina cartografía política de la ciudadanía, cuyo campo de aplicación fundamental se encuentra en el espacio de las relaciones sociales de la ciudad y en la necesidad de hacer de ella un lugar perfectamente gobernado y absolutamente dispuesto a los intereses del capital. De hecho, los dispositivos psiquiátricos fueron abriéndose en red para integrarse progresivamente en toda la ciudad, produciéndose una desinstitucionalización progresiva de sus mecanismos. El objetivo de los sueños utópicos de una ciudad absolutamente gobernada acabó consumándose en lo que denominaremos ciudades terapéuticas pospsiquiátricas, cuando la locura ha sido definitivamente desplazada del mundo de la ciudad a partir de una progresiva interiorización de la misma en el mundo privado del sujeto.

4.1. LOS LOCOS, LAS CIUDADES Y LA ECONOMÍA-MUNDO EUROPEA

Las mazmorras del Estado y la construcción del otro

Maquiavelo vivió en una época de transición, llena de enormes problemas para la ciudad a la que siempre se había dedicado en cuerpo y alma. La historia de las ciudades bajomedievales y renacentistas llegaba a su fin y las nuevas potencias imperialistas del moderno sistema mundial acabarían enfrentándose precisamente en las tierras de la Toscana florentina. Sin embargo, uno de los acontecimientos más importantes del momento se produjo en otra de las penínsulas del Mediterráneo, allá donde el Renacimiento de la civilización islámica había alcanzado sus más importantes cumbres. El 2 de enero del año 1492, los Reyes Católicos finalizaron la conquista militar cristiana de la península Ibérica y entraron desde Santa Fe en la capital del reino nazarí de Granada. Excepto los reductos moriscos que resistirían y a los que acabarían exterminando, la cruzada contra el Islam lograba uno de sus máximos objetivos después de cuatro siglos de ataques. Si desde finales del siglo XI la balanza mediterránea cambió a favor del cristianismo, uno de los momentos fundamentales de la llamada «re-conquista» se produjo poco después de la muerte de Averroes, cuando las tropas unificadas de las coronas de Castilla, Aragón y Navarra vencerían a los ejércitos almohades en la conocida batalla de las Navas de Tolosa el 16 de julio del año 1212. Al-Andalus sufriría la derrota y entraría en un nuevo periodo de fragmentación política conocido como «terceras Taifas», del que sólo acabaría sobreviviendo el citado emirato nazarí de Granada. A pesar de las grandes ofensivas cristianas sobre el sur de la península, el emirato nazarí acabó consolidándose alrededor de las ciudades de Granada, Almería y Málaga. De su mejor época nos queda la Alhambra, ciudad palatina construida en la colina *al-Sabīka*, donde existió desde antiguo una fortificación llamada *al-Hamra'*, «la Roja», utilizada por los árabes en los conflictos de fines del siglo IX. El emirato, a fines del siglo XIV empezaría a sufrir dificultades y crisis, acrecentadas durante el siglo XV hasta que la unión de las coronas de Aragón y Castilla en 1479 lanzó el último y definitivo ataque de la conquista cristiana de la península[2].

> Los señores Reyes Catholicos, don Fernando y Doña Ysabel, en atención a los continuos veneficios que habían recivido de Dios nuestro Señor en la conquista que hicieron de este

[2] V. Guichard, P. (2000).

> Reyno, y obligación que tenía a tan cumplidas victorias como la Magestad divina les había concedido en ella: mandaron erixir y dotar Yglesia Cathedrales, Monasterios, y otras Yglesias y hospitales en esta ciudad de Granada[3].

Durante la conquista del reino nazarí de Granada, los Reyes Católicos llevaban consigo un Hospital militar de campaña para socorrer a los soldados heridos en la guerra. Una vez ocupada la capital, colocaron el Hospital militar en la Alhambra, antigua ciudad palatina donde Isabel y Fernando situaron el centro provisional de la ciudad. Para los Reyes Católicos, Granada tuvo desde un principio una especial importancia en su proyecto geopolítico de construir una ciudad cristiana y contrarreformista y, a tal efecto, desplegaron especiales esfuerzos en la antigua capital nazarí. En este tipo de proyectos de transformación urbana, *el papel de los Hospitales Reales fue absolutamente central como instituciones de gobierno sobre la ciudad para afrontar los problemas de orden, abastecimiento e higiene*. En términos generales, los Hospitales Reales del siglo XV y XVI no eran fundamentalmente instituciones médicas sino que, como planteaba Michel Foucault, «el hospital era un lugar al que se iba a morir» y sus funciones eran más bien asistenciales, religiosas y de encierro[4]. En este sentido, el Hospital militar de la Alhambra era algo provisional «*hasta tanto se acavase de larbar este Real Hospital*», llamado finalmente Hospital de los Reyes y conocido popularmente como el Hospital Real. El Hospital Real de Granada sería fundado el 15 de septiembre de 1504 y, junto a él, se construyeron hasta mediados del siglo XVI más de una docena de hospitales, situando a la ciudad de Granada en la vanguardia europea en relación a ello. Las obras del Hospital Real comenzaron en el año 1511, localizándolo en los exteriores de la ciudad como centro de un nuevo emplazamiento urbano que se iría desarrollando a sus alrededores. En estos momentos, Granada era la ciudad más poblada de España y el Hospital Real se fundó en un principio con la intención de dar limosnas y misas para los pobres. Con ello, cuando se inauguró el 6 de diciembre de 1526 se trasladó allí el Hospital militar de la Alhambra[5] y el Hospital Real empezó a dedicarse también a la asistencia de enfermos. Pero habría que esperar al 4

[3] Cédula Real de 1504 citada en Cambil Hernández, M. (2010), p. 195.
[4] Foucault, M. (1974), p. 100.
[5] «Al incorporarse el Hospital Real de la Alhambra, que como se ha visto es claramente Hospital Militar, y tener su continuación en el llamado Hospital de los Reyes, que por lo que se deduce, no es un Hospital distinto, sino la instalación definitiva de aquel instalado en el recinto de la Alhambra provisionalmente, *no se pierde el carácter de prioridad* militar, sino que se acentúa en todo momento» (Valverde López, J. (2009), p. 39).

de abril de 1535 para que entre sus muros fueran internados los locos. En la Granada nazarí, los musulmanes habían encerrado a los locos en el Hospital de Maristán, fundado por el sultán Muhammad V en el año 1367. Cuando Granada fue conquistada por los cristianos, el Hospital musulmán fue convertido en la Casa de la Moneda y los locos quedaron sin hogar ni ayuda económica. Para afrontar esta situación y evitar que los locos anduvieran merodeando por las calles de Granada se les encerró provisionalmente en el Hospital de San Lázaro, donde también se encontraban los leprosos, a los que se consideró más oportuno llevar fuera de la ciudad. Pero el Hospital, ruinoso, no servía para tal causa y acabaron construyendo la que acabó siendo la «Casa de los Locos e Inocentes». Sin embargo, el Estado absolutista iba a empezar un proceso de centralización institucional que acabaría teniendo una importancia crucial para los locos y, ya desde finales de la década de los 20, se empezó a apostar por llevarlos al Real. Una cédula del 10 de marzo de 1530 defendía el traslado de los locos de la Casa al Hospital Real.

> En consideración de que estarían muy bien allí y que al hospital y a la casa de los Yncentes y a las rentas dellos seria más util y provechoso estar juntos e Yncorporados todos en uno que cada cosa de por sy porque unos officiales y ministros y con unos salarios servirian ambas cosas y también los Inocentes servirian y aprovecharian en el hospital en algunas cosas y que todos juntos sería obra más insigne y perpetua y donde se pudiesen recibir mantener y curar más pobres e ynocentes de todas las calidades, se mando que assi se executase y se pasase con la renta del dicho juro al quarto que se les señalare[6].

Ya en aquellos momentos había resistencias a lo que se consideraba una excesiva segregación de los insensatos del espacio social de la ciudad. Francisco Arias de Mansilla, jurado del Consejo de Granada, denunció que el alejamiento era perjudicial para los locos, pues sería

> facer daño a la salud de los locos ynocentes porque el dicho Ospital Real *es el más seco lugar de toda la cibdad* y extramuros della lo qual disque es muy contrario para la convalecencia y sanidad de los ynocentes e donde agora se hace la dicha casa es mas ornato de la cibdad por ser junto a la puerta más principal della y donde concurren mucha gente que los puedan visitar y hacerles limosnas[7].

Los Hospitales como instituciones urbanas centrales del nuevo tipo de ciudad que se proyectaba fueron apareciendo primeramente en lugares donde la urbanización bajomedieval y renacentista había sido destacada aunque habría que esperar a

[6] Citada en Cambil Hernández, M. (2010), p. 215.
[7] Citado en Valverde López, J. (2009), pp. 51-52.

mediados del siglo XVII para que se produjera en el resto de Europa lo que Michel Foucault llamó «el gran encierro» e innumerables «personajes» de las ciudades fueran segregados en «los centros de internamiento» del absolutismo como dispositivo fundamental de constituir el nuevo espacio social. Diferentes razones geopolíticas hicieron que en Italia y España los Hospitales fueran cosa destacada ya desde el Cuatrocientos. Los poderes municipales y el espíritu humanista italianos promovieron prontamente la fundación de Hospitales como instituciones necesarias para hacerle frente a la encrucijada de enfermedades que el mar Mediterráneo provocaba. A la par que todos los movimientos comerciales, el *Mare Nostrum* siempre había supuesto un espacio histórico de comunicación de nocividades entre culturas y civilizaciones. Fue por ello que las ciudades italianas también se destacaron por fundar los primeros lazaretos allá donde las infecciones contagiosas podían afectar a importantes masas de población. Venecia, Milán, Génova y Florencia tenían los más importantes, antecedentes de la red que se iría construyendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Una de las primeras instituciones se construyó en la ciudad de Milán a principios del siglo XV; sin embargo, habría que destacar el *Lazaretto Vecchio* fundado en la ciudad de Venecia en el año 1424, «el primer hospital para apestados de la historia»[8]. A veces, la ciudad misma debía convertirse en un espacio de encierro y algunas tuvieron que ser puestas en cuarentena por la llegada de barcos infectados o sospechosos de estarlo, como fue el caso de la ciudad de Ragusa en el año 1337. Tempranamente existió *la bolleta di sanità*, cartilla para controlar la entrada y salida de mercancías y enfermedades. Para impedir las explosiones espontáneas de las epidemias urbanas, la red sanitaria se fue integrando progresivamente en la ciudad. Las zonas se cercaban policialmente y las condenas por traspasar las fronteras geográficas de la enfermedad podían llegar a la pena de muerte. Incluso, se inventó un curioso mecanismo de comunicación urbano para los chivatos del sistema sanitario-policial y en los barrios de algunas ciudades se colocaron las *boccas*, orificios que permitían denunciar movimientos enfermizos a través de unas paredes que garantizaban el anonimato[9].

[8] Pinol, J. (2003b), p. 258.
[9] V. ibid., pp. 258-261.

En España la cosa fue ciertamente diferente y los Hospitales fueron promocionados casi siempre por el espíritu absolutista de la Corona Real. La geografía histórica de la península Ibérica y el devenir territorial de la «re-conquista» tuvieron un papel destacado en ello. En primer lugar, la herencia de la cultura urbana andalusí, donde la tradición de la medicina y el cuidado de enfermos eran consustanciales a la propia civilización musulmana, transmitió seguramente una tradición alrededor de la salud que no existía en el resto de Europa. Paralelamente, a medida que se iba avanzando en la «re-conquista», la ausencia de una red asistencial típicamente cristiana movió al Estado a hacerse cargo del impulso de la misma aunque la Iglesia siempre tuvo un importante papel en todo ello. Desde principios del siglo XV, Valencia, Zaragoza, Sevilla, Toledo, Valladolid y otras ciudades presenciaron la fundación de Hospitales Reales mucho antes que en el resto de Europa, teniendo en ellos la medicina un papel que no era ni imaginado todavía en el resto de la geografía cristiana[10]. Pero no sólo la geografía histórica tuvo un papel importante en la avanzadilla hospitalaria española. Pocos meses después de consumar la conquista militar de la península ibérica, España se lanzaría a la empresa transatlántica y el 12 de octubre de 1492 empezaría la ocupación y genocidio de las culturas y civilizaciones sudamericanas. La conquista de América cambió la historia de España y la situaría a la cabeza del emergente moderno sistema mundial, acompañando a los todavía poderosos centros de poder de la Baja Edad Media y el Renacimiento: Flandes y la Italia septentrional. Por eso, a pesar de una historia de costosas guerras y de tener una economía débil, España se vio en la posibilidad de construir un Estado absolutista fuerte, aprovechando las oportunidades económicas inmediatas de la expansión territorial peninsular y americana, y de lanzar una empresa imperialista que desembocó en la coronación de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1519[11].

Los fundamentos territoriales y urbanos estaban cambiando de modo revolucionario durante la emergencia del sistema-mundo moderno en el largo siglo XVI. Lógicamente, puede rastrearse la geografía histórica de las ciencias del gobierno de la ciudad que entonces empezaron a consolidarse y entre las que hemos escogido las hospitalarias

[10] V. Foucault, M. (1964), pp. 187-188, 194.
[11] V. Wallerstein, I. (1974), pp. 233-242.

por razones que se irán desgranando más adelante. Desde la propia emergencia urbana bajomedieval, los diferentes poderes de la ciudad fueron desplegando mecanismos de dominio y explotación singularmente urbanos. *Las ciudades bajomedievales fueron el campo de experimentación fundamental de la modernidad y dieron forma a los dispositivos más importantes que después acabarían resultando predominantes*. Sin duda, el papel de la Iglesia en ello fue destacado; pero aunque algunos dispositivos de gobierno fueron cultivados en los conventos y monasterios cristianos durante siglos, también es cierto que en ninguno de estos lugares *la relevancia social del control sobre el espacio podía adquirir la dimensión y complejidad que tomó en las ciudades*[12]. Fuera como fuese, la historia de la modernidad se iba a decantar en este tiempo por la progresiva desaparición del humanismo revolucionario renacentista y sus tendencias republicanas y participativas en el gobierno urbano y, poco a poco, *el dominio estatal de los territorios ciudadanos iba a predominar en el discurso político de la geografía europea*. Los Hospitales se comprenden dentro de la consolidación progresiva del encierro como ciencia del gobierno de la ciudad que, específicamente en lo que respecta a los locos «personajes» de las calles de Europa, cambiaron por completo las prácticas discursivas que se tenían de ellos. Como es sabido, Michael Foucault ilustró este cambio en la geografía histórica de las ciudades con la progresiva desaparición de la llamada «nave los locos» del paisaje social, a medida que iban arraigándose los centros de internamiento en las diferentes ciudades. En relación a la significación ritual de esta peculiar práctica geopolítica, Foucault decía lo siguiente:

> Por una parte, prácticamente posee una eficacia indiscutible; confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida. Pero a todo esto, el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último. Hacia el otro mundo es adonde parte el loco en su barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación del loco es, a la vez,

[12] Por ejemplo, en lo que respecta a los Hospitales, la institucionalización de la caridad cristiana fue emergiendo a partir del siglo XII cuando *en las ciudades* empezaron a desarrollarse ciertas consideraciones económicas sobre la pobreza. Según Georges Duby, antes del año 1000 el pobre era considerado, en términos generales, más como un sumiso que como un desposeído y la ayuda al mismo estaban fuertemente ritualizada a partir de un lenguaje religioso. Sin embargo, el progreso de la economía urbana a partir del nuevo milenio hizo que la caridad se organizara y que la pobreza se convirtiera en un valor donde el rico podía y debía invertir (V. Duby, G. (1973), p. 295).

> distribución rigurosa y tránsito absoluto. En cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación *liminar* del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval, situación simbolizada y también realizada por el privilegio que se otorga al loco de estar *encerrado* en las *puertas* de la ciudad; su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como *prisión* más que el mismo *umbral*, se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia[13].

El relato de Michel Foucault sobre la *stultifera navis* interpreta los cambios del imaginario urbano occidental en relación a los «personajes» que habían sido históricamente objeto de exclusión y de leyendas urbanas que los dibujaban como seres vinculados con el mundo del mundo del más allá. En este sentido, Foucault considera que los locos acabaron siendo los herederos de todo aquello que se hacía y decía de los leprosos en los lazaretos y en los rumores sobre ellos como personas iluminadas por Dios a través de su sufrimiento. A finales del siglo XV también los que sufrieron las enfermedades venéreas tuvieron una existencia singular en las ciudades pero *la práctica del encierro generalizado en los centros de internamiento acabaría haciendo de los insensatos los protagonistas del imaginario urbano occidental sobre el otro*. Antes de los hospitales, el embarco de los locos no era la única práctica que se tenía con ellos; algunas ciudades se encargaban de aquellos que eran reconocidos como vecinos y otras encerraban a todo aquel que merodeara y alterara el orden que se consideraba apropiado en las calles. Pero embarcarlos fue una costumbre generalizada a la hora de situar a los locos en las fronteras del derecho a la ciudad. Esta geografía, según Foucault, expresa claramente la experiencia «trágica» que sobre la locura se tenía: la locura era una especie de experiencia trascendental que ponía al sujeto en comunicación con las potencias del cosmos, con la nada que lo hacía perderse o con las fuerzas diabólicas o divinas que lo poseían.

> Fantasmas y amenazas, apariencias puras del sueño y destino secreto del mundo. La locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real, de que la tenue superficie de la ilusión se abre sobre una profundidad irrecusable, y de que el cintilar instantáneo de la imagen deja al mundo presa de figuras inquietantes que se eternizan en sus noches; y revelación inversa pero no menos dolorosa, que toda la realidad del mundo será reabsorbida un día por la Imagen fantástica, en ese momento situado entre el ser y la nada: el delirio de la destrucción pura; el mundo no existe ya, pero el silencio y la noche aún no acaban de cerrarse sobre él; vacila en un último resplandor, en el extremo del desorden que precede al orden monótono de lo consumado. En esta

[13] Foucault, M. (1964), p. 25.

> imagen inmediatamente suprimida es donde viene a perderse la verdad del mundo. Toda esta trama de la apariencia y del secreto, de la imagen inmediata y del enigma reservado se despliega (…) como *la trágica locura del mundo*[14].

Debido a ello, se situaba al loco fuera del universo de lo social y, más concretamente, de la ciudad; no podía ser entendido ni como racional ni como irracional porque formaba parte de un juego de fuerzas que no eran propiamente humanas. Por eso, los locos estaban en las fronteras del ser y su presencia en las murallas limítrofes de las ciudades o en los infinitos horizontes del mar daba muestra de ello; estaban condenados a vagar de ciudad en ciudad por el amplio océano del vacío social. Habrá un momento, alrededor de los siglos XVI y XVII, en los que la locura empezará a ser secularizada y desacralizada y se la relacionará con el mundo de la razón como su antítesis antes que con la nada o con las fuerzas del más allá. Razón y locura se convertirán en los extremos de un continuum, lo que hará bajar al loco del mundo del más allá al mundo de las cosas y de las personas – *a las ciudades*. Ahora bien, no para vagar por ellas; *la racionalización de la locura como sinrazón es una estrategia de la razón para arrebatarle a la locura sus poderes trascendentales, sagrados o diabólicos y plantearla a su imagen y semejanza como su reverso negativo*. De este modo, la locura, una vez bajada al mundo, fue rodeada y encerrada bajo los dictados de la razón en los centros de internamiento del absolutismo y el barroco, en los Hospitales que venían sustituyendo al embarco de las naves del medievo[15].

Algo tenía que estar pasando en las ciudades para que la locura empezara a ser experimentada de este modo. La secularización y desacralización de la experiencia de la locura debe ser dimensionada, por encima de todas las cosas, como *el sometimiento del loco a un singular dispositivo de gobierno de la ciudad*. Como venía pasando desde hacía tiempo, la emergencia de las ciudades en la modernidad europea había ido secularizando diferentes esferas de la realidad social y constituyendo una serie de poderes de transformación revolucionarios, en relación a los cuales se desarrollarían conflictos y antagonismos irresolubles. La modernidad que empezaba a tratar a los locos como lo otro de la razón, a través de la cual, en palabras de Foucault, «el hombre

[14] Ibid., p. 49.
[15] Cfr. ibid., pp. 13-74.

moderno ha encontrado en el loco su propia verdad *alienada*»[16], y que los objetivaba radicalmente a partir de un encierro generalizado, no podía sino expresar un cambio geopolítico revolucionario en lo que atañe a la constitución de la libertad y al derecho a la ciudadanía. En un contexto donde emergen los Estados absolutistas europeos y se expande el capitalismo global y colonial, los locos empezaron a ser segregados espacialmente en lugares comunes con los vagabundos, prostitutas, leprosos y demás «personajes» de la ciudad. Un nuevo dispositivo de poder, *específicamente urbano*, estaba empezando a aparecer en una nueva realidad. Poco a poco, el loco se convirtió en el auténtico reverso del ciudadano que se quería construir. Pero para que esto pudiera ser así, para que de la locura se hiciera objeto y acabara siendo una cuestión científica, en primer lugar la locura debió ser encerrada de modo indiferenciado en las Hospitales del absolutismo. *El loco no podía seguir siendo un «personaje» de la ciudad*. A pesar de embarcarlos y expulsarlos constantemente a los límites de la ciudadanía, nada empujaba a las sociedades bajomedievales y renacentistas a producir una separación radical de la locura dentro de los límites sociales. Navegante, el loco había resultado familiar en el paisaje del bajo medievo. Sin embargo, ahora caería en la oscuridad social necesaria para que durante siglos se fuera fraguando una mirada médica sobre él. Encerrándola, localizándola en un espacio determinado de la ciudad, la locura acabaría deviniendo objeto fundamental para la constitución de un gobierno de la ciudad y de una constitución de la ciudadanía[17].

> El confinamiento representa, bajo forma de un modelo autoritario, el mito de una felicidad social: una policía cuyo orden sería por completo trasparente a los principios de la religión, y una religión cuyas exigencias estarían satisfechas, sin restricción, en las reglas de la policía y en los medios de constreñimiento que pueda ésta poseer. Hay en estas instituciones como una tentativa de demostrar que el orden puede adecuarse a la virtud. En este sentido, el "encierro" esconde, a la vez, una metafísica de la ciudad y una política de la religión[18].

[16] Foucault, M. (1964), p. 129.

[17] Esta cuestión fue tratada por Foucault con claridad en una conferencia que impartió en el año 1978 en la Universidad de Tokio. Discutía en ella la tradición sociológica europea según la cual el objeto de estudio fundamental eran los «fenómenos positivos»: «se trataba de buscar los valores reconocidos en el interior de una sociedad, de determinar de qué manera una sociedad afirmaba su propio sistema, sus propios valores, sus propios creencias». Sin embargo, Foucault apuesta por el estudio de «la estructura negativa de una sociedad», es decir, a partir de qué exclusiones la sociedad constituye sus inclusiones. Y en ello, según Foucault, el papel de la locura como lo excluido es fundamental (V. Foucault, M. (1970), pp. 73-76).

[18] Foucault, M. (1964), p. 123.

Sin embargo, plantear los Hospitales como dispositivos urbanísticos para el gobierno de la ciudad a partir del siglo XVI supone *una apuesta geopolítica* que debe ir más allá de las interpretaciones del mismo Michel Foucault. A pesar de las consideraciones sobre el espacio que Foucault haría a lo largo de toda su obra y de que en ocasiones consideró la geografía o la geopolítica como la cuestión capital, el devenir de sus estudios peca de algunos olvidos que consideramos fundamentales. Como iremos viendo, los dispositivos disciplinarios que encontraron en los Hospitales Reales una de sus bases geohistóricas más importantes deben ser comprendidos como *cartografías políticas de la ciudadanía* que tenían por fin el gobierno absolutista de las relaciones sociales de la ciudad.

En el largo siglo XVI el mundo estaba cambiando a marchas aceleradas y, sin embargo, pretendemos detenernos a lo largo de este capítulo en unos pocos locos que estaban encerrados en los Hospitales del absolutismo europeo. Estamos de acuerdo con autores como Fernand Braudel o Immanuel Wallerstein a la hora de plantear las civilizaciones o los sistemas como unidades de análisis imprescindibles para interpretar la realidad social. Este último define así el modo de proceder de su propio estudio:

> Estaba intentando describir el sistema mundial a un cierto nivel de abstracción, el de la evolución de las estructuras de la totalidad del sistema. Tenía interés en describir sucesos particulares tan sólo en la medida en la que iluminaran el sistema como ejemplos típicos de algún mecanismo, o en la medida en que fuesen puntos decisivos cruciales en algún cambio institucional de primer orden[19].

A pesar de ciertas tendencias opuestas en el pensamiento posmoderno que abogan por los pequeños estudios de lugares o acontecimientos singulares, consideramos absolutamente necesaria la perspectiva mundial y civilizatoria en el estudio de lo social, de tal modo que el «sistema-mundo» se convierta en una unidad de análisis fundamental. En palabras del mismo Wallerstein, «la capacidad del hombre para participar inteligentemente en la evolución de su propio sistema depende de su habilidad para percibirlo en su totalidad. (…) En la medida en la que queramos un mundo más igualitario y más libertario, hemos de comprender las condiciones bajo las cuales estos estados del ser son realizables»[20]. Con ello, *todo sistema social supone un espacio de relaciones sociales*, una red de encuentros más o menos estructurados y en

[19] Wallerstein, I. (1974), p. 14.
[20] Ibid., p. 16-17.

continuo devenir. Es decir, todo sistema social se encuentra emplazado en una producción y reproducción sistémica donde los pequeños lugares y acontecimientos acaban haciendo el todo. Está claro que las partes sin el todo no pueden ser comprendidas y que en la misma medida que el espacio relacional es el fundamento de la existencia de lo social, la imposibilidad de que éste se encuentre limitado nos obliga a plantear la Tierra como la base de nuestro estudio. Sin embargo, más allá del círculo vicioso sobre la prioridad de las partes o del todo, lo fundamental radica aquí en el mismo compromiso político de las prácticas discursivas que ponemos en marcha. Quizás sea un lapsus (sería de extrañar en un autor sistemático como Wallerstein) pero ahora estamos preparados para comprender la importancia que tiene el orden de los factores: «en la medida en que queramos un mundo más igualitario y más libertario»… La necesidad de comprender cómo los sistemas sociales son producidos y reproducidos constantemente en los pequeños espacios donde devienen los pequeños acontecimientos la impone la misma necesidad de «participar inteligentemente» de la que hablaba el autor estadounidense, dado que toda *participación* inteligente está, sin duda, localizada en el espacio diario de la ciudadanía y sólo puede ser libertaria si y sólo si lo está. Da que sospechar, por lo tanto, que las perspectivas sistémicas acaben olvidando el otro lado de la cuestión y que un estudio del mundo o de las civilizaciones acabe enterrando un análisis profundo de *la ciudades como el espacio donde se producen y reproducen los sistemas y como el espacio donde únicamente los ciudadanos podrían constituir su libertad*. Sin un planteamiento de cómo las relaciones sociales en las ciudades producen y reproducen lo social, las estrategias y tácticas políticas acabarán remitiendo necesariamente a sistemas mundos donde el espacio de la libertad queda completamente diluido. Quizás, a esos niveles, puedan darse pasos hacia un mundo más igualitario pero después de algunos terrores europeos sabemos más que nunca que, de ninguna manera, hacia uno más participativo. Más propio de una dictadura internacional del proletariado que de una práctica asamblearia revolucionaria, *la ortodoxia del sistema-mundo debe ser enriquecida por un estudio de las relaciones de poder en la ciudadanía del siglo XVI*. Es necesario pensar cuáles fueron los ciudadanos del sistema-mundo, no para decir que ellos construyeron libremente el mundo que les vio nacer, sino para constituir la crítica necesaria de cómo

se empezaron a destruir entonces las posibilidades de una ciudadanía revolucionaria. Es ahí donde la construcción social de los ciudadanos-locos cobra toda su importancia.

El moderno sistema mundial contra el derecho a la ciudad

El siglo XVI es un callejón sin salida para todo estudio sobre la emergencia de la modernidad que busque herramientas con las que resituar la actitud crítica y revolucionaria en los espacios actuales de la ciudadanía. Las urbes de la economía-mundo europea fueron lo suficientemente desoladoras como para localizar en ellas el origen del dispositivo crítico moderno. El territorio europeo se estaba urbanizando lenta pero sosteniblemente, haciendo más densa la trama urbana; la importancia de las ciudades grandes como París, Nápoles, Londres, Venecia, Sevilla, Lisboa, Milán, Palermo, Praga y Roma era cada día mayor, convirtiéndose en auténticos nodos de poder y riqueza a nivel mundial; las ciudades medianas y pequeñas se vaciaban y perdían su protagonismo social; las antiguas murallas se veían cada vez más desbordadas. A su vez, empezar el relato de la modernidad en el desolador siglo XVI situaría a los territorios europeos en el comienzo de todo y eliminaría la encrucijada del Mediterráneo de su geografía histórica, dado que uno de los acontecimientos más importantes del momento fue el desplazamiento de la centralidad geográfica del *Mare Nostrum* hacia el centro y norte de Europa. El poderío de las ciudades mediterráneas «andalusíes» e italianas seguía siendo destacado y la urbanización de amplios territorios franceses, alemanes e ingleses era todavía muy escasa. No obstante, a mediados del siglo XVII el desplazamiento civilizatorio era indudable y ciudades como Ámsterdam, Amberes, Londres y París empezaron a destacar por encima de cualquier otra[21].

Uno de los motivos fundamentales de situar la emergencia de la modernidad en el largo siglo XVI ha sido denunciar el carácter totalitario, imperialista y colonial que ha desplegado ésta a lo largo de los siglos y destacar el papel de las regiones periféricas en la geografía histórica de la Edad Moderna. De hecho, la colonización de América fue uno de los motores fundamentales del desplazamiento del protagonismo mediterráneo hacia Europa, cuando todas las riquezas explotadas y usurpadas al otro

[21] V. Pinol, J. (2003b), pp. 13-29.

lado del Atlántico entraban por España y cruzaban los Pirineos. Siguiendo una interpretación clásicamente hegeliana y marxista, autores como David Harvey han considerado la colonización de América como la «solución espacial» que adoptó la Europa cristiana para hacerle frente a la crisis del feudalismo del siglo XIV y a partir de la cual se conmocionaron los pilares del mundo[22]. Como ya sabemos, no era la primera vez que las sociedades europeas se embarcaban en una empresa de expansión territorial como recurso imperialista para superar sus limitaciones pero las cruzadas contra el Islam a partir del siglo XI ni se realizaron para enfrentarse a una crisis estructural del feudalismo ni tuvieron el éxito de la colonización trasatlántica. Siguiendo a Immanuel Wallerstein, el otoño de la Edad Media sí manifestó el fin del feudalismo y la solución espacial de la colonización ayudaría a cambiar revolucionariamente la sociedad: emergía la primera forma del moderno sistema mundial como economía-mundo capitalista imperialista, estatal y con nuevos mecanismos de explotación del trabajo y de apropiación del excedente[23].

La colonización de América no sólo fue importante por la transformación sistémica que produjo y por el desplazamiento hacia Europa del centro geográfico del poder y la riqueza a nivel mundial; a su vez, la experiencia colonial produjo nuevas prácticas de gobierno a partir de discursos profundamente racistas y xenófobos. También en las cruzadas contra el Islam pudimos rastrear cómo la Europa cristiana pretendía hacer del musulmán una especie de bestia o la encarnación misma del Anticristo. Sin embargo, la encrucijada del Mediterráneo y la grandeza civilizatoria del Islam limitaron el alcance y la estabilidad de una imagen deshumanizada del otro y siempre hubo sectores de la sociedad que admiraron los tesoros de las *medinas*. Sea como sea, el otoño de la Edad Media y la consecuente crisis de la conciencia europea supusieron un resquebrajamiento de las pretensiones universalistas de la Europa cristiana, por lo menos hasta 1453 en que la mítica ciudad de Bizancio caía en manos de los turcos otomanos. Pero todo empezó a cambiar a finales del siglo XV, cuando iba a comenzar *una larga historia de dominio imperialista de Europa sobre el mundo que necesitó de un fuerte espíritu xenófobo y racista con el que poder subyugar a otras culturas y*

[22] V. Harvey, D. (2000), pp. 40-45; V. Wallerstein, I. (1974), p. 54.
[23] V. Wallerstein, I. (1974), pp. 52-54.

civilizaciones. Es posible que todavía el 2 de enero de 1492, cuando las tropas de los Reyes Católicos conquistaban la capital del reino nazarí de Granada, la imagen propiamente absolutista del otro no estuviera consolidada y que hubiera que esperar a la colonización de América para que Europa se levantara soberbia en su mirada hacia el resto de la humanidad. De hecho, una vez que América había sido conquistada, los moriscos fueron expulsados y masacrados de las Alpujarras de Granada (1568-1570) en un proceso que parecía más un genocidio moderno que un exterminio medieval.

Sin embargo, *las prácticas de gobierno emergentes en el siglo XVI no pueden circunscribirse a la experiencia colonial en América latina*, por mucho que la importancia del contacto con culturas y civilizaciones hasta entonces desconocidas transformaran el imaginario político sobre el otro y sobre los súbditos. Al mismo tiempo, *la colonización de las ciudades* europeas por parte de los Estados absolutistas y del capitalismo naciente era uno de los rasgos más significativos de la época y las prácticas de poder que se desarrollaron en algunas instituciones urbanas fueron ciertamente parecidas a las americanas.

> Si exceptuamos el genocidio de la conquista de América, no existe minoría alguna – ni judíos, moros, moriscos, reos de la Inquisición o gitanos – que haya sido tan sistemáticamente perseguida y masacrada como los miles y miles de enfermos mentales que han sufrido en espantosos mausoleos manicomiales, las más terribles situaciones de desesperación[24].

A su vez, situar la emergencia de la modernidad en 1492 introduce al pensamiento crítico en una situación comprometida, a pesar de la potencia que tiene al denunciar el carácter colonizador e imperialista de la Edad Moderna; al no ofrecernos una geografía histórica que nos muestre las potencias transformadoras que existen en el mundo del que (lo queramos o no) formamos parte, nos obliga a construir sendas utópicas para hacerle frente a los totalitarismos e injusticias de nuestro tiempo. *La búsqueda de periferias «auténticas» o de diferencias «esenciales» en las culturas del mundo sirve de bien poco a los que, incluso insistiendo en la necesidad del reconocimiento de la pluralidad, no pueden identificarse con nada ni con nadie en los devastados territorios de Europa*. Sea como sea, los locos estaban siendo tratados como «animales» en las mazmorras de los Estados absolutistas europeos y, como no tiene sentido plantear si

[24] Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989), p. 82.

estos fueron percibidos como sudamericanos o los sudamericanos como aquellos, *es necesario reconsiderar la experiencia colonial, no sólo como expansión geográfica hacia otros territorios, sino también como una concentración del gobierno sobre el espacio vivido de las personas y un esfuerzo por intensificar los dispositivos de sujeción de éstas*. Sin duda, es posible que la experiencia de América latina se colara por los muros del Hospital Real y enseñara cómo había que tratar a los ciudadanos si se les quería convertir en bestias pero es plausible imaginar que las instituciones de encierro fueron auténticos campos de experimentación en los que un nuevo tipo de sujeto para un nuevo tipo de mundo se estaba fraguando. Esto aporta, a su vez, un camino para interpretar qué ciudades y qué ciudadanos son los que estaban arrasando con América latina aunque las ciudades y los ciudadanos de Europa se construyeron en íntima relación con los encuentros desiguales habidos con otras culturas y civilizaciones.

La emergencia del moderno sistema mundial, con los Estados absolutistas y el capitalismo colonial como principales protagonistas, entró en un conflicto decisivo con la tradición de las ciudades-república y del humanismo cívico italiano. El antagonismo originario entre las dos modernidades se había manifestado desde que la urbanización de Europa se puso en marcha pero ahora adquiría unos tintes dramáticos y empezaba a decantarse hacia uno de los extremos enfrentados. La misma geografía histórica de las *comunas* no sólo estuvo caracterizada por el desarrollo del humanismo cívico sino que también se produjo a partir de ellas lo que Maurizio Viroli consideró como «el auge paulatino del arte del Estado»[25]. Según él, por un lado se encontraban las tradiciones aristotélicas, el derecho romano y los discursos sobre las virtudes que comprendían la política como el noble arte del buen gobierno de la ciudad; por otro lado, se desarrollaban la razón y la conservación del Estado que, por ejemplo, se manifestó en las tendencias oligárquicas de los Médicis en Florencia[26]. Esta pugna originaria de la modernidad entre las tendencias del humanismo cívico republicano y las propias de la constitución del Estado no permite reducir el pensamiento político moderno a este último[27] y lo caracterizan por un enfrentamiento entre tendencias

[25] Viroli, M. (1992), p. 127.
[26] V. ibid., pp. 45-160.
[27] Parece que ésta es la opinión que subscribe Quentin Skinner cuando define «la idea moderna de "política" como el estudio de la ciencia del Estado» o cuando afirma «el Estado como principal tema de

políticas opuestas pivotando sobre el problema de cómo constituir los poderes desplegados por la modernidad. A su vez, la economía de las ciudades fue orientándose hacia la economía-mundo capitalista y esa especie de «socialismo municipal» que se desarrolló alrededor de la artesanía urbana se disolvió. Los oficios se multiplicaron y reforzaron pero su organización se jerarquizó y el trabajo asalariado desplazó al corporativo. Las organizaciones obreras empezaron a jugar un papel cada vez más destacado en las ciudades europeas aunque sus prácticas de protesta todavía no eran las que se conocieron a partir de la revolución industrial y que afectaban fundamentalmente a cuestiones propiamente productivas. Curiosamente, los trabajadores decidían en ocasiones abandonar la ciudad como práctica de lucha contra el poder del empresario en un oficio determinado[28].

Uno de los escenarios fundamentales de este antagonismo entre las potencias de la modernidad tuvo lugar en el norte y centro de Italia en la primera mitad del siglo XVI, donde se situaban los centros urbanos de poder más importantes de la Baja Edad Media y el Renacimiento y cuyo dominio era imprescindible para las nuevas potencias europeas. Es en ellos donde se libraron las batallas entre las dos tentativas imperiales del moderno sistema mundial, la española y la francesa: las primeras guerras franco – españolas (1494-1516) y la posterior rivalidad entre Felipe I de Habsburgo y Federico I de Valois[29]. Las repúblicas de las ciudades italianas fueron definitivamente destruidas y las urbes quedaron insertas en la economía-mundo como nodos del capitalismo colonial; la centralidad de las ciudades mediterráneas italianas se fue desplazando, por ejemplo, a la Sevilla transatlántica y era costumbre encontrar a ciudadanos genoveses dominando las finanzas de la ciudad andaluza, quizás la metrópolis más importante en la colonización de América latina. Lo que le sucedió a las ciudades-estado y a las repúblicas urbanas del centro y norte de Italia fue la manifestación más significativa y temprana de lo que le estaba pasando al poder de las ciudades europeas en el siglo

---

la filosofía política» (Cfr. Skinner, Q. (1978b), p. 360). Sin embargo, las características fundamentales de la política que Skinner circunscribe al Estado lo son también de la ciudad: «la idea distintivamente moderna del Estado como forma de poder público, separado de los gobernados y de los gobernantes, constituyendo la autoridad suprema política dentro de cierto territorio definido» (Ibid., p. 363). La cuestión es que dentro de la política entendida de este modo hay un antagonismo fundamental alrededor del poder público, de la distancia/separación de la sociedad y de la autoridad.

[28] V. Pinol, J. (2003b), pp. 116-131.

[29] V. Wallerstein, I. (1974), pp. 242-245.

XVI, por lo menos a aquellas que habían tenido más poderío en la Baja Edad Media y en el Renacimiento. La Liga Hanseática y la Decápolis alsaciana fueron perdiendo su poder y el concepto de ciudadanía se resquebrajó al degradarse el poder municipal en relación con los Estados absolutistas aunque sus reuniones perduraron hasta 1669 y 1680 respectivamente y plantaron resistencia en algunos casos[30]. Finalmente, habría que destacar también el movimiento comunero castellano producido entre 1520-1522 y que, según Manuel Castells, fue «uno de los más significativos movimientos sociales urbanos de la historia»[31]. Con la ciudad de Toledo nuevamente como protagonista, la resistencia de las comunas de Castilla puede interpretarse en términos fundamentalmente políticos como la defensa del derecho a la ciudad frente a las pretensiones absolutistas del Estado antes que como una reacción burguesa frente a la aristocracia y el feudalismo. De hecho, el movimiento comunero no tuvo presencia en las antiguas ciudades andalusíes que habían sido colonizadas por la aristocracia terrateniente y los colectivos sociales que se rebelaron no eran reducibles a una clase social determinada. Con ello, las comunas apostaron por la construcción de una monarquía constitucional parlamentaria como alternativa al Estado absolutista y, aunque defendieron la participación ciudadana, la autonomía municipal y el federalismo urbano, no tuvieron en cuenta las opciones más radicales y populares del republicanismo italiano[32].

El fin de la historia urbana bajomedieval se anunciaba en el paisaje europeo. En términos generales, las ciudades se fueron abriendo al territorio y las murallas dejaron de cumplir el papel material y simbólico que habían estado cumpliendo durante siglos, manifestación geográfica de una subordinación general de las ciudades al poder del Estado. Sin duda, algunas cosas siguieron siendo parecidas al pasado medieval aunque las transformaciones eran absolutamente más importantes que las continuidades[33]. El Estado moderno absolutista se estaba imponiendo en el territorio a través de la burocracia, la monopolización de la violencia, la homogeneización de la población y nuevas prácticas discursivas de legitimación política. A su vez, el Estado entró en

[30] V. Pinol, J. (2003b), pp. 76-78, 131-145.
[31] Castells, M. (1983), p. 31.
[32] Cfr. ibid., pp. 31-43.
[33] V. Pinol, J. (2003b), pp. 279-286.

sinergias activas con la economía-mundo capitalista; el comercio y la agricultura del capital financiaron la burocracia estatal y el Estado sirvió de punto de apoyo fundamental a los flujos del capitalismo. Aunque «nos hallamos ante un incremento secular del poder del Estado a lo largo de toda la era moderna»[34], habría que esperar al siglo XVII para que dos Estados se consolidaran como verdaderas potencias mundiales: Francia y, sobre todo, Inglaterra. Las ambiciones imperialistas de España y Francia habían desembocado en la guerra de los Treinta Años (1618-1648), «la primera guerra mundial de la economía-mundo capitalista»[35], y la firma del tratado de Utrecht (1648) abrió un nuevo tiempo plagado de dificultades. Pero los Estados capitalistas más importantes se fueron consolidando en un periodo general de contracción económica en el centro europeo de la economía-mundo y pusieron las bases para la expansión del siglo XVIII[36].

Antes de que Francia e Inglaterra se introdujeran en una época de rivalidad bélica continua y se fueran convirtiendo en los Estados más potentes de Europa, entre 1625 y 1675 se vivió un tiempo de hegemonía holandesa, justo después de los fracasos imperiales de España y Francia[37]. En ello, es necesario destacar el papel de la ciudad de Ámsterdam y su región, uno de los motores fundamentales de la hegemonía holandesa en la economía mundial capitalista, con un potente complejo agroindustrial y una posición dominante en el comercio mundial. A su vez, el papel del Estado y de las instituciones municipales fue muy importante: Mumford la consideró «el único logro urbano sobresaliente del capitalismo», destacando cómo la apertura de la ciudad a la

[34] Wallerstein, I. (1974), p. 191.
[35] Wallerstein, I. (1974b), p. 32.
[36] V. ibid., pp. 5-46.
[37] El fracaso de las pretensiones imperialistas del siglo XVI manifiesta, según Immanuel Wallerstein, una de las características del sistema moderno mundial: la economía-mundo europea era una «entidad económica pero no política, al contrario que los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estado». Según él, las relaciones sociales también tenían una dimensión cultural y política, pero las fundamentales se daban en términos económicos y a escala mundial. Por lo tanto, el sistema-mundo moderno no era un imperio con un centro político burocratizado que controlara y homogeneizara el territorio que dominaba; «los imperios políticos son un medio primitivo de dominación económica» y las técnicas del capitalismo moderno y la tecnología de la ciencia moderna han permitido controlar el mundo sin una entidad política imperial; es más, no podrían haberlo hecho con el peso de la burocracia que contiene todo Imperio (Wallerstein, I. (1974), pp. 21-23, 74-89). Lo que para Wallerstein no pasarían de ser unos «arreglos políticos» en un sistema económico capitalista, para autores como Michael Hardt y Antonio Negri puede ser defendido como la constitución de un Imperio, aunque con un concepto vaciado de toda su significación geohistórica y que busca plantear un reconocimiento claro de un enemigo global que responde al deseo de una solución global con peligrosas derivas autoritarias (Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 19-33)

economía junto a políticas y controles institucionales, que él consideró heredados del corporativismo urbano bajomedieval, posibilitó el mantenimiento del concepto de la ciudad[38]; según Wallerstein, el papel del Estado y las instituciones como agentes destinados a garantizar las condiciones de éxito de la empresa privada fue lo que hizo que Ámsterdam y Holanda no necesitaran del proteccionismo predominante en el siglo XVII y se lanzaran hacia fuera con la doctrina liberal propia de las potencias dominantes del momento[39]. Sea como sea, habría que replantear el liberalismo holandés del siglo XVII como una ciencia de la ciudad que potenciaba las economías de aglomeración y los flujos de capital y población necesarios para el capitalismo. Sin duda, el Estado y las instituciones tuvieron un papel muy importante en la economía como agentes para posibilitar el óptimo de beneficios pero la construcción de la sociedad urbana holandesa, con su centro comercial y financiero, con su región urbanizada y la constitución de la red de transportes interna más importante del mundo fue el motor de su hegemonía urbana antes de que Londres empezara a sobresalir en la historia de las ciudades europeas.

El Estado empezó a emerger como el concepto fundamental dentro del lenguaje político moderno y el derecho a la ciudad quedó encerrado en las mazmorras de la geografía europea. Si fue en las ciudades italianas donde se fueron conformando los primeros elementos del discurso sobre el arte de Estado, sería en España, Francia e Inglaterra donde se desarrollaría más profundamente la práctica discursiva propia del Estado moderno absolutista. Según Quentin Skinner, cuando Martin Lutero (1483-1546) clavó sus 95 tesis en la puerta de la Catedral de Wittenberg en la víspera de Todos los Santos de 1517, empezó un proceso fundamental de consolidación discursiva del Estado. El papel de la Reforma protestante fue fundamental en este proceso y su discurso acabó siendo recogido para legitimar todo tipo de monarquías absolutas independientemente de la religión. Lutero invirtió los términos de la revolución renacentista italiana y defendió la indignidad del ser humano ante la absoluta trascendencia de Dios; las consecuencias políticas de ello fueron la definición de la Iglesia como una mera congregación de fieles y el ataque a que ésta tuviera

[38] V. Mumford, L. (1961), pp. 589-596.
[39] V. Wallerstein, I. (1974b), pp. 49-98.

ningún tipo de poder político secular. Los gobernantes de los países del norte de Europa vieron en esta diatriba contra la Iglesia una oportunidad para usurpar el poder y las riquezas eclesiásticas, lo que difundió el luteranismo y su defensa del poder secular como el único válido en la tierra por toda Europa[40]. El Estado no se fue imponiendo sin resistencia a lo largo y ancho del territorio europeo. Quentin Skinner destaca dos vectores fundamentales en las prácticas políticas del momento: el constitucionalismo y los reformistas radicales. En el primer caso, con una prototeoría del contrato social y una defensa de la autoridad del pueblo, el constitucionalismo se opuso al absolutismo en países como Escocia, Holanda, Francia e Inglaterra en lo que puede considerarse «la primera oleada de las triunfantes revoluciones políticas de los tiempos modernos»[41]. Con ello, según Skinner, la defensa del constitucionalismo realizada por los agentes fundamentales de la Contrarreforma, entre los que cabe destacar a los dominicos y los jesuitas, puso límites a las consideraciones más populares y radicales del humanismo cívico e hizo una defensa del poder de la Iglesia y de la necesidad natural del pueblo de enajenar parte de su poder a instancias superiores ante la incapacidad que tenía de gobernarse a sí mismo, en lo que acabó resultando una teoría del derecho natural del Estado a gobernar[42]. A su vez, el calvinismo desarrolló una teoría de la revolución que entró en sinergias creativas con la teoría constitucionalista y que tuvo una presencia fundamental en la revolución hugonota, «la primera revolución en gran escala dentro de un Estado europeo moderno»[43]. La idea según la cual los santos radicales del movimiento reformista europeo fueron los antecedentes de los movimientos revolucionarios a partir del siglo XVIII ha calado hondo en el imaginario occidental. Norman Cohn, en su conocido libro sobre los revolucionarios milenaristas y los movimientos místicos de la Edad Media, destacó que la práctica discursiva del milenarismo concebía la salvación como una cuestión colectiva, terrenal, inminente y total y que, aunque no siempre coincidió con la inquietud social de las sociedades de entonces, conformó una historia de resistencia que puede considerarse precedente del movimiento obrero de los siglos XIX y XX[44].

[40] V. Skinner, Q. (1978b), pp. 9-115.
[41] Ibid., p. 120.
[42] V. ibid., pp. 119-191.
[43] Ibid., p. 248.
[44] V. Cohn, N. (1957), pp. 14-17, pp. 281-287.

Michel Foucault se hizo eco de estas interpretaciones según las cuales la secularización progresiva que acaeció en Occidente del discurso de los santos radicales fue una de las sendas fundamentales del discurso revolucionario en Europa.

> Me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente –y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI –, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando las cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma y creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica[45].

No cabe duda de que a lo largo de los siglos los movimientos protestantes y los discursos apocalípticos y milenaristas han jugado un papel en la crítica social en las sociedades europeas. J.G.A. Pocock definió con precisión las potencialidades políticas de los discursos providencialistas, proféticos y escatológicos y destacó el ejemplo del dominico italiano Girolamo Savonarola (1452-1498) en la defensa de una constitución con tendencias manifiestamente populares en Florencia. Sin embargo, las limitaciones del discurso religioso en relación al humanismo cívico radical eran manifiestas[46]. Esto no implica negar las posibles comunicaciones que se hayan producido entre las diferentes tendencias y que las prácticas discursivas producidas en unas situaciones determinadas puedan operar en otras ciertamente diferentes y a partir de unos agentes distintos. Sin embargo, llega a ser una moda irritante buscar en los santos radicales los fundamentos últimos del discurso revolucionario moderno y olvidar el humanismo cívico emergente en Europa desde el siglo XIII. Según Hannah Arendt, la doctrina cristiana por sí misma no tiene nada de revolucionaria y es el proceso de secularización, movido en estos momentos por los Estados absolutistas, el que tuvo un papel destacado en las consecuencias críticas de la Reforma.

> Los movimientos escatológicos de la Edad Media podrían ser considerados como los precursores de las modernas histerias colectivas. Pero incluso una rebelión, por no hablar de la revolución, es bastante más que un estado histérico de las masas. De ahí que el espíritu de rebeldía, tan presente en ciertos movimientos estrictamente religiosos de la Edad Moderna, terminase siempre en algún Gran Despertar o Restauración que, independientemente del grado de "renovación" que pudiese representar para los individuos afectados, no tenían ninguna consecuencia política y era ineficaz históricamente. Por otra parte, la teoría de que la doctrina cristiana es revolucionaria en sí misma es tan insostenible como la teoría de que no existe una Revolución americana. Lo

[45] Foucault, M. (1978b), p. 37.
[46] V. Pocock. J. (1975), pp. 119-136, 194-203.

> cierto es que nunca se ha hecho una revolución en nombre del cristianismo con anterioridad a la Edad Moderna, de tal forma que lo más que puede decirse a favor de esta teoría es que fue precisa la modernidad para liberar los gérmenes revolucionarios contenidos en la fe cristiana, lo cual supone una petición de principio[47].

4.2. EL URBANISMO DISCIPLINARIO COMO CARTOGRAFÍA POLÍTICA DE LA CIUDAD

La disciplina psiquiátrica como robótica política de la ciudadanía

Las instituciones de encierro y segregación surgieron ante el problema de las ciudades en la economía-mundo europea. Las urbes más importantes estaban sufriendo a lo largo del siglo XVI y, sobre todo, en el arduo siglo XVII importantes problemas políticos y económicos, «echando a las calles» de las ciudades a millones de desposeídos. Aunque es posible que los Estados y las Iglesias exageraran los datos para justificar la represión, lo cierto es que extensos territorios de ciudades tan importantes como Sevilla y Roma estaban controlados por organizaciones de ladrones y mendigos que corrieron a sus anchas hasta bien entrado el siglo XVIII[48]. Para hacerle frente a estas problemáticas urbanas, los poderes absolutistas construyeron lugares de encierro por todas las ciudades o segregaron zonas enteras de las ciudades del resto de la población, como en el caso de los guetos judíos[49]. *Los problemas de las oscuras urbes del siglo XVII obligaron a ir transformando los Hospitales Reales de los Estados absolutistas europeos en verdaderas cárceles para vagos, maleantes e insensatos que alteraban la vida cotidiana de la ciudad*. El papel asistencialista y religioso con el que fueron fundados fue metamorfoseándose en auténticas prisiones para todos aquellos que no se ajustaran al orden y el trabajo en un periodo de contracción económica generalizada. Sin embargo, todavía en estos momentos no se internaba sistemáticamente a los locos y se encerraba sólo a aquellos que podían resultar peligrosos o que molestaban el supuesto orden del vecindario. Habría que esperar al

[47] Hannah Arendt sí admite que la concepción lineal de la historia que originó el cristianismo ha podido ayudar al planteamiento propiamente revolucionario: «es evidente que sólo son concebibles fenómenos tales como la novedad, la singularidad del acontecer y otras semejantes cuando se da un concepto lineal del tiempo». Con ello, destaca que «la idea de un cambio que gobierna todas las cosas perecederas no era desde luego específicamente cristiana, sino que se trataba de una disposición de ánimo que prevaleció durante los últimos siglos de la Antigüedad» (Arendt, H. (1963), pp. 32-35).

[48] V. Pinol, J. (2003b), pp. 97-101.

[49] Aunque la exclusión de los judíos era medieval, la segregación oficial tuvo lugar a partir del siglo XVI en regiones como Italia, Alemania o Polonia (V. ibid., pp. 218-235).

siglo XVIII para que esto sucediera, en un contexto de crecimiento acelerado de las ciudades y de revoluciones políticas y económicas trascendentales, en el que los Hospitales fueron definitivamente comprendidos como *espacios disciplinarios* en los que los internados debían ser curados y liberados para ponerse a trabajar en un sistema que los necesitaba.

Michel Foucault situó la formación de la sociedad disciplinaria en una geografía histórica amplia a partir de la cual puede ser comprendida. La transformación sustancial que supuso la emergencia del moderno sistema mundial planteó una serie de desafíos capitales a las viejas técnicas del poder feudal, cuyos mecanismos tenían una implantación irregular en la sociedad, eran sumamente conflictivos y se basaban, fundamentalmente, en la extracción de dinero, productos, personas y tiempo. Sin embargo, las revoluciones políticas, económicas y demográficas que se estaban desarrollando en el siglo XVIII hicieron de los poderes soberanos tecnologías altamente deficientes. Como sugerentemente planteaba Foucault, a los antiguos poderes se le escapan cosas por arriba y por abajo, al nivel de la masa y al nivel del detalle. Los dispositivos disciplinarios fueron las primeras técnicas de poder-saber desplegadas para gobernar las problemáticas aparecidas por abajo, al nivel del detalle, desplegando una serie de tecnologías sobre los ciudadanos que fueran menos costosas y más efectivas que las anteriores. En este sentido, Foucault destaca cómo, a partir de los siglos XVII y XVIII, los dispositivos disciplinarios devinieron con unos objetivos manifiestamente positivos, ya no sólo como un mecanismo puntual que sirviera de barrera frente a los peligros (tal y como era utilizado en las ciudades apestadas), sino como mecanismo universal, polivalente y extensible a toda la sociedad con una funcionalidad productiva en la constitución de una ciudadanía dócil y útil a la vez[50].

> La destrucción de la Bastilla significó la crisis de todas las mazmorras del absolutismo en donde pobres, enfermos, vagabundos, locos, ancianos y achacosos – asistidos por *caritativos* religiosos de órdenes hospitalarias – coexistían en una extraña mezcolanza que escandalizaba a los espíritus más ilustrados. Los hospicios y hospitales, los viejos espacios cerrados de corrección, fueron contemplados como lugares del despotismo que debían ser abolidos. La Convención, el memorable 19 de marzo de 1793, condenó la organización hospitalaria a desaparecer por considerarla un vestigio del pasado. La medicina *burguesa* emergió, pues, desde el punto de vista del interés público, como higiene de las

[50] V. Foucault, M. (1975), pp. 221-226.

> poblaciones, como dispositivo de desinfección del espacio urbano y en el interior de una mínima organización administrativa tal y como exigían los promotores del Estado Liberal[51].

Estas palabras de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría nos sitúan en la geografía histórica del cambio de los Hospitales Reales. Con la enfermiza ciudad industrial de Londres como telón del fondo, el liberalismo empezó a plantear la cuestión de la vida y la salud de las poblaciones como condición de la riqueza de las naciones. Entre liberales y socialistas, la clase médica contribuyó a una economía social que se impuso a los primeros y se fue planteando como contrapeso a las aspiraciones revolucionarias de los segundos[52]. Pero la medicina no tenía el espacio preparado para su entrada en los antiguos Hospitales del absolutismo, donde el encierro y la asistencia habían marcado sus particulares geografías. De hecho, si la medicina pudo ir haciéndose un hueco en ellos fue porque fueron sometidos a una *reforma espacial* en todos los sentidos; según Foucault, «la cuestión del hospital a fines del siglo XVIII es fundamentalmente una cuestión de espacio». Por un lado, se replanteó la localización de los Hospitales en las ciudades, intentando evitar que las concentraciones de enfermedades en un espacio determinado fueran focos infecciosos para toda la población; «la localización del hospital debía estar determinada a partir de una medicina del espacio urbano». Pero, fundamentalmente, se cambió la distribución interna del espacio hospitalario para evitar los efectos perversos que esa misma concentración tenía para los sujetos encerrados. Anteriormente, alrededor del Hospital, espacio de encierro e institución caritativa, no se había desarrollado una reflexión geográfica de este tipo. Sin embargo, en el siglo XVIII, empezó a hacerse necesario evitar dichos efectos perversos a través de una mejor organización del espacio hospitalario, lo que abrió la puerta a convertirlo en un espacio de curación y de producción del saber médico; era el nacimiento de la clínica. Es de destacar que la misma medicina tenía un discurso singularmente espacial en aquellos momentos, partiendo de una concepción de la enfermedad como un fenómeno natural que se desarrollaba en un medio ambiente determinado[53]. Constituido el espacio de los Hospitales de tal modo que la medicina pudiera empezar a cumplir su papel, *los locos fueron comprendidos por primera vez en la historia como «enfermos mentales»* y se

[51] Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989), p. 56.
[52] V. ibid., pp. 55-61.
[53] V. Foucault, M. (1974); Cfr. Foucault, M. (1963), pp. 16-41.

convertirían en uno de los nuevos tipos de «personajes» sociales que poblarían las ciudades modernas y contemporáneas. «Personajes» contradictorios, sin duda, dado que *el objeto último de la disciplina médica de la locura como enfermedad mental ha sido y es, estrictamente, desplazar a los locos del espacio social e incapacitarlos para poner a su locura en relación*. Cuando la psiquiatría fue construyendo, a lo largo de los siglos, el «cuerpo-alma de la enfermedad mental, todas las potencias del loco se desplegaron hacia sí mismo y éste se convirtió en un individuo aislado de la sociedad cuya identidad se constituía, cada vez más, a través de las geografías y las historias de su infancia, de sus traumas, de su fisiología.

La locura como enfermedad mental es el reverso social de la constitución de la ciudadanía desde, al menos, finales del siglo XVIII. Interpretar en qué consisten las ciudades de los dos últimos siglos exige investigar cómo se ha sujetado a los locos en los hospicios y asilos de Europa. Alrededor de ellos se fueron conformando los límites de la normalidad cívica que se iba a exigir en el mundo contemporáneo, de tal modo que la anormalidad que se les asignaba era el espejo de lo que se le estaba haciendo al resto de la ciudadanía. Por ello, el estudio de los dispositivos de poder que se han desplegado sobre la locura en el mundo contemporáneo puede arrojar luz sobre los modos de constitución de los sujetos que empezaron a emerger en el largo siglo XVI y que se asentaron firmemente a partir del siglo XVIII. En este sentido, el estudio de Michel Foucault pretende una interpretación materialista del sujeto contemporáneo desde una apuesta que se afirma radicalmente como una *geopolítica del sujeto* aunque será necesario analizar ciertas ambivalencias en el desarrollo de su análisis. Fuertemente inspirado por la obra de Friedrich Nietzsche[54], Foucault investigará cómo los sujetos contemporáneos han sido construidos en los espacios del poder a través de «una genealogía del "alma" moderna»[55]. Su trabajo más consistente al respecto fue *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, donde el «delincuente» iba a ocupar el lugar del loco aunque en muchas ocasiones convivieran en los mismos espacios y se confundieran en las mismas personas. Sea como sea, el objeto fundamental del estudio de Michel Foucault es investigar cómo los dispositivos de poder constituyen a

[54] Cfr. Nietzsche, F. (1887), pp. 95-97.
[55] Foucault, M. (1975), p. 36.

los sujetos en unos términos prioritariamente políticos. Así, en relación a los regímenes punitivos, aunque considera que no es posible olvidar su relación con los sistemas de producción y los intereses económicos a la hora de hacer a las personas de un modo determinado, apunta que «el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político (…). Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; (…) pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido de un sistema de sujeción»[56]. Para empezar: *prioridad ontogenética de la política sobre la economía*; el poder se ejerce fundamentalmente sobre la materialidad social comprendida como relaciones de poder en el sentido amplio, de tal modo que la constitución del sujeto comprendido en esas relaciones es lo fundamental. «Una tecnología política del cuerpo», «una microfísica del poder», «una anatomía política», «un cuerpo político»: sin duda alguna, Michel Foucault pone a la política primero[57].

Pasemos a la cuestión capital: la geografía. La cartografía de los antiguos Hospitales del absolutismo europeo nos plateaba que el espacio era la cuestión fundamental a la hora de entender cómo la medicina se había introducido en las mazmorras donde los locos se encontraban. La definición que Foucault hace de los dispositivos disciplinarios no debería dejar lugar a duda sobre ello: *la materialidad sobre la que el poder se efectúa es la del espacio*. No obstante, el autor francés planteó como objeto primordial de estudio la producción de lo que llamaría «los cuerpos dóciles» y analizó con detalle el control minucioso sobre las operaciones del cuerpo dentro de los espacios disciplinarios para conseguir que éste fuera políticamente dócil y económicamente útil[58]. Esta fragmentación de las fuerzas del sujeto se consigue con unos procedimientos que Foucault pasará a analizar con detalles. Detengámonos en ello[59].

[56] Ibid., p. 32.

[57] En este sentido, la interpretación de autores como Michael Hardt y Antonio Negri acerca del concepto de disciplina queda absolutamente desacreditada. Estos autores desplazan esta prioridad ontogenética de la política hacia la economía. Para ellos, «*una sociedad disciplinaria es pues una sociedad fábrica*» (Hardt, M. y Negri, A. (2000) p. 217) y platean «en qué medida las prácticas y relaciones disciplinarias que se originan en el régimen fabril pueden cercar todo el terreno social como un mecanismo tanto de producción como de gobierno, esto es, como un régimen de producción social» (Ibid., p. 386).

[58] «El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina.

Espacio → cuadros
Tiempo → ejercicios
Cuerpo → maniobras
Relaciones → tácticas

Foucault empieza así: «*La disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio*»; es decir, los dispositivos disciplinarios son dispositivos geográficos de poder. Pero la cuestión más característica de los dispositivos disciplinarios no es el encierro: «la disciplina exige a veces la *clausura*, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo» pero no siempre. «El principio de "clausura" no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios. Estos trabajan el espacio de una manera mucho más flexible y más fina. Y en primer lugar según el principio de localización elemental o de la división en zonas. A cada individuo su lugar; y en cada emplazamiento un individuo. Evitar las distribuciones por grupos; descomponer las implantaciones colectivas; analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas». El encierro no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente[60]; lo fundamental, para empezar, es la construcción de emplazamientos individualizados cuyo objetivo fundamental es imposibilitar los espacios colectivos, es decir, lo que venimos llamando a lo largo de todo el texto *la ciudad*. Dichos emplazamientos individualizados deben ser, a su vez, «*emplazamientos funcionales*» que produzcan «un espacio útil» para los diferentes objetivos políticos y económicos de las disciplinas. Sin embargo, la operación geográfica más importante de los dispositivos disciplinarios será la construcción de lo que Foucault llama «cuadros

---

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada» (Foucault, M. (1975), pp. 141-142).

[59] El análisis que sigue es de los capítulos «Los cuerpos dóciles» y «Los medios del buen encauzamiento» en ibid., pp. 139-198.

[60] Sin embargo, autores como Michael Hardt y Antonio Negri han considerado las instituciones de encierro como el rasgo característicos de los dispositivos disciplinarios (Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 35-39).

vivos». Si antes nos había descrito el proceso de individualización del espacio con unos objetivos determinados, ahora se nos plantea que, a pesar de ello, la disciplina tiene un objetivo más ambicioso donde hay que emplazar a aquel: no tanto la fragmentación absoluta del espacio, cosa imposible a su vez, ya que siempre el espacio y los que lo habitan acaban abriendo huecos y liberando comunicaciones, sino la construcción de un espacio de multiplicidades vertebrado a través del principio de individuación. Es decir, *el gobierno absoluto de la ciudad*.

> En la disciplina, los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros. La unidad en ella no es, pues, ni el territorio (unidad de dominación), ni el lugar (unidad de residencia), sino el *rango*: el lugar que se ocupa en una clasificación, el punto donde se cruzan una línea y una columna, el intervalo en una serie de intervalos que se pueden recorrer unos después de otros. La disciplina, arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones. Individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones[61].

Aquí, la geografía de las relaciones como objeto fundamental de la disciplina es manifiesta: los emplazamientos individuales y funcionales deben ser comprendidos en relación. Al fin y cabo, las ciudades eran una realidad inevitable en el siglo XVIII y la tradicional negación de la ciudad a partir de la dispersión de las poblaciones en el territorio no era ya geográficamente posible. Era necesario plantearse ordenar las multiplicidades, para lo cual lo esencial era constituirlas como entramados de emplazamientos individualizados.

> En esta tarea de ajuste, la disciplina tiene que resolver cierto número de problemas, para los cuales la antigua economía del poder no estaba lo suficientemente armada. Puede hacer decrecer la "desutilidad" de los fenómenos de masa: reducir lo que, en una multiplicidad, hace que sea mucho menos manejable que una unidad; reducir lo que se opone a la utilización de cada uno de sus elementos y de su suma; reducir todo lo que en ella corre el peligro de anular las ventajas del número; a causa de esto, la disciplina fija; inmoviliza o regula los movimientos; resuelve las confusiones, las aglomeraciones compactas sobre las circulaciones inciertas, las distribuciones calculadas. Debe también dominar todas las fuerzas que se forman a partir de la constitución misma de una multiplicidad organizada, debe neutralizar los efectos de contrapoder que nacen de ella y que forman resistencia al poder que quiere dominarla: agitaciones, revueltas, organizaciones espontáneas, coaliciones – todo lo que puede depender de las conjunciones horizontales. De ahí el hecho de que las disciplinas utilicen los procedimientos de tabicamiento y de verticalidad, que introduzcan entre los diferentes elementos del mismo plano unas separaciones tan estancas como sea posible, que definan unas redes jerárquicas tupidas; en suma, que opongan a la fuerza intrínseca y adversa de la multiplicidad el procedimiento de la pirámide continua e individualizante. Deben igualmente hacer que crezca la utilidad singular de cada elemento de la multiplicidad pero por unos medios que sean los más rápidos y los menos costosos, es decir utilizando la

[61] Foucault, M. (1975), p. 149.

> propia multiplicidad como instrumento de este crecimiento: de ahí, para extraer de los cuerpos el máximo de tiempo y de fuerzas, esos métodos de conjunto que son los empleos del tiempo, las educaciones colectivas, los ejercicios, la vigilancia a la vez global y detallada. Es preciso, además, que las disciplinas hagan crecer el efecto de utilidad propio de las multiplicidades, y que se vuelvan cada una de ellas más útiles que la simple suma de sus elementos: para que aumenten los efectos utilizables de lo múltiple es por lo que las disciplinas definen unas tácticas de distribución, de ajuste recíproco de los cuerpos, de los gestos y de los ritmos, de diferenciación de las capacidades, de coordinación recíproca en relación con unos aparatos o unas tareas[62].

Lo decisivo es que esta geografía de las relaciones sociales es el fundamento material de todo el resto de operaciones disciplinarias. Por un lado, fundamento de la linealidad evolutiva y progresiva del tiempo disciplinario a través de una dinámica de ejercicios repetidos y graduales[63]. Por otro, fundamento del control de todos los detalles de las actividades de los cuerpos a través de la construcción de maniobras precisas y profundamente organizadas[64]. Pero, sobre todo, como venimos diciendo, fundamento de la construcción de articulaciones delicadas y concertadas entre las fuerzas del cuerpo y de los cuerpos entendidos como fuerzas; los emplazamientos individualizados permiten un control pormenorizado de los cuerpos, manipulando las maniobras de los mismos en todos los aspectos y, puestos en relación, posibilitan la dinámica de ejercicios y la acumulación y capitalización del tiempo. Pero, especialmente, la construcción de los cuadros vivos abre la posibilidad de elaborar toda una «táctica política» entendida como arte en la combinatoria de fuerzas, de relaciones calculadas,

[62] Ibid., pp. 222-223.

[63] Las disciplinas son «aparatos para sumar y capitalizar el tiempo» que, a través de diferentes procedimientos, «hacen aparecer un tiempo lineal cuyos momentos se integran unos a otros, y que se orienta hacia un punto terminal y estable», un tiempo «evolutivo» y «progresivo». Procedimientos: (1) «dividir la duración en segmentos, sucesivos o paralelos, cada uno de los cuales debe llegar a un término especificado»; (2) «organizar estos trámites de acuerdo con un esquema analítico – sucesiones de elementos tan simples como sea posible, combinándose según una complejidad creciente»; (3) «finalizar estos segmentos temporales, fijarles un término marcado por una prueba que tiene por triple función indicar si el sujeto ha alcanzado el nivel estatutario, garantizar la conformidad de su aprendizaje con el de los demás y diferenciar las dotes de cada individuo»; y (4) «disponer series de series; prescribir a cada una, según su nivel, su antigüedad y su grado, los ejercicios que le convienen; los ejercicios comunes tienen un papel diferenciador y cada diferencia lleva consigo ejercicios específicos. Al término de cada serie, comienzan otras, forman una ramificación, y se subdividen a su vez. De suerte que cada individuo se encuentra incluido en una serie temporal, que define específicamente su nivel o su rango. Polifonía disciplinaria de los ejercicios». Para ello, lo fundamental es la organización de ejercicios: «el ejercicio es la técnica por la cual se imponen a los cuerpos tareas a la vez repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas». Es decir, es la dinámica de los ejercicios la que se puede dimensionar como un tiempo evolutivo y progresivo (Ibid., pp. 160-166).

[64] Las disciplinas controlan la actividad a través del empleo del tiempo (ritmos, ocupaciones obligatorias, ciclos repetidos), de un programa para la elaboración temporal del acto, del establecimiento de una correlación entre el cuerpo y el gesto, de la articulación entre el cuerpo y el objeto que manipula y de la utilización exhaustiva de cada instante. Esta nueva técnica de sujeción va a crear un nuevo objeto: el cuerpo natural y orgánico (Ibid., pp. 153-160).

de articulaciones concertadas. Y lo hace, ante todo, por una distribución espacial en la que los emplazamientos individuales se distribuyen y circulan en un sistema relacional. La táctica, escribe, «es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria», de tal modo que *la disciplina se muestra manifiestamente como una cartografía política de las relaciones sociales, de la ciudad*. Espacio, tiempo, actividad y combinación son sometidos a un riguroso análisis para configurar cuadros, ejercicios, maniobras y tácticas que consigan un perfecto encauzamiento de la conducta de las personas. Pero es un poder modesto que no actúa implacablemente sobre la masa sino que separa, analiza y diferencia – fabrica individuos, estableciendo una verdadera ciencia humana dirigida al dominio. El mecanismo es un examen continuo y sistemático a través de una vigilancia jerárquica y una sanción normalizadora: por una parte, un mecanismo de producción del saber, una mirada analítica que busca obtener información para el control; por otra parte, un ritual del poder, pequeños mecanismos punitivos que distribuyen por rangos según se haya cumplido o no la norma – es decir, que ni expía ni reprime sino que normaliza. El examen, gran desfile que documenta al poder para que realice un minucioso caso de cada individuo.

Hasta ahora ha quedado claro que Michel Foucault considera la disciplina como una geografía y como una política. Y es evidente la importancia que le otorga al aspecto relacional en todo ello. Parece que la *geopolítica de las relaciones* como mecanismo de interpretación de la sociedad es fundamental a lo largo de toda su obra. Sin embargo, a su vez, Foucault plantea el concepto del «cuerpo» como una cuestión primordial en sus definiciones, hasta tal punto que define la disciplina como «anatomía política del cuerpo». La geografía histórica de la noción del «cuerpo» corre pareja a la crítica materialista que, desde Europa, se le han planteado a las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad. Desde Spinoza a Marx y Nietzsche, el cuerpo ha ocupado un lugar privilegiado en el pensamiento occidental, emplazando en él todos los poderes de los que el mundo moderno hacía gala. En todos estos autores clásicos el problema del cuerpo se emparentaba directamente con el de la relación, de tal modo que pensaban el cuerpo situado en una multitud. Sin embargo, este materialismo crítico que destacaba la dimensión corpórea de la existencia humana iba a acabar desembocando en una especie de *mitología del cuerpo* que haría estragos en el

pensamiento y en unas prácticas sociales donde una cultura somática absolutamente totalitaria empezaría a invadir todos los rincones de las ciudades. El materialismo crítico posmoderno iba a verse poblado a partir del último tercio del siglo XX de una retahíla de cuerpos de todo tipo: deseantes, productivos, esquizofrénicos, sexuales…. Son los cuerpos lo que daban contenido a la materialidad de la existencia humana y, en los casos en los que se consideraba el espacio como la dimensión ontológica fundamental, éste se ligaba a aquellos como el territorio que ocupaban. La confusión estaba servida. Incluso el mismo Foucault afirmaba con insistencia que la genealogía que quería poner en marcha «atañe al cuerpo», que «sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores» y que «la genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo»[65]. Aquí la cuestión adquiere dimensión ontológica y, en una especie de dialéctica, se acaba poniendo al lado de la historia, la anatomía; al lado del tiempo, el cuerpo; al lado del idealismo, el organismo. Curiosa obsesión del pensamiento occidental, que delimita la materialidad de la existencia social al cuerpo y da lugar a toda una serie de olvidos que consideramos verdaderamente capitales.

Numerosas diatribas contra este corporalismo han procedido de la tradición del marxismo que, crítica con ciertas derivas relativistas del pensamiento posmoderno, empezó a problematizar sus conceptos fundamentales. David Harvey, por ejemplo, considera esencial cuestionar la noción de «cuerpo» como uno de los componentes dominantes de las prácticas discursivas occidentales desde el último tercio del siglo XX. Harvey se aproxima a la obra de Foucault con admiración, considerándola complementaria a los estudios marxistas sobre la materialidad del capitalismo. Sin embargo, considera que la visión predominantemente corpórea del materialismo puede tener consecuencias peligrosamente despolitizadoras al tender a un abandono de la perspectiva relacional de la sociedad.

> Aquí encontramos un argumento reflexivo a partir del cual criticar ciertas versiones de ese "retorno al cuerpo" que tan firmemente se ha evidenciado en los últimos años. Los peligros del "reduccionismo del cuerpo" – la idea de que el cuerpo es el *único* concepto

[65] Foucault, M. (1971), pp. 30-32.

> fundacional en el podemos confiar para buscar una alternativa a la política – resultan fáciles de ver. Pero, a la inversa, en la búsqueda de conceptos asociativos (tales como los de "persona", "yo" e "individuo") hay un igual peligro de reconstruir el ideal liberal dieciochesco de "individuo" dotado de "autonomía moral" como base de la teoría política y de la acción política. Tenemos que encontrar un camino entre, por una parte, el "reduccionismo del cuerpo" y, por otra, la mera vuelta a lo que Benton denomina "la ilusión liberal" respecto a los derechos políticos propagados, con efectos tan devastadores, mediante la cruda asociación del capitalismo y la democracia burguesa[66].

Tal y como venimos considerando, apostamos por la noción de «persona» como la apropiada para hacerle frente al «reduccionismo del cuerpo», fundamentando la práctica discursiva en eso que Harvey llama «conceptos asociativos». La noción de «persona» no proviene del liberalismo del siglo XVIII; antes bien, se utilizaba ya en la Antigüedad y fue fundamental a la hora de montar todo el andamiaje teórico del humanismo cívico bajomedieval y renacentista. A través de la metáfora teatral, remite directamente a una concepción relacional del ser humano, cosa que el concepto del «cuerpo» no invita a hacer. Las personas no sólo son más que un cuerpo, son algo diferente y que, políticamente, deben diferenciarse de los cuerpos. Las personas son relaciones y la materialidad de la existencia humana es una materialidad geográfica de cohabitación entre personas. Dicho planteamiento debe conformarse como alternativa al materialismo reduccionista del cuerpo y al idealismo totalitario del individuo. Un materialismo geográfico fundamentado, no en un espacio físico ocupado por los cuerpos, sino en otro nominal que se comprende como dimensión esencial de las relaciones entre las personas. Podría decirse que éstas habitan *en* él, si por habitar entendemos entrar en relación; sin embargo, seguiría dándose una noción exclusivamente física del espacio que es precisamente la que queremos evitar. El espacio de las personas se identifica con el encuentro de los sujetos diversos: no es el lugar donde estos se encuentran sino el encuentro mismo donde se hacen como tales. Espacio de aparición, como diría Hannah Arendt, «donde» la gente aparece ante los otros y se constituye como ser en el momento de esa aparición. No es el cuerpo el objeto de las disciplinas sino esta geografía de las relaciones sociales donde se encuentra el punto de mira de todas sus prácticas, multitudes en las que residen las potencialidades políticas y económicas de toda sociedad. Foucault planteaba que los dispositivos disciplinarios proyectaban una fragmentación de las fuerzas corporales del

[66] Harvey, D. (2000), pp. 143-144.

sujeto, para domesticar sus potencias políticas y multiplicar las económicas. Sin embargo, *el cuerpo no tiene fuerzas políticas ni económicas*. A base de cuestionarse que nadie sabe lo que puede un cuerpo (con todo el sentido que hemos admitido que puede denotar este cuestionamiento), el pensamiento crítico posmoderno no ha caído en la cuenta de que *un cuerpo no puede absolutamente nada*. El poder, entendido política y económicamente, se encuentra en manos de las personas, es decir, de las relaciones sociales; es la puesta en relación de las multitudes en los espacios compartidos de las ciudades; emerge cuando aparecemos ante los otros a través de la palabra dialogada y de la acción colectiva.

Por ello, y sólo por ello, es posible decir con Jean Baudrillard que los dispositivos disciplinarios siguen una «*estrategia de las apariencias*», en tanto práctica política que busca destruir la ciudad como espacio de *aparición* y quebrar a las personas en sus potencialidades para *aparecer* ante los otros. Una estrategia de las apariencias porque el objeto fundamental de las disciplinas se encuentra, antes que en el cuerpo, en el espacio relacional de cohabitación de las personas y en la depotenciación de las fuerzas políticas que emergen del encuentro entre ellas. No hay práctica disciplinaria sobre el cuerpo en sentido estricto y, por lo tanto, «*no hay anatomía*» propiamente dicha – las disciplinas atacan las capacidades de las personas para convertirse en «personajes» públicos[67]. En todo este juego de máscaras, *el cuerpo es el efecto de la práctica disciplinaria sobre las personas*: a través de una serie de dispositivos que habría que considerar «robóticos», las disciplinas intentan fracturar las potencialidades políticas de la multitud produciendo e insertando «cuerpos» en las personas. Es por ello que no puede hablarse propiamente de «anatomía»: si el cuerpo es el efecto y no el objeto sobre el que se despliega la disciplina, ésta no puede comprenderse como una «anatomía política del cuerpo humano». Más bien, habría que plantearla (so riesgo de caer en una terminología particularmente posmoderna y futurista) como una *robótica política de la ciudadanía*, en tanto proyecta prescindir de las personas a partir de la producción del cuerpo como entidad *artificial* con la que alcanzar una serie de objetivos políticos y económicos determinados. Políticamente hablando, la estrategia disciplinaria era introducirle a los sujetos una nueva instancia que *simulara* un fondo

[67] Cfr. Baudrillard, J. (1989), pp. 16-17.

de realidad y verdad, fundamental para el individualismo contemporáneo. La *experiencia del cuerpo*, lo que los sentimientos, las pasiones, las «entrañas» dicen, sería a partir de entonces el fundamento de un modo de ser que acabaría con las potencialidades públicas, necesariamente vinculadas a las apariencias y la retórica. Sin ningún lugar a dudar, *la experiencia del cuerpo* ha sido el nuevo Dios con el que construir nuevamente verdades universales y donde el modo de ser, incluso con uno mismo, resulte igual o más importante que el modo de ser hacia los otros. La ciudad disciplinaria, la ciudad cárcel, se acerca así nuevamente a la ciudad monasterio.

Ciudades terapéuticas pospsiquiátricas

La geografía histórica de la locura lo certifica. Lo que les pasó a los locos cuando fueron encerrados en los centros de internamiento del absolutismo europeo de los siglos XVI y XVII fue un primer paso para *la producción del cuerpo de la locura*. La segregación espacial que se produce en el mismo momento de la clausura es la dimensión negativa del verdadero acontecimiento: el loco deja de ser un «personaje» de la ciudad. Cuando la locura vagaba por las calles medievales y se la expulsaba de una ciudad a otra por los amplios y oscuros mares de entonces, los locos ocupaban todavía un papel positivo dentro de la estructura social y no el reverso negativo que empezó a ocupar en cuanto se les encerró entre cuatro paredes. Conocemos ciudades donde, de hecho, los locos son «personajes» de las calles, gente reconocida, con un nombre, cuya locura juega un papel evidente. El loco es nombrado como tal, públicamente, pero está relacionado con los otros. Objeto de burla por los más jóvenes, parece incluso que el loco pudiera llegar a comprender esto como parte de su poder. Cuando el loco empieza a ser encerrado en Europa, se produce una práctica de separación en la que la locura nunca podrá ser jamás miembro del teatro social. El momento en el que se dice «ese está loco» es ciertamente diferente al del grito de «¡loco!» que en otros lugares puede escucharse. Cuando al loco lo segregan espacialmente y le quitan de los territorios sociales donde aparece y tiene un lugar entre los otros, es cuando el loco *empieza a tener «experiencia de su cuerpo»*, una experiencia sin duda producida cuando se le usurpa la experiencia de su máscara social, del teatro que le podría «salvar». En el caso de los locos, la segregación fue sólo el primer paso en la producción robótica del cuerpo de la locura; la profundización de lo que en principio eran sólo «dos pieles»

empezó a ser radical cuando empezó a encerrarse a locos sistemáticamente a partir del siglo XVII, en plena contracción del sistema mundial, y cuando los hospitales fueron convertidos en centros disciplinarios a partir del siglo XVIII. Después de la retirada obligatoria del gran teatro de la sociedad, las pequeñas ciudades ideales en las que se fueron convirtiendo los hospitales de insensatos, los asilos y los psiquiátricos conducían a una individuación corporal directa. Las disciplinas del espacio (ya lo hemos visto) tenían por objeto fundamental gobernar en detalle el cuerpo pero no sólo para producir un individuo y forzarlo a que fuera formándose una conciencia de sí como modo de gobernar su alma; el gobierno en detalle del cuerpo buscaba, en sí mismo, la experiencia del cuerpo por parte del loco y no sólo como fundamento de la conciencia de su yo sino (visto con perspectiva) como primer paso en la configuración de la cultura somática que nos somete. De hecho, los interrogatorios, las drogas, la hipnosis con los que se sometía a los locos encerrados buscaban exacerbar dicha experiencia, que llegó a hacerse profunda y diversificada cuando los discursos científicos sobre la enfermedad mental (neurología, etc.) pasaron a hacer estudios diferenciales de la locura.

No es casualidad que Mary Shelley escribiera *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818) en plena consolidación y difusión de la disciplina: lo que hacía el doctor en la obra no era propiamente anatomía – *el cuerpo de Frankenstein no existía antes*; el monstruo que se producía en los laboratorios disciplinarios de la modernidad no era un cuerpo fragmentado, era un robot al que se le había dotado de una sustancia que antes no existía. De hecho, ya desde el siglo XVII y XVIII una multitud de monstruos empezaba a poblar el imaginario urbano occidental, cúspide de las potencialidades del ser humano para transformar la naturaleza y producir mundos artificiales. Esta «invasión de los monstruos»[68] manifestaba los extremos a los que la constitución del sujeto en la Edad moderna estaba llegando, a partir de una ciencia de la robótica aplicada al ser humano para producirle una instancia determinada, individualizante, obediente y productiva. Un auténtico juego de dioses al que la ciencia y la tecnología estaban empezando a dedicarse y del que Frankenstein podía servir de prolegómeno mitológico de lo que estaba por venir, ya no sólo con la ingeniería genética o la

[68] Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2004), pp. 230-232.

informática aplicada a la vida cotidiana, sino con la constitución de un archipiélago disciplinario abierto y difuso en las calles de la ciudad que incrustaba el artificio hiperreal del cuerpo en el teatro político de la sociedad. No caeremos en extravagancias para apresurarnos a negar la existencia real del organismo que sostiene la existencia humana; *el efecto del quehacer disciplinario no es el cuerpo entendido fisiológicamente sino la sustancia política y económica que se le acaba atribuyendo a éste como producto de su despliegue*. De hecho, las potencialidades atribuidas al cuerpo son tan importantes para la genealogía del individualismo contemporáneo como la experiencia idealista y espiritual del yo. Inmersos en la cultura contemporánea, se manifiesta que la experiencia de lo que puede un cuerpo se convierte en la actualidad en la cuestión decisiva del individualismo y la despolitización del destino de la ciudadanía. Michel Foucault lo sabía: «el hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo»[69]; sin embargo, su lenguaje fue ambivalente y nunca llegó a posicionarse con el cuerpo del mismo modo que lo hizo con la sexualidad, esa idea cuya existencia no había que dar por supuesto. En este sentido, Jean Baudrillard llegó a considerar (quizás de un modo algo exagerado) que en tanto Foucault definió los dispositivos disciplinarios como anatomías que se ejercen sobre las fuerzas de un cuerpo, sostuvo el efecto que las disciplinas buscaban y lo reprodujo a la perfección: «el discurso de Foucault es el espejo de los poderes que describe»[70].

Llevada a cabo la reforma espacial de los Hospitales y abiertas las puertas a la medicina, los acontecimientos empezarían a desencadenarse y, a comienzos del siglo XIX, la psiquiatría iría haciéndose un hueco al lado de la locura; era el nacimiento de los asilos psiquiátricos. Como ahora podemos entender, la escena fundadora de la psiquiatría moderna es algo más que simbólica: la liberación de los locos de las cadenas y los calabozos que realizó Pinel[71] dentro del Hospital de Bicêtre. La suavización de los suplicios violentos se producía dentro de un espacio hospitalario producido a tal efecto, donde un nuevo tipo de poder estaba empezando a desplegarse. En este sentido, nos resulta especialmente llamativo el modo de proceder

[69] Foucault, M. (1976b), p. 151.
[70] Baudrillard, J. (1977), p. 9.
[71] Pinel, Philippe (1745-1826), médico francés considerado el fundador de la psiquiatría moderna.

que los dispositivos psiquiátricos empezaron a poner en marcha entonces, auténticos preludios de la hiperrealidad posmoderna que inunda las calles de las ciudades del siglo XXI. En los cursos del Colegio de Francia de 1973-1974, Michel Foucault analizó con detenimiento esta cuestión. La terapia clásica que se desarrolló a lo largo de los siglos XVII y XVIII intentaba jugar al mismo juego de la locura para, ocupando el espacio del imaginario enloquecido, deconstruir aquello que desconcertaba y hacía sufrir al enfermo. El propio Pinel relataba cómo salvó a un insensato que se creía perseguido por revolucionarios y temía ser juzgado y condenado a muerte: el psiquiatra organizó un juicio falso y el loco fue absuelto. Sin embargo, las cosas iban a cambiar drásticamente y la locura iba a empezar a plantearse dentro del dominio de la voluntad y de la fuerza antes que en el ámbito de las creencias y el error: en la curación del loco no había lugar para juegos y éste tenía que aprender las cosas «tal y como eran» a base de vigilancia y castigo. De este modo, el poder psiquiátrico empezó a funcionar como un complemento del poder del sistema social; el loco debía someterse: en primer lugar, a la voluntad del médico, a la que el loco debía obedecer absolutamente; en segundo lugar, a la realidad de la propia historia vital que tenía que confesar y asumir en su totalidad; en tercer lugar, a la realidad de la locura misma que padecía, que había de ser reconocida; finalmente, como no podía ser de otro modo, a la realidad del dinero y del trabajo para poder satisfacer sus propias necesidades. Sólo si se sometía, si confesaba, si asumía su culpa y si trabajaba, el loco podría curarse y convertirse en una persona normal. Esto obligó al asilo a convertirse en un espacio ceremonial, una reproducción de la realidad cuyo poder de convencimiento debía ser mayor que el de la propia realidad, un simulacro de lo real que aumentara su poderío a base de elevar el grado de artificio y despotismo de algunos de sus elementos. Y para ello, más que las reglas de la institución, el poder de la instancia médica y la figura autoritaria del médico eran fundamentales para imponer el poder de lo real a través del verdadero saber que la medicina significaba[72].

Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría consideran que este momento debe ser comprendido a través de lo que llaman el «Estado interventor» y la medicina estatal, donde las estrategias preventivas frente a la conflictividad social propia del capitalismo

[72] V. Foucault, M (1964b), pp. 190-263.

se unen a un intento de hacerle frente a los dispositivos solidarios de la clase obrera. En este sentido, sitúan dentro de la utopía de la ciudad disciplinaria todo un amplio espectro de proyectos socializadores[73] en un paisaje parecido a lo que Michel Foucault interpretaría como la emergencia de la «ciudad carcelaria» a mediados del siglo XIX, una auténtica reactivación (sin duda, renovada) del gran encierro de los tiempos del absolutismo europeo. A partir de entonces, un archipiélago de instituciones disciplinarias se desplegó en los territorios de la ciudad, integrando en el cuerpo de la sociedad una red de vigilancia y castigo que convirtió el encarcelamiento extrapenal en un principio arraigado en la vida cotidiana de las personas que actuaba sobre las desviaciones de lo que consideraba como normal y no ya sobre las transgresiones a la ley. Curiosamente, este nuevo criterio de la normalidad, a medio camino entre lo que se considera natural y el discurso de la ley, fue sintetizando cuestiones antiguamente diferenciadas como la infracción, el pecado y la mala conducta, cuya encauzamiento se veía garantizado por la normalización del poder-saber disciplinario[74]. En lo relativo a este último, los discursos de los médicos psiquiátricos aportaban el sobre-poder a la verdad de lo real; de hecho, el poder de constitución de la hiperrealidad que se le asigna al psiquiatra acabaría deviniendo omnipotente cuando las disciplinas configuraron sobre todo el espacio social esos cuadros vivos de multiplicidades ordenadas: en el ambicioso proyecto de constitución de una ciudad disciplinada, el psiquiatra deberá aparecer allá donde los otros dispositivos no consiguen encauzar la conducta. En todo ello, será importantísima la psiquiatrización de los niños en las escuelas, con la producción del «personaje» del niño anormal[75].

Curiosa evolución dentro de la ciudad psiquiatrizada: la medicina empezó a realizar progresivamente análisis diferenciales sobre la locura que iban más allá del diagnóstico absoluto. Foucault planteó algo parecido en relación al nacimiento de la clínica cuando ilustró la transformación del dispositivo médico con la sustitución de la pregunta «¿qué tiene usted?» por aquella otra que abría la investigación pormenorizada a la mirada clínica: «¿dónde le duele a usted?»[76]. A la vez que el espacio psiquiátrico se

[73] Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989), pp. 61-68.
[74] V. Foucault, M. (1975), pp. 300-314.
[75] V. Foucault, M. (1973/74), p. 226.
[76] Cfr. Foucault, M. (1963), pp. 14-15.

abría y dispersaba en la multitud de la ciudadanía, era necesario que la psiquiatría fuera más allá del «está loco-no está loco» para introducirse en un análisis pormenorizado de toda una nueva casuística de la locura. Poco a poco, se hacía necesario ir diciendo qué tipo de locura era la que habitaba en el cuerpo del insensato. De la mano de la neurología, los psiquiatras empezarían a buscar síntomas más y más precisos que le permitieran realizar su diagnóstico diferencial. En este momento, el dispositivo psiquiátrico se organizaba como un mecanismo cada vez más complejo y artificial y el asilo se iba a convertir, poco a poco, en el lugar organizado y preparado para que las verdades heterogéneas de la locura se manifestaran. Al fin y al cabo, de ello dependía no sólo el encierro del loco sino el mismo estatus del médico psiquiatra. Y allá donde antes sólo había una red de recompensas y castigos, una multitud de procedimientos se desarrollaron para buscar una verdad sobre la locura que se había tornado más compleja: interrogatorios, uso de drogas, hipnosis, etcétera. Fuera como fuese, había que obligar al loco a decir la verdad de lo que le pasaba. Finalmente, en el último tercio del siglo XIX, estas técnicas se aliarían a una comprensión más compleja del cuerpo humano, permitiendo unas y otras un análisis y una realización diferencial de la locura. De este modo, la psiquiatría radicalizaría sus dispositivos de reclamación al loco para que manifestara su locura de una forma mucho más aguda que como lo venía realizando hasta entonces[77].

La necesidad del análisis diferencial de la locura corría pareja a la apertura total de los dispositivos psiquiátricos hacia el espacio de la ciudad; cada vez se necesitaban mecanismos de poder-saber más flexibles y abiertos al carácter relacional y dinámico de la realidad. Obviamente, la crisis de la psiquiatría clásica no se iba a hacer esperar. Antiguamente, los Hospitales Reales, concentrando sin ningún tipo de disciplina a los enfermos en el mismo espacio, se habían mostrado como lugares de producción de la enfermedad, por lo que su reforma geográfica se plateó de modo urgente. Algo parecido estaba sucediéndoles a los asilos psiquiátricos del siglo XIX; a partir de cierto tipo de experiencias, empezó a parecer evidente que no había peor idea para afrontar la locura que construirle al insensato el espacio perfecto para hacer y decir sin límites, de tal modo que el médico pudiera conocer y curar. La verdadera utopía del loco

[77] V. Foucault, M. (1973/74), pp. 231-292.

(ciertamente, poco recomendable para él mismo) es encontrar un espacio ilimitado donde poder liberarse del otro, sueño que se vio realizado cuando se crearon pequeñas ciudades específicas para ellos y se les quitó del teatro de la ciudad donde en muchas ocasiones tenían que cuidarse de decir o hacer tal cosa. Fue por ello que la concentración de los locos en los asilos se convirtió en una verdadera fábrica de producir locura en serie cuando los saludables límites de las relaciones sociales fueron absolutamente suprimidos de la vida cotidiana de los psiquiatrizados. Al fin y al cabo, éste era el objeto último de la ciencia de la locura: en primer lugar, sacar al loco del espacio social; en segundo lugar, producir la locura sin límite e imponer un dispositivo de poder-saber con el que marginarla a la anormalidad; en tercer lugar, devolver al loco al espacio social y que su locura forme parte de su vida privada pero nunca de la ciudad. Sin embargo, cuando la producción de la locura sin límites se manifestó como un verdadero problema para la curación del loco, la psiquiatría clásica entraría en crisis. Fue el momento en que se descubrió que Charcot[78], en su reclamo incesante de síntomas para realizar el diagnóstico, producía las crisis de histeria que describía en sus obras[79]. A partir de ello, las relaciones de poder institucionales que se habían desarrollado durante décadas entre el psiquiatra y el loco empezaron a ser puestas en entredicho en una realidad urbana que, de hecho, ya estaba poniendo en cuestión dichas relaciones. Los territorios y devenires de la ciudad psiquiatrizada no se ajustaban a los dispositivos de la psiquiatría clásica y las críticas empezaron a aparecer.

Las críticas reformistas a la psiquiatría clásica fueron en dos direcciones fundamentales: pastillas y cirugía, por un lado, y psicoanálisis, por otro. En el primer caso, se planteaba como necesario desarrollar una especie de «pasteurización» del asilo psiquiátrico, el cual debía neutralizarse lo más posible. El asilo debía ser un espacio aséptico, donde la relación médico – enfermo se mecanizara para evitar así los abusos y perversiones del poder. Las pastillas y la cirugía serían los mecanismos preferidos. En el segundo caso, el psicoanálisis plateó una reforma de las relaciones de poder aunque insistió en la necesidad de producir la verdad sobre la locura. Dicha verdad debía ser construida en el diálogo directo y libre con el analizado, de tal modo

[78] Jean Martin Charcot (1825-1893), médico francés y fundador de una escuela de neurología en las que impartió clases a Freud.
[79] Cfr. ibid., pp. 308-328.

que el asilo acabó siendo sustituido por el diván. Sin embargo, la crítica más radical a la psiquiatría clásica vino fundamentalmente de la antipsiquiatría, lo que empieza a hacernos sospechar sobre la simpatía de dicha crítica y la crisis que la ciudad psiquiatrizada estaba produciendo en las antiguas prácticas discursivas. No queremos decir que la antipsiquiatría sea el agente fundamental de la ciudad psiquiatrizada sino que son dos dispositivos que se ajustan en la misma geografía y en un mismo calendario. Según Foucault, el objeto fundamental del ataque antipsiquiátrico se encuentra en la institución y no en el valor de la verdad de la psiquiatría como conocimiento o en la necesidad del diagnóstico o la terapia. La antipsiquiatría pone en primer término la necesidad de un trabajo del loco consigo mismo y el derecho a la palabra de la locura libre de todo examen. La crítica va dirigida a la institución psiquiátrica como sistema de relaciones de poder en la construcción de la ciencia sobre la locura y la normalidad[80], crítica que se realiza en unos momentos en los cuales la desinstitucionalización de las relaciones sociales es la práctica generalizada en los territorios europeos. De hecho, las reformas de las instituciones disciplinarias afectan precisamente a las mismas instituciones por su carácter rígido y encorsetado en unos dispositivos que deben ajustarse a la complejidad de la realidad. Curioso cuestionamiento antipsiquiátrico y contradictorias sus consecuencias; como dice Baudrillard, «nada cambia cuando la sociedad rompe el espejo de la locura (abole los asilos, devuelve la palabra a los locos, etc.), ni cuando la ciencia parece romper el espejo de su objetividad (…) e inclinarse ante las "diferencias"». Mecanismo de integración en lo social como nuevo modo de «inyectar diferenciación», de producir locuras más heterogéneas, más nuevas[81]. De hecho, el archipiélago psiquiátrico no podía tomar otra forma y la desinstitucionalización de la psiquiatría ha corrido paralela a una integración de los dispositivos psiquiátricos en el mismo cuerpo de la sociedad a través de las *terapias experienciales y participativas* que invaden nuestra vida cotidiana. El desarrollo del mundo de las terapias en las ciudades contemporáneas tiene que ver, sin duda, con la emergencia del Estado del Bienestar y la consolidación de un concepto de salud que implica un estado complejo de bienestar físico, mental y social, a partir del cual, siguiendo nuevamente a Varela y Álvarez-Uría, se dio lugar «a

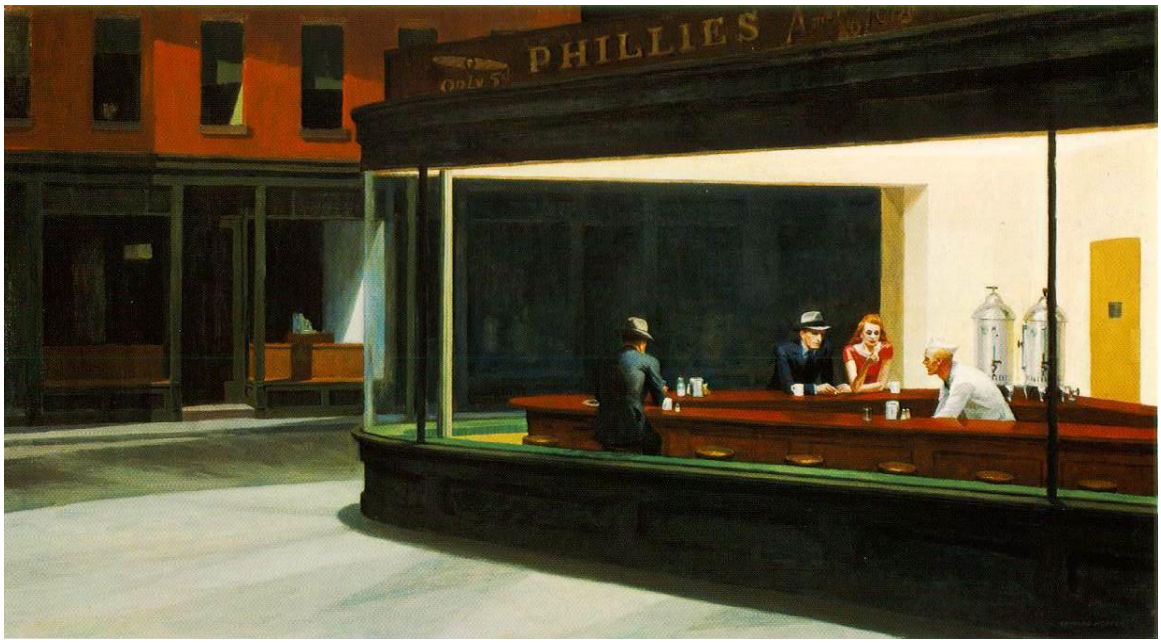
[80] V. ibid., pp. 335-339.
[81] V. Baudrillard, J. (1978), pp. 23-24.

todo un enjambre de expertos de cuerpos y almas» que inundaron los espacios sociales: «las técnicas orientales de meditación, la cirugía estética, los múltiples tratamientos de belleza y rejuvenecimiento, la acupuntura, las curas de barro, los cambios de sexo, los regímenes de adelgazamiento, la gimnasia, las curas de sueño, el yoga, el vegetarianismo, la bioenergía, el *aerobic*, el *body buiding*, la sauna, el *full-contact*, el psicodrama». Con ello, estos pequeños dispositivos para la vida equilibrada y saludable no dejaron de brotar como setas con la crisis del Estado de Bienestar a partir del último tercio del siglo XX, cuando el decaimiento generalizado de la política y de la ciudadanía radicalizó el individualismo que atraviesa todos estos mecanismos[82].

La crítica a las instituciones de la locura y la emergencia de este archipiélago terapéutico en las ciudades contemporáneas ha producido una transformación radical de los dispositivos psiquiátricos del pasado, valorando la participación y la experiencia por encima del poder y de los elementos discursivos de las antiguas prácticas, incluido el psicoanálisis. La producción de la verdad de la locura ha pasado a ser considerado algo absolutamente derivado en relación al campo de experiencia de la misma: las terapias buscan construir *experiencias significativas* donde la verdad de la locura sea experimentada y no tenga nada que ver con la producción de discurso propiamente dicho. A su vez, las relaciones de poder quedan completamente diluidas en el espacio relacional: el terapeuta existe pero se esconde y el objeto fundamental es construir contextos determinados donde los locos y el terapeuta participen en condiciones de igualdad de la experiencia significativa. En este sentido, la desinstitucionalización de la psiquiatría se enmarca dentro del proyecto generalizado de los dispositivos de poder de integrarse en la dinámica de las relaciones sociales: fuera el poder de los médicos, fuera los saberes científicos, pero *el objeto de la locura y el poder de la terapia pospsiquiátrica siguen perviviendo*. De hecho, la pervivencia del objeto de la locura, herencia del encierro de los locos de los Estados absolutistas en los Hospitales Reales, hace que la crítica antipsiquiátrica comparta con la psiquiatría lo que Foucault consideró como «conciencia crítica de la locura»[83], alejada de la experiencia trágica de la misma que en páginas anteriores destacamos. Las consideraciones que ligaban la

[82] V. Varela, U. y Álvarez-Uría, F. (1989), pp. 69-79.
[83] Foucault, M. (1964), pp. 47-50.

locura a una experiencia trascendental se van perdiendo. La locura no es ni éxtasis ni posesión, es enfermedad: la psiquiatría la trata como enfermedad mental; la antipsiquiatría como enfermedad producida por la sociedad. Si la psiquiatría bajó la locura del mundo del más allá al mundo de las cosas y las personas para encerrarla en los centros de internamiento, la antipsiquiatría la convierte en enfermedad social y promueve que la misma sociedad se convierta en un dispositivo terapéutico para sanar a los enfermos, para lo que se hace necesario destruir todos los muros de las instituciones, todos las autoridades y todas las ciencias. Poco a poco, las terapias deben constituirse como experiencias colectivas con unas fronteras difusas con la sociedad misma, de tal modo que el «terapeutizado» acabe confundiendo sus experiencias dentro y fuera del dispositivo terapéutico.


PHILLIES

Nighthawks (1942) de Edward Hopper (1882-1967).

5. PARÍS, 1968. LA PORNOGRAFÍA

> ¡Mirad! Yo os muestro al *último hombre*.
> "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? – así pregunta el último hombre, y parpadea.
> La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ellas da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.
> "Nosotros hemos inventado la felicidad" – dicen los últimos hombres, y parpadean.
> Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama demasiado incluso al vecino, y se restriega con él: pues necesita calor.
> Enfermar y desconfiar considerándolo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres!
> Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable.
> La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no le canse.
> La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.
> ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.
> "En otro tiempo todo el mundo desvariaba!" – dicen los más sutiles, y parpadean.
> Hoy la gente es inteligente y sabe de todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. La gente continúa discutiendo, mas pronto se reconcilia – de lo contrario, ello estropea el estómago.
> La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud.
> "Nosotros hemos inventado la felicidad" – dicen los últimos hombres, y parpadean[1].

El sistema-mundo moderno experimentó una segunda era de gran expansión a lo largo del siglo XVIII y una serie de revoluciones políticas y económicas transformaron nuevamente el paisaje social de las ciudades europeas. En este contexto, el sueño absolutista de una ciudad perfectamente disciplinada se manifestó como una utopía insuficiente con la que afrontar las nuevas problemáticas urbanas y, poco a poco, fueron apareciendo nuevas prácticas discursivas alrededor de la ciudad. La revolución industrial fue uno de los fenómenos más destacados del momento y Londres se convirtió en el telón de fondo de un nuevo tipo de urbanismo que se estaba conformando. A los problemas de las revueltas y del abastecimiento, el aumento de las

[1] Nietzsche, F. (1885), pp. 39-40.

nocividades urbanas fue una de las problemáticas fundamentales en torno a las cuales se estableció lo que Michel Foucault llamó «biopolítica de la población» o «controles reguladores». La ciudad se estaba empezando a plantear como la fuente de todas las enfermedades y se defendió la necesidad de poner en marcha una eugenesia de la ciudad nociva, situando el problema de la vida en el centro de la escena y luchando contra las concentraciones urbanas a través de una circulación constante de toda la sociedad. En términos generales, desde Ebenezer Howard (1850-1928) hasta Le Corbusier (1887-1965), la práctica común del urbanismo «biopolítico» ante los problemas de finales del siglo XVIII y principios del XIX ya dejaba entrever la apuesta por la destrucción creativa de la ciudad, un sometimiento de los espacios urbanos a la movilización sistémica de todas las fuerzas sociales. Aunque el primer proyecto del urbanismo «biopolítico» lo podemos emplazar en la renovación urbana de París en la segunda mitad del siglo XIX, cuando Haussmann construyó un gran entramado de bulevares en pleno centro de la antigua ciudad medieval, las connotaciones revolucionarias de este modo de gobernar la ciudad no se manifestarían hasta el último tercio del siglo XX.

A partir de la obra de autores como Henri Lefebvre y Edward W. Soja, las crisis abiertas en las décadas de 1960 y 1970 serán conceptualizadas como unas revoluciones singularmente urbanas que consumarían los rasgos fundamentales del urbanismo «biopolítico» emergente desde el siglo XVIII. El proyecto geopolítico totalitario de esta nueva práctica de gobierno sobre la ciudad quedaría manifiesto: desestructurar sistemáticamente los espacios sociales para impedir el ejercicio del derecho a la ciudadanía. De este modo, a través de un materialismo geográfico que continúe la decidida apuesta de Jane Jacobs de poner a las ciudades primero, cartografiaremos los relatos fundamentales de la academia occidental con los que se intentan dimensionar los problemas de la actualidad. Tanto las *encrucijadas mundiales de la globalización* como los *emplazamientos urbanos del capitalismo posmoderno* serán insertados dentro de los mecanismos fundamentales del urbanismo «biopolítico», mapeando sus efectos desterritorializadores y deslocalizadores. En la misma senda, se comprenderán los procesos de dispersión territorial de las ciudades y su interconexión global a través de las nuevas tecnologías, destacando las consecuencias desintegradoras de todas las

estructuras socioespaciales básicas para el derecho a la ciudad. Sea como sea, la revolución urbana de los dispositivos «biopolíticos» nos permitirán realizar una ontología del presente en relación a las dimensiones esenciales de la existencia social: el espacio y el tiempo, referidas una y otra a las relaciones y dinámicas de la sociedad respectivamente. En este sentido, la destrucción creativa de las ciudades y su sometimiento a la lógica de los acontecimientos se interpretarán dentro de la geografía histórica de la modernidad como *una venganza histórica del urbanismo frente a las prácticas historicistas de la Edad Moderna*. Más allá de la aniquilación del espacio por las dinámicas propias del capitalismo (Karl Marx, David Harvey, etc.) o de la determinación tecnológica del ciberespacio sobre los devenires del sistema global (Manuel Castells, Michael Hardt y Antonio Negri, etc.), las derivas de las sociedades posmodernas se comprenderán a partir de la materialidad geográfica de las relaciones de poder y de la imposición de proyecto totalitario del urbanismo sobre los territorios de la ciudadanía.

En último lugar, de nuevo serán Henri Lefebvre y Michel Foucault los autores que nos ayuden a comprender la vida cotidiana construida en las ciudades posmodernas como el correlato de la movilización sistémica de todas las fuerzas de la sociedad. Más allá de las consideraciones economicistas del gobierno sobre la vida de las poblaciones para hacerlas productivas en todo momento y lugar, el objeto principal del dispositivo «biopolítico» se nos presentará en unos términos estrictamente geopolíticos: si la finalidad del urbanismo disciplinario era la construcción de una ciudad perfectamente gobernada a través de la producción del cuerpo-alma del individualismo contemporáneo, el urbanismo buscará ahora realizar la virtualidad de la vida cotidiana para sujetar a las personas a través de una inquietud ética constante alrededor de sus propias existencias, disponiéndolas al cambio y la innovación dentro de la destrucción creativa de la ciudad. El dispositivo de la sexualidad, estudiado por autores como Michel Foucault o Jean Baudrillard, nos ilustrará sobre los mecanismos de realización de las experiencias y discursos virtuales acerca de un capital interior que las poblaciones deben gestionar adecuadamente para realizarse en tanto sujetos éticos, antes que como ciudadanos. Con ello, las lógicas vitalistas dentro de las sociedades posmetropolitanas serán sustancialmente diferentes a lo que se ha conocido como

individualismo contemporáneo; estos sujetos movilizados por una inquietud constante acerca de sus propias vidas estarán dispuestos infatigablemente a la comunicación e interconexión en los flujos del urbanismo capitalista global. Un nuevo espacio de aparición se irá creando en la negación de la propia ciudad y las relaciones sociales se crearán y recrearán vaciadas de toda potencialidad política.

5.1. LONDRES, 1750 Y PARÍS, 1871. EUGENESIA DE LA CIUDAD NOCIVA

La historia de las ciudades europeas cambiaría drásticamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tiempo de revoluciones políticas, económicas y demográficas que consumarían el cambio que se venía gestando desde el largo siglo XVI. Las urbes estaban adquiriendo una extraordinaria dimensión social, centros de poder y riqueza de regiones cada vez más extensas y auténticos nodos mundiales en términos políticos y económicos. Edward W. Soja dimensionaría el cambio de las ciudades en este tiempo como «la Tercera Revolución Urbana» en la historia de la humanidad, comparándola con la revolución del Neolítico y con la constitución de ciudades-estado en la encrucijada de los ríos Tigris y Éufrates entre el 5000 y 2000 a.C.[2]. De hecho, desde 1750 hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, el paisaje urbano en Europa se transformaría radicalmente. La situación general puede describirse como la del progresivo asentamiento de redes urbanas muy jerarquizadas y con funcionamientos sumamente diferenciados, con la antigua estructura política y económica de las urbes totalmente alterada, extendiéndose como «manchas de aceite» por el territorio en lo que puede considerarse un «imperialismo casi colonial de las grandes ciudades». Si uno de cada diez europeos habitaba en ciudades a principios del siglo XIX, la proporción en el año 1945 sería de seis de cada diez. En términos brutos, en el mismo paréntesis histórico la población urbana pasó de 20 a 340 millones de personas. La urbanización comenzó con una relativa lentitud, teniendo como escenario fundamental a la ciudad de Londres, para ir diseminándose por el sur de Inglaterra y Flandes hasta hacerse generalizada en la segunda mitad del siglo XIX con una nueva

[2] V. Soja, E. (2000), pp. 117-148.

revolución industrial en territorio europeo[3]. Fue el momento de lo que Soja llamó «ciudad capitalista industrial competitiva», con un capitalismo de libre mercado y una lógica radicalmente liberal en el funcionamiento del sistema industrial y comercial. Este tipo de ciudad inició una dispersión y un crecimiento planificado que ya no tendría fin en la historia urbana de Europa[4] y que masificaría lo que muy románticamente Mumford consideró como la única aportación urbana de la industrializada segunda mitad del siglo XVIII: los suburbios ajardinados del extrarradio[5]. En este sentido, nuestras viejas amigas las murallas son un símbolo de lo que estaba pasando*: las ciudades estaban perdiendo sus límites*, tanto en su dispersión por el territorio como en su conexión con los flujos globales. Poco a poco, el desmantelamiento de las murallas fue un proceso generalizado. Se vino realizando a lo largo de todo el siglo XVIII y se intensificó entre 1790 y 1825, encontrando su definitiva obsolescencia en la Primera Guerra Mundial cuando la artillería alemana que bombardeó París se encontraba a 100 km de la ciudad[6].

Todo empezó concentrándose a orillas del río Támesis y la historia de la ciudad de Londres entre los siglos XVIII y XIX acabaría siendo fundamental para las prácticas discursivas alrededor de la ciudad. Después de un siglo de enfrentamientos entre Francia e Inglaterra, Londres se acabaría convirtiendo en el centro urbano del sistema mundial. Como ciudad mundial, acabó siendo la capital de la revolución industrial y sufrió todas las consecuencias de ello. Claro está que las consecuencias de la industrialización europea no fueron iguales en todas las ciudades; sus formas y estructuras, sus paisajes, la extensión y densidad que adquirían, fueron variadas en los diferentes puntos de la geografía europea, por lo que Londres no puede ser la ciudad a partir de la que comprendamos todas las realidades urbanas del momento[7]. Pero

[3] V. Pinol, J. (2003c), pp. 19-47.
[4] V. Soja, E. (2000), pp. 170-176.
[5] Cfr. Mumford, L. (1961), p. 666.
[6] V. Pinol, J. (2003c), pp. 19-47.
[7] Jean-Luc Pinol y François Walter mantienen una posición crítica con Lewis Mumford a la hora de considerar la realidad urbana de la Europa contemporánea a la luz únicamente de la industrialización y, por lo tanto, situando a Londres como ejemplo de lo que estaba sucediendo en todo el territorio (V. ibid., pp. 47-55). La modernidad trajo ciudades de nuevo cuño: ciudades fundadas por decreto real, señorial o eclesiástico; ciudades residenciales de la nobleza; ciudades con un obsesión absoluta por la seguridad, siguiendo las utopías urbanísticas del Renacimiento italiano vinculado al arte del Estado; ciudades surgidas de la nada, como San Petersburgo, cuya construcción produjo miles y miles de muertos; ciudades turísticas y de peregrinaje… (V. Pinol, J. (2003b), pp. 78-89).

Londres se había convertido en la ciudad-capital del centro del sistema mundial y, como tal, no puede ser minusvalorada. La revolución urbana londinense fue verdaderamente destacada. Inglaterra había sufrido un proceso de desurbanización con la crisis del feudalismo y a principios del siglo XVI sólo contaba con 50.000 habitantes. Con la emergencia de la economía-mundo europea Inglaterra se fue urbanizando, hasta que en el siglo XVII Londres alcanzó el medio millón de habitantes. Habría que esperar al revolucionario siglo XVIII para que grandes metrópolis industriales como Birmingham, Manchester, Bristol y otras acompañaran a Londres a la cumbre de las jerarquías urbanas[8].

Este desarrollo urbano hay que comprenderlo dentro de las vicisitudes del sistema mundial: después de las fracasadas ambiciones imperialistas de España y Francia durante el siglo XVI y del periodo de hegemonía holandesa entre 1625 y 1675, empezaría a darse un fortalecimiento progresivo de los Estados francés y británico a partir del tratado de Westfalia (1648). Desde 1672 Francia e Inglaterra se enfrentaron durante un siglo por ocupar el centro del moderno sistema mundial, hasta que el Tratado de París de 1783 manifestó que la segunda había salido victoriosa de esta larga guerra. Según Immanuel Wallerstein, Inglaterra salió ganadora por dos razones fundamentales: el desarrollo de una política económica expansiva y la fortaleza del Estado como resultado de la alianza política entre las élites dominantes del momento[9]. La victoria inglesa en la lucha por ocupar el centro del sistema mundial es el marco donde hay que comprender la revolución industrial que, siguiendo a Wallerstein, no debe ser interpretada como producto de un crecimiento económico de las fuerzas de producción motivado por la invención de nuevas máquinas o por la liberalización de la relaciones de producción industriales; la revolución industrial fue motivada, *dentro del contexto del sistema-mundo*, por una diferenciación geográfica de la producción y una mayor mecanización del centro en pleno apogeo económico global. La diferencia entre ambos países se manifestaría radicalmente a principios del siglo XIX, después de que las ambiciones francesas de superar a Inglaterra a través de su participación en la guerra de la Independencia americana resultaron catastróficas para Francia y

[8] V. Pinol, J (2003c), pp. 27-29.
[9] V. Wallerstein, I. (1974b), pp. 101-174, 341-405.

provocarían la revolución de 1789; Inglaterra perdió la guerra contra las colonias pero mantuvo unas relaciones privilegiadas con EEUU gracias a su posición dominante en la economía-mundo capitalista[10].

Convertida en ciudad mundial dentro de la economía-mundo capitalista, Londres se vio arrasada por la revolución industrial tal y como ocurrió con muchas otras ciudades europeas. Industrias en el centro urbano, ferrocarriles atravesando barrios, vertederos, polución… según Lewis Mumford, la revolución industrial «produjo el medio urbano más degradado que el mundo hubiera visto hasta entonces». La economía se situó por encima de las sociedades políticas y las ciudades dejaron de concebirse como sistemas plurales de personas protagonistas de su destino para comprenderse como «meros amontonamientos de hombres, viveros de máquinas» al servicio de los intereses del capital; «una vida social de "la tierra de nadie"», una ciudad sin cohesión ni instituciones municipales, donde el hacinamiento obrero, la miseria, las fábricas contaminantes y las montañas de desperdicios conformaban un paisaje urbano degradado[11]. El hecho de que la economía capitalista arrasara con los espacios sociales urbanos más importantes y sometiera a las sociedades a la explotación y los dictados de la necesidad, se llevó por delante a la ciudad y al pensamiento político mismo. Incluso los discursos críticos de entonces se olvidaron de la ciudad y de los valores políticos cívico-seculares que ésta siempre había puesto encima de la mesa. Este olvido fue destacado en las tendencias dominantes de los procesos revolucionarios del momento, incluido el americano y sus aportaciones acerca de la república y la división de poderes. En Europa, la cuestión social invadió las prácticas críticas y antagonistas, síntoma del contexto de industrialización acelerada y de una miseria urbana generalizada. Como vimos, la Revolución francesa fue para Immanuel Wallerstein una de las consecuencia del secular enfrentamiento entre Francia e Inglaterra por ocupar el centro del poder y la riqueza a nivel mundial y uno de los desencadenantes de que las diferencias políticas y comerciales entre ambos se manifestaran a favor de la segunda. Tras la bancarrota de las arcas francesas por su participación en la Guerra de la Independencia americana contra la metrópolis inglesa

[10] V. Wallerstein, I. (1974c), pp. 5-173.
[11] V. Mumford, L. (1961), pp. 597-649.

y las políticas económicas titubeantes promovidas por las elites capitalistas del país, se provocó una situación profundamente precaria y explosiva en la sociedad.

> La Revolución francesa no señaló una transformación básica, ni en lo económico ni en lo político. Antes bien, la Revolución francesa fue, desde el punto de vista de la economía-mundo capitalista, el momento en que la superestructura ideológica se puso por fin en el mismo nivel que la base económica. Fue la consecuencia de la transición, no su causa ni el momento en que se produjo[12].

En este sentido, la Revolución francesa fue la manifestación discursiva de la larga transición del feudalismo al capitalismo que se venía desarrollando desde el largo siglo XVI y, para ello, las aportaciones ideológicas que venían del otro lado del Atlántico resultaron capitales. Según Hannah Arendt, las influencias americanas en el devenir revolucionario francés no se manifestaron tanto en las cuestiones propiamente teóricas (donde el concepto pretendidamente republicano de la «división de poderes» ocupó un lugar fundamental) como en la ilusión europea alrededor de un Nuevo Mundo donde la miseria y las desigualdades sociales podrían desaparecer. La mitología construida a partir de la colonización de América del Norte influyó, según la autora, en que los europeos empezaran a poner en duda el prejuicio según el cual la sociedad y la injusticia tuvieran que ir necesariamente de la mano.

> La cuestión social comenzó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando, en la Edad Moderna y no antes, los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre. Tal duda, o mejor, la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, en su origen fue prerrevolucionaria y americana; fue consecuencia directa de la experiencia colonial americana[13].

Sea como sea, es cierto que la cuestión social dominó el imaginario europeo desde finales del siglo XVIII en un contexto donde la destrucción de las ciudades a partir de las revoluciones industriales había desplazado del pensamiento político mismo la vieja promesa de la constitución de la libertad. Sin duda, mucho de los revolucionarios europeos desde 1789 hasta 1917 se vieron movidos por fuertes convicciones políticas contra la tiranía; sin embargo, el economicismo y sus derivas totalitarias se acabaron imponiendo en Europa con unas consecuencias terroríficas en el siglo XX.

[12] Wallerstein, I. (1974c), p. 72.
[13] Arendt, H. (1963), p. 27.

Con Londres como ciudad-tipo del momento, la problemática urbana impuso nuevos desafíos políticos, económicos y ecológicos a los poderes dominantes. La ciudad disciplinaria seguía jugando su papel pero la transformación del panorama mundial y europeo trajo problemas distintos que exigían un urbanismo diferente. El antiguo sueño absolutista de una ciudad disciplinada se tornaba verdaderamente utópico ante la complejidad, movilidad y tamaño que las urbes empezaron a presentar. Una especie de realismo se iba imponer en el imaginario urbano, invirtiendo el juego de la norma disciplinaria y buscando en la normalidad de facto de las ciudades el punto de partida de los proyectos, intentando hacerse más flexible antes las dinámicas urbanas que estaban empezando a ponerse en marcha. Michel Foucault ilustró los nuevos problemas políticos, económicos y ecológicos de las ciudades dieciochescas con las figuras de la «calle», el «grano» y el «contagio», es decir, con los problemas de la ciudad-revuelta, la ciudad-mercado y la ciudad-enfermedad[14]. En relación a la primera, la geopolítica del urbanismo responde a la problemática clásica destacada por numerosos autores de las ciudades industriales y la concentración del proletariado en los barrios obreros. En este sentido, la síntesis que realiza Edward W. Soja de la geografía histórica del espacio urbano capitalista es ilustrativa de las diferentes soluciones espaciales del urbanismo frente al proletariado urbano-industrial como sujeto revolucionario. Según Soja, las ciudades mercantiles de la era de la revolución (1789-1848) concentraban indiscriminadamente a las diferentes clases sociales en el mismo espacio, de tal modo que las desigualdades e injusticias pre-capitalistas eran peligrosamente transparentes a los ojos de la sociedad. Para ello, las ciudades del capitalismo industrial competitivo de la era del capital (1848-1878) tuvieron por objeto fundamental ocultar los desequilibrios sociales a través de una producción espacial típicamente clasista, segregando y hacinando al proletario urbano en barrios del extrarradio. Sin embargo, la concentración de trabajadores en el mismo espacio puso los fundamentos geográficos para la toma de conciencia y movilización de la clase obrera, de tal modo que la ciudad monopolista-corporativa de comienzos del siglo XX

[14] V. Foucault, M. (1978), pp. 72-73.

inició un proceso de reestructuración geográfica que favorecería la dispersión territorial de las residencias y lugares de trabajo del proletariado urbano[15].

En relación a la problemática económica de la ciudad-mercado, se planteó la movilización de todas las fuerzas sociales de un modo claro a partir del discurso del liberalismo. En el siglo XVII, el problema de la escasez de grano fue afrontado por el mercantilismo con un sistema jurídico y disciplinario de leyes y procedimientos que tenían por objeto eliminar la escasez: limitación de precios, de almacenamiento, de exportación, de cultivos, etcétera. Estas políticas económicas fracasaron en su intento de que todos los granos fueran a parar al mercado lo más rápidamente posible y que los precios no se desbordaran produciendo revueltas urbanas; las limitaciones produjeron el empobrecimiento del campesinado y épocas sistémicas de esa escasez de grano que se buscaba evitar. Frente a ello, el fisiocratismo del siglo XVIII defendió la libertad de comercio y de la circulación de grano con el objetivo de evitar las manifestaciones más radicales de la pobreza y no tanto de eliminar absolutamente la escasez. Ello obligó a que la unidad de análisis se ampliara considerablemente al mercado mundial y a la población en general en la búsqueda de administrar y organizar de tal modo las ciudades que los flujos de la economía pudieran moverse en absoluta libertad. Según Lewis Mumford, la total movilización de la ciudadanía hacia el mercado acabó destruyendo «la red de añejos privilegios, franquicias y reglamentaciones comerciales que el Estado absoluto había impuesto a la decadente estructura económica y a la menguante moralidad social de la ciudad medieval», lo que produjo una destrucción absoluta de la reflexión y el gobierno sobra la ciudad, dejada a la manos del gobierno de la mano negra del mercado[16]. Sin embargo, aunque es cierto que el liberalismo potenció en un principio el caos y el desorden en la vida diaria de las ciudades, también lo es que fue abriendo un espacio de investigación urbanística sobre cómo podía gobernarse el medio donde las fuerzas del mercado fluían. De hecho, el liberalismo nunca había dejado de ser interventor; en términos generales, realizó una crítica al gobierno de la economía y una apuesta por el «dejar hacer», por la producción de las libertades económicas necesarias para que la mano

[15] V. Soja, E. (2000), pp. 168-176.
[16] V. Mumford, L. (1961), pp. 604-607.

negra del mercado autorregulara la movilización total de la sociedad; ahora bien, el liberalismo apostó por un gobierno sobre el espacio en el que tenía lugar la movilización económica de la sociedad y fue de la mano, en numerosas ocasiones, del desarrollo del urbanismo moderno como ciencia del dominio de todo lo social[17].

Con todo, una vez más fueron los médicos los protagonistas en el desarrollo del urbanismo contemporáneo. En los centros de internamiento disciplinario, la medicina estaba produciendo todo un saber sobre el espacio como fundamento de la reforma. Ahora la problemática se imponía a cielo abierto y los modos de afrontarla iban a ser sensiblemente diferentes. Al igual que las reformas espaciales de Hospitales y asilos se realizaron sobre cómo estos espacios de concentración generaban las enfermedades que buscaban curar, empezó a pensarse en las ciudades como lugares especialmente enfermizos. Esta problemática de *la ciudad como espacio nocivo* sensibilizó a los espíritus de la época y provocó que la medicina condenara a las urbes como científicamente contrarias a la salud. En primer lugar, censuró las aglomeraciones a partir de la teoría miasmática de la enfermedad, según la cual existían efluvios perjudiciales que emergían de los cuerpos enfermos, las materias corruptas y las aguas estancadas; las ciudades eran vistas como medios orgánicos donde las concentraciones de personas eran sinónimo de enfermedad y muerte frente a las cuales se planteó la lógica pura de la sangría: al igual que se abría una vena para que corriera la sangre que estaba fermentando en un coágulo, se planteó la urgencia de abrir espacios, eliminar barrios y construir grandes avenidas para que «un soplo de aire fresco» eliminara las nocividades de la ciudad. Junto al urbanismo miasmático acabó apareciendo el bacteriológico cuando a fines del siglo XIX la propagación del cólera, el tifus, la viruela y la fiebre tifoidea centró la atención, no tanto en la apertura de espacios para la correcta movilización de los flujos urbanos, como en la purificación de estos a partir de la limpieza del agua. El urbanismo se enfrentaba a un enemigo: el microbio, y la sanidad pública se fue entrelazando con la economía social para dar lugar a una ciencia preventiva de la ciudad[18]. Ya no la sangría y todos los conflictos sociales que provocaba sino la higiene pública y la gestión de la vida de las poblaciones; el liberalismo

[17] V. Foucault, M. (1978), pp. 13-92.
[18] V. Pinol, J. (2003c), pp. 129-140.

promovió la intervención estatal para una mayor seguridad urbana del mercado y emergieron instituciones que promovían barrios limpios, prácticas médicas en los lugares del trabajo y la educación, campañas de propaganda a favor de la higiene, etcétera. En este sentido, estas intervenciones estatales es posible comprenderlas, siguiendo a Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, como «un efecto y una rectificación del Estado liberal» para evitar los desastres del mercado y las fuerza del movimiento obrero[19].

La producción de saber-poder urbanístico a partir de la problemática de la ciudad a finales del XVIII y principios del XIX motivó a partir de 1850 un discurso sobre la ciudad más optimista que el que se había tenido en el pasado. De la deprimente visión de Charles Dickens en *Tiempos difíciles* (1854) de la ciudad de Londres a los planteamientos socialistas de John Ruskin y William Morris, pasando por las consideraciones de Friedrich Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), las urbes industriales se habían convertido en el mal hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo, a finales de siglo numerosos autores intentarán hacerle frente a la idea de la ciudad enfermiza y defenderán el espacio urbano como fuente de todas las positividades sociales aunque la presencia del discurso contra la ciudad era todavía destacada[20]. Lewis Mumford considera que las reflexiones que se tuvieron sobre la ciudad industrial mejoraron su situación degradante y pueden ser consideradas como una especie de «socialismo municipal» que estaba haciéndole frente a los desastres urbanísticos de la industria y el liberalismo. La segunda revolución industrial de finales de siglo puso fin a la ciudad típicamente sometida a la industria y abrió el tiempo de un capitalismo donde el carbón, el hierro y la máquina de vapor dieron paso a una economía basada en la electricidad y en metales más suaves lo que, unido a las reacciones del urbanismo, liberó a la ciudad y permitió su mejora aunque las profundas heridas del industrialismo seguirían perviviendo hasta nuestros días[21]. Sin embargo, aunque seguramente sea cierto que las ciudades industriales de finales del siglo XIX habían mejorado su medio ambiente y su calidad de vida, resulta trivial la

[19] V. Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989), p. 67.
[20] V. Pinol, J. (2003c), pp. 124-128.
[21] V. Mumford, L. (1961), pp. 631-639.

comparativa antes las nuevas problemáticas que el urbanismo valorado por Mumford acabarían generando en las ciudades de los siglos XX y XXI.

Los problemas que Londres estaba planteándole al gobierno de la ciudad cambiaron radicalmente el panorama del urbanismo. Si las ciudades disciplinarias pueden comprenderse como el vector fundamental del urbanismo europeo a partir de los siglos XVI y XVII, nuevas prácticas discursivas en relación a la ciudad surgirían a partir de los nuevos emplazamientos de la segunda mitad del siglo XVIII. De hecho, las mismas disciplinas habían ido adaptándose a los nuevos lugares, abriéndose en red a un espacio social que se hacía progresivamente más complejo y difuminado. A pesar de ello, las disciplinas se estaban manifestando como dispositivos insuficientes para hacerle frente a unas ciudades que, como Londres, habían sido arrasadas por la revolución industrial. Ebenezer Howard (1850-1928) fue una de las primeras figuras que reaccionó ante la nueva situación y se acabó convirtiendo en uno de los fundadores del urbanismo contemporáneo a través de la construcción de una de las «utopías de forma espacial»[22] que más fortuna tendría en la geografía histórica de Occidente. En el famoso libro de Jane Jacobs *Muerte y vida de las grandes ciudades* la autora plantea cómo se inicia aquí una historia en la que el urbanismo empieza a diagnosticar que la ciudad, como modo de relación social, es la causa de todos los males de las sociedades industriales y que, si se quieren solucionar los nuevos problemas que estaban apareciendo, había que *proyectar espacios sociales decididamente anticívicos*. Según ella, es lo que pretendía Howard con su proyecto de «ciudad jardín»: en primer lugar, había que frenar el crecimiento de la capital inglesa y repoblar los pueblos y municipios que se habían visto perjudicados por la centralización urbana que estaba teniendo lugar; en segundo lugar, había que potenciar que estos pequeños núcleos urbanos fueran progresivamente autosuficientes, dividiendo funcionalmente el territorio y controlando sus devenires espaciales. Según Jane Jacobs, esta utopía espacial expresaba que Howard había identificado la industrialización de la ciudad de Londres con la ciudad misma como modo de relación entre las personas.

[22] V. Harvey, D. (2000), pp. 186-201.

> Howard contempló las condiciones de vida de los pobres a finales del siglo XIX en Londres y, comprensiblemente, no le gustó lo que vio, oyó o intuyó. No solamente odiaba las injusticias y errores de la ciudad, odiaba la ciudad y creía que el hecho de que tanta gente se aglomerara voluntariamente era una afrenta a la naturaleza y el mal personificado. Su receta para salvar a la gente era cargarse la ciudad[23].

Si el urbanismo se proyectó decididamente contra la ciudad como modo de relación social a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, algo estaba cambiando en relación a los dispositivos espaciales disciplinarios. Al fin y al cabo, estos seguían soñando con una ciudad y unos ciudadanos perfectos. Incluso los centros de internamientos se pensaban como ciudades ideales que albergarían a unos «personajes» determinados. Sin embargo, disciplinar una ciudad como la de Londres se estaba haciendo difícil y, aunque los dispositivos disciplinarios debían seguir jugando un papel fundamental en el gobierno del espacio, lo que se empezaba a proyectar, siguiendo a Jacobs, era *la destrucción misma de la ciudad y la ciudadanía como modo de constitución de la sociedad*. Es así como puede dimensionarse con toda profundidad la emergencia de esa nueva tecnología de poder que Michel Foucault denominó de varias formas: «control», «dispositivos de seguridad», «biopolítica», etcétera. Si el pensador francés consideró que la cuestión fundamental de las tecnologías disciplinarias era la puesta en relación de emplazamientos individualizados y funcionales a través de la construcción de cuadros vivos, ahora lo fundamental sería la cuestión de *la circulación a través del espacio*. El cambio es profundamente revolucionario: de una proyección disciplinaria que soñaba con la utopía perfecta de un campo de relaciones de cuerpos individualizados, a *una sociedad de control donde la movilización sistemática de la población impidiera la constitución de ese mismo campo de encuentro*. Dicho ontológicamente, *la revolución «biopolítica» en las tecnologías de poder aspiraba a transformar la sociedad en una dinámica que desestructurara constantemente las relaciones sociales*. Es decir, construir *una sociedad absolutamente dominada por las categorías del tiempo antes que por la del espacio*.

> Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es en modo alguno el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en que la red legal que ciñe a los individuos sea revelada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la

[23] Jacobs, J. (1961), p. 43.

> que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes en juego, sino sobre las reglas de éste, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino del tipo ambiental[24].

La concepción del espacio-tiempo de las tecnologías de poder tenía que transformarse. Por un lado, la urbanización completa del territorio había impuesto nuevas realidades espaciales. Las ciudades habían perdido sus murallas, no tenían ni fronteras ni límites en un espacio totalmente urbanizado. La imposibilidad de disciplinar la ciudad quería decir, en este sentido, la imposibilidad de delimitar espacios de concentración, de segregación, de encierro. Las ciudades se desparramaban como «manchas de aceite» por el territorio y los nuevos dispositivos de poder debían pensarlo como *espacio abierto*, una red ilimitada e interconectada con otras redes donde fuera posible emplazar la movilización completa de la sociedad. Ya no era posible aspirar a disciplinar todos los detalles del comportamiento social; *el realismo del gobierno urbano trabajaba con análisis probabilísticos a partir de la realidad de los hechos intentando optimizar los devenires y acontecimientos de la sociedad a través del control del espacio y del medio urbano*. Por lo tanto, el objeto de este nuevo modo de gobierno será la ciudad en su totalidad como segunda naturaleza del ser humano y, en este sentido, intentará *gobernar a los sujetos que la habitan como especie que puebla un medio artificial, es decir, como población*[25].

A partir de los dispositivos de control, podemos comprender el carácter singularmente «biopolítico» de los nuevos modos de gobernar la ciudad. *El urbanismo tenía por objeto crear un medio ambiente determinado para que la vida de las poblaciones se desarrollara generalmente de tal modo que estuviera garantizada la movilización y circulación de todas las fuerzas sociales*. La construcción de la vida urbana y cotidiana de los ciudadanos se convirtió en el eje central de la ciencia sobre el espacio y que el urbanismo acabaría concentrándose alrededor de todas las cuestiones que afectaban a la natalidad, la mortalidad, la reproducción, la salud, el equilibrio personal, la enfermedad, la sociabilidad, etcétera. Aunque estas cuestiones también estaban encima de la mesa de las utopías disciplinarias, se radicalizaron con el nuevo modo de

[24] Foucault, M. (1979), pp. 260-261.
[25] V. Foucault, M. (1978), pp. 13-92.

pensar la ciudad que desplegó la «biopolítica». Con ello, los dispositivos disciplinarios, a través del desarrollo de una auténtica robótica de la ciudadanía, dieron lugar a una cultura obsesionada por el cuerpo y todo lo que tenía que ver con él. Es por ello que Michel Foucault también introdujo a los dispositivos disciplinarios dentro de lo que llamó «la era de un "bio-poder"»[26] aunque fueron los controles reguladores los que merecían ser considerados singularmente biopolíticos al poner de modo definitivo la construcción de la vida cotidiana en el ambiente de la ciudad en el punto de mira de los nuevos dispositivos constituidos.

La ciudad de París a mediados del siglo XIX fue escenario de esta gran transformación «biopolítica» de los dispositivos de poder sobre la ciudad cuando Georges Eugène Haussmann, prefecto de la urbe y sus alrededores, abrió una vasta red de bulevares en el corazón de la vieja ciudad medieval por mandato imperial de Napoleón III. Según Walter Benjamin, la historia de estos bulevares se retrotrae a los años 30 cuando se construyeron como centros comerciales de lujo gracias a las primeras iluminaciones de gas y los comienzos de las edificaciones de hierro. Benjamin destacó las grandes panorámicas abiertas como símbolo de la soberbia urbana, la importancia de estas vías para los flujos comerciales de la ciudad y la vida social que se fue conformando en sus calles y plazas. Sin embargo, la reflexión que más fortuna tuvo fue la realizada en relación a los sueños absolutistas de Haussmann.

> La verdadera finalidad de los trabajos haussmannianos era asegurar la ciudad contra la guerra civil. Quería imposibilitar en cualquier punto el levantamiento de barricadas en París. Con esta intención introdujo Luis Felipe en entarugado. Y sin embargo las barricadas desempeñaron un papel en la revolución de febrero. Engels se ocupa de la técnica de la lucha en barricadas. Haussmann quiere impedirla de dos maneras. La anchura de las calles hará imposible su edificación y calles nuevas establecerán el camino más corto entre los cuarteles y los barrios obreros[27].

[26] Foucault, M. (1976b), p. 148. La diferencia que Michel Foucault realiza aquí entre la disciplinas y la biopolítica como dos dispositivos de la era del biopoder no tiene nada que ver con la que Michael Hardt y Antonio Negri desarrollaron: «Para marcar esta diferencia entre los dos «poderes de vida», adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad» (Hardt, M. y Negri, A. (2009), p. 72). Esta diferenciación se vincula más bien, como ellos saben, con el estudio de las diversos «artes de vivir» que Michel Foucault realizaría en sus últimos años y que en páginas más adelantadas analizaremos con detenimiento.

[27] Benjamin, W. (1935), p. 188.

El trabajo de Walter Benjamin fue continuado por Marshall Berman en una brillante interpretación de Baudelaire como ciudadano íntimamente ligado a la vida cotidiana de las calles de París. Sin embargo, Berman considera que Walter Benjamin no tuvo en cuenta el carácter trágico de la existencia moderna en los bulevares y cerró así las puertas a las aportaciones más singulares que Baudelaire realizó sobre ello y que, como vimos, también fueron destacas por Michel Foucault. Según Berman, los bulevares de París nos permiten comprender dos de las cuestiones capitales de los dispositivos «biopolíticos» sobre la ciudad: *la movilización constante de todas las fuerzas sociales y la emergencia de la vida cotidiana como cosa capital para el poder*. Por un lado, el proyecto de la transformación urbana de París abrió grandes avenidas para un nuevo sistema circulatorio urbano verdaderamente revolucionario que atravesaba el centro de la ciudad de un lado a otro, produciendo una circulación e interacción constante en los espacios céntricos de la ciudad. Por otro lado, fue surgiendo todo un universo social alrededor de los negocios, tiendas, restaurantes y cafés de los bulevares, con aceras amplias pobladas de bancos y árboles y la posibilidad histórica de una convivencia regulada de peatones y tráfico. Según Berman, esta planificación urbanística tuvo un efecto revolucionario en la constitución de la ciudadanía al abrir unos espacios complemente destinados a la vida social. Siguiendo a Baudelaire, destaca las escenas de amor romántico, que tan célebres se hicieron en aquellos tiempos, como un ejemplo destacado de que los bulevares eran «un espacio donde se podía tener intimidad en público», donde las personas «podían sentir con más intensidad que nunca que su amor era el eje sobre el que giraba el mundo»[28]. Es decir, la construcción de estos singulares espacios públicos dio lugar al desarrollo progresivo de todo un universo de vida cotidiana que se ponía en marcha en el centro de la ciudad y de modo público para todo el mundo. Esta construcción y este hacerse visible de la cotidianidad urbana fueron destacados por Henri Lefebvre a través del símbolo de la iluminación de las calles y de los ciudadanos que cohabitaban en ellas.

> El reino de la electricidad, de la luz eléctrica, de la señalización eléctrica, de los objetos mudos y mandados eléctricamente, comienza hacia 1910. Esta importante innovación no

[28] V. Berman, M. (1982), pp. 151-152.

> afectó solamente a la producción industrial; penetró en la cotidianidad; modificó las relaciones del día y de la noche, la percepción de los contornos[29].

Sin embargo, podría interpretarte que estos experimentos «biopolíticos» con la ciudad no podían sino producir, en un principio, importantes y peligrosas contradicciones urbanas. Pero ya no sólo la del ciudadano situado en un espacio móvil y que afronta con un nuevo heroísmo una existencia despojada de cualquier horizonte sino la de una ciudadanía que afrontó colectivamente los nuevos desafíos que el urbanismo les imponía. Como se preguntó Berman: «¿qué pasaría si la multitud de hombres y mujeres aterrorizados por el tráfico moderno pudiesen aprender a afrontarlo *juntos*?». De hecho, esto fue lo que hicieron y, tres años después de la muerte de Baudelaire, emergió con fuerza la Comuna de París a partir de la misma vida cotidiana que el urbanismo «biopolítico» estaba interesado en promover. Walter Benjamin acertó al plantear que «el incendio de París es la digna conclusión de la obra de destrucción de Haussmann»[30].

> Al comienzo la gente detiene y vuelca los vehículos que encuentra a su paso, liberando a los caballos: aquí se están vengando en el tráfico, descomponiéndolo en sus elementos originales inertes. A continuación incorporan los despojos que han creado a las barricadas que levantan: combinan los elementos aislados, inanimados, en nuevas y vitales formas artísticas y políticas. Durante un momento luminoso, la multitud de soledades que constituyen una ciudad moderna confluyen en una nueva especie de encuentro, para constituir un *pueblo*. "Las calles pertenecen al pueblo": se apoderan del control de la materia elemental de la ciudad y la hacen suya. Durante un breve instante, el caótico modernismo de los movimientos bruscos solitarios da paso a un modernismo ordenado de movimiento de masas[31].

En esta misma senda, Manuel Castells definió la Comuna de París como una «revolución urbana»[32] donde el gran protagonista fundamental no era el proletariado industrial sino los artesanos y obreros de la construcción, es decir, los trabajadores vinculados al crecimiento urbano y la especulación inmobiliaria, además de la pequeña burguesía: el sujeto revolucionario era «el pueblo de una gran ciudad en proceso de mutación, y los ciudadanos de una república en busca de sus instituciones»[33], en lucha por el derecho a la ciudad. Tales peligros implicaron los bulevares en la construcción de las ciudades del siglo XIX y, según Berman, el urbanismo del siglo XX se definió

[29] Lefebvre, H. (1968), p. 142.
[30] Benjamin, W. (1935), p. 189.
[31] Berman, M. (1982), p. 164.
[32] Castells, M. (1983), p. 46.
[33] Ibid., p. 48.

fundamentalmente como un intento de evitar esas peligrosas reuniones que se producían en ellos. De hecho, los sueños utópicos de Le Corbusier alrededor de esa «ciudad radiante» repleta de autopistas gigantescas tenían un objetivo manifestado con meridiana claridad: «Arquitectura o Revolución. La Revolución puede ser evitada»[34]. Sin embargo, las derivas de la modernidad encontrarían un nuevo impulso para el urbanismo «biopolítico» después de que la Segunda Guerra Mundial dejará el territorio despejado para materializar todas las utopías idealistas y totalitarias en las ciudades europeas.

5.2. ERRANCIA DE LA VIDA COTIDIANA EN LAS NO-CIUDADES

Los totalitarismos del siglo XX contra la ciudad y la ciudadanía

> El trasfondo de esta carta es lo "monstruoso".
> ¿A qué llamo "monstruoso"?
> 1) A que haya habido una aniquilación institucional e industrial de seres humanos; de millones de seres humanos.
> 2) A que haya habido dirigentes y ejecutores de estos actos: Eichmann serviles (hombres que aceptaron estos trabajos como cualesquiera otros y que se excusaron apelando a las órdenes recibidas y a la lealtad);
> Eichmann viles (hombres que aspiraron a estos cargos);
> Eichmann obstinados (hombres que aceptaron el riesgo de perder totalmente su humanidad con tal de gozar de un poder total);
> Eichmann ambiciosos (hombres que realizaron lo monstruoso precisamente porque lo monstruoso les era insoportable; es decir, porque no hubieran podido demostrar su inquebrantabilidad de otra forma);
> Eichmann cobardes (hombres contentos de poder cometer por una vez lo infame con buena conciencia; esto es, no sólo como algo no prohibido, sino incluso como algo prescrito).
> 3) A que millones de personas fueran llevadas a, y mantenidas en, una situación de la que nada sabían. De la que nada sabían porque no querían saber nada; de la que no querían saber nada porque no tenían derecho a saber. Así pues, millones de Eichmann pasivos[35].

El terror de la Segunda Guerra Mundial fue un punto crítico en la geografía histórica de Europa. El último tercio del siglo XIX había supuesto una Larga Depresión que acabó derivando en un periodo de reestructuración hacia nuevas encrucijadas mundiales y emplazamientos urbanos. El imperialismo producía unas desigualdades radicales entre las diferentes culturas y civilizaciones y las ciudades europeas iban adquirieron unas dimensiones cada vez más inconmensurables. Era el momento de un capitalismo corporativo y monopolista que extendía su dominio por todas las regiones del globo y

[34] V. Berman, M. (1982), pp. 165-173.
[35] Anders, G. (1988), pp. 27-28.

que acabó dominando hasta la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión, a partir de las cuales empezaron a emerger la metrópolis propiamente moderna y el capitalismo fordista-keynesiano que se consolidaron hasta la segunda mitad del siglo XX. En términos generales, la metrópolis moderna era un espacio urbano monocéntrico rodeado por una gigantesca periferia suburbana que continuó con las soluciones espaciales que se venían ejecutando desde hacía tiempo contra las concentraciones urbanas: la dispersión de los lugares de trabajo y de las zonas residenciales de la clase obrera a través de la construcción de centros industriales satélites y de pueblos-dormitorio conectados con ellos, de tal modo que el crecimiento urbano regional alcanzaba una extensión como nunca antes se había conocido en la historia. A su vez, el desarrollo del capitalismo entraba en sinergias explosivas con el crecimiento urbano a través de la producción a gran escala y del consumo de masas en un tiempo que acabaría siendo caracterizado como el Estado de Bienestar[36]. Sin embargo, Europa iba a conocer una nueva Gran Guerra mucho más cruenta y terrorífica que la anterior y en la cual los sueños utópicos del urbanismo iban a mostrar su rostro más monstruoso a través de *la destrucción masiva de las ciudades o de la construcción de ciudades para la destrucción masiva de la ciudadanía*. Sin duda, a partir de entonces, empezaba un nuevo mundo; según Hannah Arendt, el Mundo Moderno, que diferenciaba de la Edad Moderna originada alrededor del siglo XVII, «nació con las primeras explosiones atómicas» sobre las ciudades[37] aunque también esas tétricas urbes en cuyas puertas se prometía que el trabajo liberaría mostraban de forma infame las derivas que la modernidad estaba radicalizando por entonces.

La historia de la destrucción de las ciudades, utilizada en muchas ocasiones como un proyecto urbanístico para influir y determinar a aquellos que las habitaban, es casi tan larga como la historia de las ciudades misma. Cuando el Sacro Imperio Germánico Romano se enfrentaba con las *comunas* italianas recién constituidas a finales del siglo XI, las tropas de Federico I Barbarroja destruyeron totalmente las murallas de la ciudad de Milán en un ritual de humillación pública hábilmente dramatizado. Milán, la ciudad más importante en esta primera época de las repúblicas urbanas, fue el espacio

[36] V. Soja, E. (2000), pp. 170-176.
[37] V. Arendt, H. (1958), p. 34.

elegido para devastar uno de los símbolos más destacados del imaginario urbano de aquellas regiones, fundamento de la lucha por la libertad y el autogobierno de las *comunas*[38]. También la época moderna fue escenario de dramáticas destrucciones, sumándole quizás una mayor gravedad por el incremento de la escala y la densidad de las ciudades. Desde el siglo XVI, guerras, terremotos, incendios y otros desastres destruyeron parcial o totalmente algunas de ellas. Destaca el gran incendio de la ciudad de Londres, del 2 al 5 de septiembre de 1666, aprovechado para imponer proyectos urbanísticos totalitarios a pesar de las resistencias de los habitantes. Valladolid (1561), Bruselas (1697), Rennes (1720) son todos ejemplos de destrucciones aprovechadas por los gobernantes para aplicar reurbanizaciones dramáticas. Sin embargo, el ejemplo más destacado, en parte por la influencia decisiva que tuvo en el imaginario urbano y político del momento, fue el terremoto, maremoto e incendio que destruyó la ciudad de Lisboa el 1 de noviembre de 1755, hundiendo definitivamente a Portugal en la semiperiferia del sistema mundial[39]. La destrucción de la ciudad de Lisboa supuso un resquebrajamiento radical de las ilusiones del siglo de las Luces y de la filosofía de la Ilustración. En cierto sentido, guarda ciertas semejanzas con la conmoción que sufrieron los espíritus cuando la antigua ciudad de Roma entró en crisis y decayó, hundiendo al pensamiento en una especie de nihilismo medieval donde las potencialidades del ser humano para construir ciudades y hacer historias quedaban ciertamente minusvaloradas. En Lisboa, la luz de una filosofía optimista sobre las posibilidades de liberación se vio ensombrecida por una destrucción tan bestial como la que entonces se produjo. Sin embargo, nada de todo esto tendría que ver con lo que pasó dos siglos después, cuando *la destrucción masiva y planificada de las ciudades y de la ciudadanía* iba a acabar suponiendo un auténtico shock para el espíritu político europeo.

Durante la Segunda Guerra Mundial los bombardeos indiscriminados de las ciudades se convirtieron en una de las estrategias preferidas de los diferentes bandos para conmocionar al espíritu enemigo y la aniquilación planificada de poblaciones enteras se hacía con la participación decidida del saber urbanístico y la planificación de

[38] V. Pinol, J. (2003), p. 26.
[39] V. Pinol, J. (2003b), pp. 92-95.

ciudades, con sus industrias y medios de transportes exclusivamente destinados al exterminio en masa de seres humanos. Según Günther Anders, las raíces de lo monstruoso radicaban en que las sociedades europeas habían sobrepasado «los límites de la conciencia». Esto era así porque los ciudadanos habitaban un mundo tecnificado y porque «el triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente "nuestro" en un sentido psicológicamente verificable. Ha hecho que nuestro mundo sea ya "demasiado" para nosotros». Lo que quiere decir que las prácticas y las consecuencias de las prácticas en un mundo tecnificado no pueden ser representadas, percibidas ni sentidas por el sujeto que las lleva a cabo, es decir, que entre lo que el sujeto hace y lo que puede representarse y percibir sobre lo que hace se ha abierto un abismo dado la desmesurada magnitud de lo que puede conseguirse con la técnica y la ilimitada mediación de cada uno de nuestros actos. La consecuencia de todo ello es que nos volvemos insensibles ante lo que hacemos.

> Regla: si aquello a lo que propiamente habría que reaccionar se torna desmesurado, también nuestra capacidad de sentir desfallece. Ya afecte esta "desmesura" a proyectos, logros productivos o acciones realizadas, el "demasiado" grande nos deja fríos, o mejor dicho, ni siquiera fríos (pues la frialdad sería también una forma de sentir), sino completamente indiferentes: nos convertimos en "analfabetos emocionales" que, enfrentados a "textos demasiado grandes", son ya incapaces de reconocer que lo que tienen ante sí son textos. Seis millones no es para nosotros más que un simple número, mientras que la evocación del asesinato de diez personas quizás cause todavía alguna resonancia en nosotros, y el asesinato de un solo ser humano nos llene de horror[40].

Esta sugerente interpretación de Anders puede acabar sirviéndonos para cartografiar las razones de que la destrucción masiva y planificada de la ciudad en la Segunda Guerra Mundial fuera posible y comprender cómo los sueños utópicos y totalitarios habían estado durante siglos jugando con un fuego demasiado peligroso. Sobrepasados determinados límites, confundidas las urbes con todo el territorio del mundo e interconectadas a nivel global a través de los flujos del poder y del capital, los dispositivos disciplinarios y «biopolíticos» habían producido una abstracción tal de la ciudadanía que las consecuencias fueron seguramente inevitables.

Hannah Arendt decía que, «en la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo

[40] Anders, G. (1988), pp. 33-39.

no significa perdonar nada sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles»[41]. Sin embargo, poco después de que la primera generación posbélica intentara hacerle frente al sinsentido de lo ocurrido, Europa empezó a olvidar la necesaria reflexión sobre lo que había pasado para intentar evitar que volviera a pasar. Günther Anders escribía con desesperación lo siguiente:

> Estas transformaciones no aminorarán nuestra oscuridad. Tanto menos cuanto que las repeticiones de lo monstruoso no son sólo posibles (enseguida veremos por qué), sino probables; y porque la probabilidad de que ganemos la batalla contra su repetición es menor que la de perderla. Pero nuestra derrota sólo quedará sellada si decidimos no escrutar los fundamentos de lo ocurrido, si no descubrimos con claridad *lo que* propiamente hemos de combatir. (…) En otras palabras: hay que escrutar las raíces cuya *existencia y persistencia hacen posible, e incluso probable, la repetición de lo monstruoso*[42].

Un poco más adelante escribió que «este desfallecimiento hace posible la repetición de lo peor; facilita su incremento; convierte incluso en inevitable su repetición y su incremento»[43]. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, Europa se autoproclamó como la defensora global de los derechos y las libertades de los seres humanos y se creyó a salvo de la repetición de lo peor, claros síntomas postraumáticos si pensamos que una destrucción de las dimensiones que tuvo lugar aniquiló todo el espacio social desde donde podría haberse significado lo ocurrido y, habiéndolo hecho, haber introducido a las sociedades europeas en una seria reflexión sobre las causas de ello. Pero Europa fue más allá del olvido de lo que pasó y «la destrucción al por mayor de ciudades fue la oportunidad para volver a empezar desde un principio»[44] o, más bien, para aprovechar el territorio despejado y materializar los sueños de la razón totalitaria de la modernidad en unas ciudades ideales. Según David Harvey, la Segunda Guerra Mundial fue «el mayor acontecimiento de la historia de destrucción creadora del capitalismo»[45] y, por lo tanto, una posibilidad única para constituir un nuevo tipo de ciudadanía. Curiosamente, la era del biopoder había consumado una destrucción de la vida humana como nunca se había conocido antes, precisamente a través de un discurso racista que justificaba el asesinato en masa de las poblaciones como forma de

[41] Arendt, H. (1951), p. 30.
[42] Anders, G. (1988), pp. 28-31.
[43] Ibid., p. 38.
[44] Mumford, L. (1961), p. 566.
[45] Harvey, D. (1990), p. 34.

producir una vida mejor[46]. Michael Hardt y Antonio Negri consideran que «la amenaza y la realidad de los actos genocidas arroja el tema de la vida misma al centro de la escena, hasta tal punto de que toda referencia a la producción y la reproducción económicas no puede olvidar la centralidad de los cuerpos»[47]. Sin embargo, la cuestión capital que se ponía en el centro de la escena era la cuestión de las ciudades y de la ciudadanía y la destrucción masiva y planificada de las mismas que abrió el campo a una revolución urbana que dejó atrás a las metrópolis modernas del siglo XX.

Los acontecimientos terroríficos de la Segunda Guerra Mundial se unieron a los procesos de reestructuración y globalización del último tercio del siglo para producir transformaciones cualitativas de radical importancia. *La destrucción de la vida cívica en los territorios europeos supuso todo un espaldarazo para la conformación definitiva del dispositivo «biopolítico» sobre las ciudades y la constitución de una vida cotidiana absolutamente alienada en relación a la cosa política misma*. A partir de entonces, empezó a consumarse el proyecto político de *la movilización total de la sociedad fundamentado en la desestructuración de todo sistema o red de relaciones sociales*. En esto, como se verá más adelante, la ciudad perdió completamente sus límites, urbanizando físicamente todo el territorio, desvinculándose de su geografía y conectándose al sistema global a partir de la revolución de las nuevas tecnologías. Pese a ello, lo esencial se movía al nivel de la constitución de los nuevos ciudadanos que iban a poblar las ciudades europeas del siglo XXI. Sin duda, las disciplinas seguían cumpliendo su papel, abriendo cada vez más las puertas de sus prisiones e integrando peligrosamente sus dispositivos en el mismo cuerpo de la sociedad; pero lo predominante iba a ser una radicalización de los dispositivos de control, es decir, de la gestión y administración urbanística de la vida cotidiana de las poblaciones. En este sentido, la construcción de una ciudad «biopolítica» sería algo más y algo diferente que la utopía de una ciudad disciplinada; de hecho, *el sujeto movido por la vida pondría en tela de juicio el individualismo tradicional de los cuerpos-almas de los ciudadanos europeos y, sobre todo, acabaría desolando radicalmente la posibilidad misma de ser una persona o un «personaje» de la ciudad*.

[46] V. Foucault, M. (1976), p. 218.
[47] Hardt, M. y Negri, A. (2009), p. 43.

Las encrucijadas civilizatorias de la globalización

El espectacular y virtual siglo XXI está fundamentado en una materialidad geográfica donde los emplazamientos y las encrucijadas continúan siendo los ejes fundamentales de cualquier análisis interpretativo. Ambos elementos pueden ajustarse a dos de los relatos predominantes con los que las geografías históricas de Occidente y del mundo han sido interpretadas desde el último tercio del siglo XX: *la posmodernidad y la globalización*. La Segunda Guerra Mundial abrió un tiempo nuevo que acabó desencadenando en la crisis del Estado de Bienestar y de la metrópolis moderna a partir de las décadas de 1960 y 1970, dando lugar a la emergencia victoriosa del neoliberalismo de Ronald W. Reagan y Margaret Thatcher en la de 1980. A pesar de que los conceptos de la «posmodernidad» y la «globalización» se han convertido en verdaderos cajones de sastre para decir todo aquello que se quiera sobre las ciudades y la historia desde finales del siglo XX, ya forman parte del imaginario común y han de jugar un papel determinante en el diagnóstico de la modernidad. Con ello, deben ser cartografiados para poder situar sus significados fundamentales en el espacio de la ciudadanía. Los ecos espaciales que existen en ambos conceptos deberían allanar dicha empresa: la globalización remite directamente a la dimensión espacial de las sociedades contemporáneas y la posmodernidad connota una crisis en la geografía histórica del mundo moderno y, concretamente, de sus bases urbanas.

El mundo ha sido a lo largo de la historia una gigantesca encrucijada o, más bien, el espacio donde múltiples encrucijadas como las de Oriente Próximo o el Mediterráneo tenían lugar. El sistema mundial abrió, sin embargo, un nuevo tiempo en el calendario de la Tierra y las diferentes culturas y civilizaciones que la habitaban empezaron a tener encuentros continuados, atravesados fundamentalmente por una lógica del dominio, la explotación y la guerra. Sin embargo, a pesar de que la encrucijada mundial tiene una larga historia, algunos autores han destacado que desde finales del siglo XX se ha dado un cambio en la cualidad misma del sistema-mundo, con una transformación revolucionaria en la geografía política del globo y en la división internacional del trabajo. Según Edward W. Soja, lo revolucionario del proceso de globalización es un aumento del «*alcance y la escala*» de la encrucijada mundial, un «*crecimiento del poder de la globalidad*». Siguiendo algunos estudios fundamentales

de la actualidad, Soja defiende cierta continuidad con el pasado histórico del sistema mundial y una transformación que se entiende en términos de desarrollo del mismo, además de situar las fuerzas del cambio en la globalización del capital y del trabajo, destacando los fundamentos urbanos de un nuevo modelo de ciudades[48]. Estas fuerzas de cambio han sido posibles, según Manuel Castells, por el fundamento material y espacial de las nuevas tecnologías de la información, la comunicación y el conocimiento, que han supuesto una verdadera revolución social y han permitido la globalización total del capital, el trabajo, el conocimiento, los bienes y servicios y la gestión de la producción y la distribución. La economía global, dirá el autor, es «una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria»[49]. Sean cuales sean las continuidades con el sistema mundial emergente en el siglo XVI, la encrucijada global supone un aumento de la extensión e intensidad de los encuentros entre las diversas culturas y civilizaciones de la Tierra, de tal modo que las dinámicas históricas pasan también a ser realmente compartidas. Encrucijadas globales y ciudades posmodernas que, en su profunda interconexión, producen una oportunidad histórica para los desafíos intelectuales de los planteamientos críticos poscoloniales y decoloniales a la hora de pensar la actualidad: excesivas evidencias se imponen contra los empecinados intentos de construir un relato eurocéntrico del mundo posmoderno cuando *toda localización se muestra sistemáticamente emplazada en una red geográfica global de flujos constantes, con sus jerarquías y desequilibrios cambiantes*.

La globalización ha comprimido el espacio social en el que las diferentes culturas y civilizaciones se encuentran. Sin embargo, el concepto se abstrae totalmente de las diversidades socio-espaciales que se siguen manifestando en el mundo y que el materialismo geográfico debe destacar si quiere colaborar en el proyecto de resituar los poderes que los seres humanos han puesto en marcha en los últimos siglos. Este olvido de los «desarrollos geográficos desiguales»[50] se hace peligroso cuando el uso generalizado del concepto de la globalización puede acabar derivando en automatismos que reproduzcan sin crítica alguna las prácticas sociales dominantes. El

[48] V. Soja, E. (2000), pp. 278-279.
[49] V. Castells, M. (1996), pp. 120-121.
[50] V. Harvey, D. (2000).

acento en las diferencias territoriales ya se puso de manifiesto en el relato sobre la emergencia del sistema-mundo al defender la necesidad de ubicar los fenómenos sociales en el espacio, estudiando las diferencias geográficas entre el centro y la periferia de la economía-mundo capitalista[51]. Actualmente, las complejidades de la globalización han llevado a algunos autores a poner en cuestión la interpretación de las desigualdades geográficas a partir de conceptualizaciones binarias como las del centro-periferia, metrópoli-satélite, Norte-Sur y las más posmodernas que apuntan al enfrentamiento dual de lo global y lo local. Según Soja, la materialidad geográfica de las sociedades no puede simplificarse de este modo y las diferentes escalas espaciales de la existencia, desde lo local, urbano y regional hasta lo nacional y global, deben ser comprendidas en los pliegues y repliegues sistémicos de las relaciones de poder[52]. El mismo Harvey, cuando proponía el concepto de los «desarrollos geográficos desiguales» para sustituir los que tradicionalmente el marxismo había utilizado para denunciar las cartografías mundiales de la desigualdad (el «colonialismo» y el «imperialismo»), intentaba dar cuenta de la reactualización de las prácticas espaciales de dominio y explotación que suponía la extensión territorial del capitalismo. Todo ello, sin abandonar la crítica del expansionismo como solución espacial a las contradicciones internas de una sociedad dada y apuntando a una definición de la globalización como proyecto geopolítico propio del neoliberalismo: «una profunda reorganización geográfica del capital», en la cual el capitalismo revoluciona constantemente los horizontes de desarrollo y destruye y reconstruye constantemente sus ciudades[53].

Uno de los motivos del mantenimiento de los desarrollos geográficos desiguales de la globalización es lo que Manuel Castells consideró como la *persistencia territorial de los Estados-nación* que siguen conservando el mundo de las fronteras espaciales en las tendencias abstractas de la economía capitalista[54]. Más allá de esto, el poder de las

[51] V. Wallerstein, I. (1974b), p. 341.
[52] V. Soja, E. (2000), pp. 286-292.
[53] V. Harvey, D. (2000), p. 76.
[54] Sin duda, la globalización ha supuesto una diversidad creciente de las bases territoriales del poder, lo que ha generado un deterioro de las antiguas instituciones del Estado. Sin embargo, el Estado no ha desaparecido entre las fuerzas de producción espacial del mundo globalizado. En este sentido, Castells no duda de que las tendencias dominantes llevan a una interpenetración creciente de los mercados pero, incluso así, la considera geográficamente diferenciada según las regiones geopolíticas de las que

ciudades en la territorialización del capitalismo global es fundamental y, como veremos, las economías de aglomeración son un elemento imprescindible para descubrir las regiones de los flujos abstractos del dinero. En cualquier caso, *a pesar de que los territorios del mundo globalizado siguen existiendo y no pueden dejar de hacerlo, la globalización es un proyecto geopolítico encaminado a desterritorializar lo social*. De hecho, los dispositivos políticos y económicos de poder-saber tienden a abstraerse de los espacios estatales-nacionales y/o urbanos y empiezan a fluir por los espacios globalizados transfronterizos. Una cartografía de la globalización no puede olvidar estas tendencias particularmente a-geográficas del sistema-mundo contemporáneo y debe interpretarlas como *la materialización de las utopías totalitarias contra el derecho a la ciudad*. La exigencia de este realismo político en relación a la ciudadanía europea no busca cerrarle las puertas a la reflexión crítica ni a las posibilidades del activismo antagonista sino que apuesta por abandonar la búsqueda de fundamentos geopolíticos en los territorios europeos de la globalización y por aventurarse a la reflexión de *una política literalmente de-solada que conecte con la experiencia dominante de los tiempos venideros y abandone las viejas guardias de los Estados-nacionales y las pobres utopías de los espacios ocupados*.

Se hace imprescindible dimensionar políticamente el discurso sobre el espacio de la globalización y pensar cómo los territorios ciudadanos están siendo erosionados sistémicamente en busca de una movilización constante de lo social que destruya el ritmo propio de la ciudadanía. Si Wallerstein consideraba que la economía-mundo capitalista era inabarcable por un sistema político imperial dada la peculiar tendencia del capitalismo al cambio constante, la desterritorialización propia del capitalismo global ha derivado en la imposibilidad, no ya de una política imperial o estatal, sino de cualquier tipo de práctica política. Los Estados siguen siendo fuertes y, a pesar de las cantinelas neoliberales de la vieja Europa, China triunfa gracias al poderío de sus fronteras, de su política expansionista y de sus instituciones. Y, sin duda, los territorios

---

se trate; por ejemplo, si EE.UU. y Europa se abren a los flujos abstractos del capital, China configura un Estado fuerte y totalitario que maneja las entradas y salidas de la economía globalizada. Es necesario, según él, tener en cuenta esta diversidad estatal-nacional de la globalización que, a pesar de mantener una geometría extraordinariamente variable, conserva una arquitectura duradera donde los EE.UU., Europa y el Pacífico asiático, con las ciudades de Nueva York, Londres y Tokio respectivamente, se mantienen en el centro del sistema (V. Castells, M. (1996), pp. 119-176).

de la ciudadanía se manifiestan a lo largo del globo en multitud de regiones, provocando verdaderas conmociones sociales con derivas sumamente conflictivas. Sin embargo, *el poder desterritorializador de la globalización se expresa en una crisis de los Estados y de la ciudadanía a nivel mundial* que resulta innegable. De hecho, el poderío chino puede reinterpretarse a partir de una reestructuración de las tendencias abstractas del sistema-mundial antes que como un logro de sus políticas de Estado. A su vez, los acontecimientos que se producen desde las redes ciudadanas no consiguen constituir poderes locales que le den sentido a lo que pasa. *Esta crisis de los Estados y, fundamentalmente, esta crisis de la ciudadanía están teniendo unas manifestaciones verdaderamente dramáticas en los territorios europeos de la posmodernidad*.

Hacia una geopolítica del capitalismo posmoderno

En términos generales, la narrativa arraigada en Occidente olvida las bases cívicas del modo moderno de entender y actuar frente al tiempo histórico; la búsqueda de lo nuevo, de lo singular, de lo particular, en síntesis, la incesante tendencia hacia la crisis es el modo de ser de un sistema de relaciones comprendidas en un espacio social determinado. Este olvido del espacio urbano en la interpretación de la modernidad se ha visto acompañado en los últimos siglos por una práctica discursiva economicista provocada, fundamentalmente, por la dramática presencia del capitalismo industrial desde mediados del siglo XVIII. El imaginario colectivo conformado alrededor de la industrializada y destruida ciudad de Londres dio lugar a pensar que las industrias y la economía determinaban la constitución de las ciudades y las instituciones políticas. *La potencia de la modernización capitalista y el impacto de ésta sobre las prácticas discursivas occidentales han llevado a que, a pesar de las transformaciones revolucionarias de las ciudades europeas a partir de la Segunda Guerra Mundial y de las reestructuraciones de las décadas de 1960 y 1970, los estudios de la posmodernidad desde una perspectiva crítica sigan realizándose predominantemente desde un paradigma económico*. Incluso los estudios culturales más omnicomprensivos sobre la condición posmoderna la hacen depender de una materialidad entendida en términos fundamentalmente económicos y la definen como «la lógica cultural del capitalismo

tardío»[55]. De hecho, toda una retahíla de neologismos ha ido surgiendo en las últimas décadas para intentar definir la economía posmoderna (posfordismo, posindustrialismo, informacionalismo, capitalismo cognitivo, etc.) y ha calado hondo en el imaginario social la definición de lo que sucede en el viejo continente desde finales del siglo XX como una reestructuración económica del capitalismo global. Tal y como ya hemos explicado, no tenemos intención de abandonar la perspectiva económica en la interpretación de lo real para la conformación de una práctica discursiva genuinamente anticapitalista. Sin embargo, *la reivindicación del derecho a la ciudadanía se impone como algo urgente después de las derivas totalitarias de los movimientos revolucionarios en los siglos XIX y XX, con lo que se hace necesario cartografiar el capitalismo con el fin de poner a las ciudades primero*. Dado el arraigo de la interpretación economicista en nuestra sociedad, hacerlo puede ayudar a comprender cómo los conceptos fundamentales en los que nos movemos pueden ser reinterpretados a partir de la geografía histórica de las ciudades.

> Actuando sobre el proceso en el núcleo de todos los procesos, esto es, la energía necesaria para producir, distribuir y comunicar, las dos revoluciones industriales se difundieron por todo el sistema económico y calaron todo el tejido social. Las fuentes de energía baratas, accesibles y móviles extendieron y aumentaron el poder del cuerpo humano, creando la base material para la continuación histórica de un movimiento similar encaminado a la expansión de la mente humana[56].

El capitalismo posmoderno ha sido caracterizado, generalmente, por sus capacidades a la hora de desarrollar y explotar los poderes de la «mente», por la importancia creciente de las fuerzas de producción que se encuentran dispersas en todo el entramado de las relaciones sociales tales como la información, el conocimiento, la comunicación e, incluso, los afectos. La revolución industrial del siglo XVIII produjo una serie de innovaciones tecnológicas que cambiaron el panorama del mundo y desencadenaron una segunda revolución industrial cuyos centros geográficos fundamentales fueron los EE.UU. de Norteamérica y Alemania. La diferencia principal entre ambas revoluciones es que la primera supuso básicamente la sustitución de herramientas por máquinas y la segunda se destacó por la importancia del conocimiento científico para la producción de tecnología aunque, a pesar de ello, ésta

[55] V. Harvey, D. (1990), pp. 21-139.
[56] Castells, M. (1996), p. 66.

siempre se aplicó a la generación y distribución de la energía con la máquina de vapor y el sistema eléctrico respectivamente. En este sentido, el rasgo singular de las nuevas tecnologías de finales del siglo XX (la microelectrónica, la informática, las telecomunicaciones, la optoelectrónica e, incluso, la ingeniería genética) es que posibilitan, además de una capacidad de penetración, retroalimentación y extensión social como nunca antes se habían conocido, «la acción del conocimiento sobre sí mismo como principal fuente de productividad».

> En el nuevo modo de desarrollo informacional, la fuente de la productividad estriba en la tecnología de la generación del conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos. Sin duda, el conocimiento y la información son elementos decisivos en todos los modos de desarrollo, ya que el proceso de producción siempre se basa sobre cierto grado de conocimiento y en el procesamiento de la información. Sin embargo, lo que es específico del modo de desarrollo informacional es la acción del conocimiento sobre sí mismo como principal fuente de productividad. El procesamiento de la información se centra en la superación de la tecnología de este procesamiento como fuente de productividad, en un círculo de interacción de las fuentes del conocimiento de la tecnología y la aplicación de ésta para mejorar la generación de conocimiento y el procesamiento de la información[57].

En este sentido, Michael Hardt y Antonio Negri, los teóricos más destacados del llamado «capitalismo cognitivo», consideran que la deriva de una modernización industrial a una posmodernidad informacional supone una transformación ontológica radical en los fundamentos de la producción y de la constitución de la fuerza de trabajo. Sin embargo, el fin de una sociedad fuertemente condicionada por la industria no les lleva a una refundación del materialismo que abandone el determinismo económico en *última instancia* y, en la búsqueda de los medios y las fuerzas que producen la realidad social y de las subjetividades que la animan, Hardt y Negri siguen manteniendo que «la fuerza laboral continúa siendo el fundamento constitutivo

[57] Ibid., p. 43. Según Castells, los aspectos relativos al conocimiento y la información se encuentran presentes en otros modos de desarrollo pero en el informacionalismo se orientan hacia el desarrollo tecnológico para procesar y compartir conocimiento e información, a diferencia del industrialismo que los enfocaba hacia el crecimiento económico. Así, el informacionalismo queda definido como un modo de desarrollo: «los modos de desarrollo son los dispositivos tecnológicos mediante los cuales el trabajo actúa sobre la materia para generar el producto, determinando en definitiva la cuantía y calidad del excedente. Cada modo de desarrollo se define por el elemento que es fundamental para fomentar la productividad en el proceso de producción» (Ibid., p. 42); en el caso del informacionalismo: la información y el conocimiento. La transformación de finales del siglo XX se da en relación a ello y no a los modos de producción, que son definidos en relación al objeto al que se destina el excedente. Los dos modos de producción fundamentales del siglo XX, el capitalismo y el estatismo, se diferenciaban por conducir el excedente a la maximización del beneficio o del poder respectivamente.

central de la sociedad»[58]. Con ello, la revolución económica de finales del siglo XX ha puesto en primera línea el trabajo inmaterial comunicativo e interactivo, donde lo corporal y afectivo guarda una importancia fundamental y donde la producción industrial informatizada, las tareas analítico-simbólicas y la producción y manipulación de afectos y comunicación dominan los sectores económicos. Un mundo inmaterial de servicios, producción cultural, conocimiento y comunicación; un mundo afectivo de interacción y contactos, redes sociales, formas de comunidad, constituyendo «la nueva figura del cuerpo biopolítico productivo» que se confunde con la producción y reproducción de la sociedad misma[59].

La industria y la agricultura no han desaparecido de la faz de la Tierra. El informacionalismo no es una «sociedad posindustrial» o, por lo menos, no lo es si por ello entendemos que las industrias se hayan desvanecido. De hecho, en pleno apogeo de la revolución tecnológica, países y regiones centrales del capitalismo globalizado desarrollan modelos de producción fundamentalmente industriales y las ocupaciones de servicios inferiores y menos cualificados siguen creciendo cuantitativa y cualitativamente en muchas partes del mundo. Eso sí, el informacionalismo convierte el papel de las nuevas tecnologías en algo fundamental para el desarrollo de las industrias y los campos de cultivo. Sin duda, un tomate sigue siendo un tomate: se cultiva en la tierra y continúa creciendo en matas; sin embargo, es la ingeniería genética lo que condiciona de modo fundamental su desarrollo. Las industrias siguen estando presentes a lo largo de todo el globo pero el papel de las tecnologías y su configuración en red están siendo fundamentales para los procesos de deslocalización y organización. Por lo tanto, el paso a una sociedad informacional no es equivalente a la transformación de una sociedad agrícola en una sociedad industrial. De hecho, es la

[58] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 312.

[59] V. Ibid., pp. 41-42. En relación a esto, estos autores aportan una consideración interesante en *Commonwealth*. Según ellos, la transición económica lleva a que los resultados de la producción capitalista sean relaciones sociales y formas de vida, de tal modo que «la acumulación capitalista en nuestros días ocupa una posición cada vez más externa al proceso de producción, de tal suerte que la explotación cobra la forma de la *expropiación del común*» a través del pillaje y de la productividad del trabajo vivo donde la alienación vuelve jugar un papel más importante que la explotación en sí misma. Es decir, «el capital captura y expropia el valor a través de la explotación biopolítica que es producida, en cierto sentido, *externamente* respecto al mismo»; «el capital es cada vez más externo respecto al proceso de producción y a la generación de riqueza», «el capital es depredador». Por lo tanto, «la explotación de la fuerza de trabajo y la acumulación de plusvalor deben ser entendidas no en referencia al beneficio, sino a la *renta capitalista*» (V. Hardt, M. y Negri, A. (2009), pp. 150-156).

economía industrial la que se hizo informacional-global para superar la crisis de finales del siglo XX, sirviendo de base a su vez al desarrollo de las tecnologías informacionales. A partir de ello, todas las actividades productivas (agrícolas, industriales, de servicios) se vieron revolucionadas por la capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva la información, el conocimiento y la comunicación, lo que produjo que todas las antiguas separaciones entre sectores productivos empezaran a diluirse[60]. Según Edward W. Soja, la nueva reestructuración económica

> no representa ni una ruptura total ni un opuesto binario de su principal referente, sino más bien un movimiento que va más allá del régimen de acumulación y del modo de regulación establecido en dirección hacia un orden económico distinto. En otras palabras, una deconstrucción (no una destrucción o eliminación) y una reconstitución (aunque sólo sea parcial, permanentemente incorporando componentes específicos del antiguo orden)[61].

Sin embargo, no es posible dudar de la importancia de la revolución tecnológica en la reestructuración económica global que está teniendo lugar. El hecho de que un tomate pueda convertirse en algo más que un cultivo, cuando su configuración genética se transforma esencialmente para aumentar la productividad, es un cambio social que afecta de modo revolucionario a la propia ontología de las cosas. Sea como sea, los procesos de cambio global están siendo sumamente complejos, manteniendo herencias con plena actualidad y diferencias de un lado a otro del globo que no permiten tener una visión única y unidireccional de lo que está ocurriendo.

En términos generales, el relato sobre el capitalismo posmoderno plantea que la crisis del último tercio del siglo XX obligó al capitalismo a transformar su modo de organización. Un mundo globalizado, con una dinámica de destrucción creativa cada vez más agresiva, exigía funcionamientos más flexibles y abiertos al cambio. Para ello, la organización económica debía abandonar la tradicional estructura fordista piramidal y constituirse a partir de redes, de entramados complejos y maleables. En este sentido, Michael Hardt y Antonio Negri consideran que «la primera consecuencia geográfica del tránsito de una economía industrial a una economía informática es la descentralización radical de la producción» o lo que denominan todavía más sugerentemente «desterritorialización de la producción», es decir, una productividad que ya no

[60] V. Castells, M. (1996), pp. 231-260.
[61] Soja, E. (2000), p. 250.

depende exclusivamente de las economías de aglomeración sino de las potencialidades de movilización total en el espacio de los flujos. En este sentido, estos autores destacan que, a la par de este proceso de deslocalización de la economía, se produce una recentralización del control y mando de la producción[62], a través de lo que Manuel Castells denominó la organización espacial de las élites dominantes en determinados nodos urbanos de la economía global, absolutamente interconectados los unos con los otros[63]. La desterritorialización de la economía es uno de los aspectos más revolucionarios de la situación de nuestras sociedades y manifiesta una de las dimensiones de las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad. Al fin y al cabo, las tendencias deslocalizadoras de la producción implican cierta desvinculación de la economía con la ciudad y, por lo tanto, una progresiva dificultad de resituar las dinámicas económicas en las lógicas de los espacios sociales y ciudadanos.

La producción de un espacio virtual supone una condición necesaria para el movimiento de los flujos abstractos del capital. El papel de las tecnologías de la información, la comunicación y el conocimiento fue importantísimo en todo el proceso de reestructuración del capitalismo y, a medida que se constituía la red como modelo organizativo, tenían consecuencias más importantes en las actualizaciones de las posibilidades de ésta. *Por primera vez en la historia de la economía la unidad fundamental de funcionamiento económico no era un sujeto individual o colectivo sino un entramado de relaciones*. Las rígidas burocracias verticales fueron dando lugar progresivamente a redes interconectadas de pequeñas y medianas empresas a lo largo de todo el mundo. El poder de las grandes empresas no desaparecía aunque el papel de aquellas como agentes de desarrollo y producción resultaba cada día más importante. A su vez, la red del capitalismo posmoderno fue abandonando la producción en serie para adaptarse continuamente a los cambios y a las singularidades geográficas de las diferentes sociedades[64]. Esta virtualización de las condiciones de producción fue provocando una precariedad profunda en el trabajo, dando lugar a lo que Richard Sennett llamó «la corrosión del carácter», una erosión progresiva de la

[62] V. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 261-263.
[63] V. Castells, M. (1996), pp. 448-451.
[64] V. ibid., pp. 179-200.

geografía histórica de las personas y de las posibilidades de éstas para elaborar un relato coherente y con sentido de sus propias vidas[65].

Aunque la red aparece con más fuerza que nunca en la geografía histórica del capitalismo, es necesario recordar que no es algo nuevo para los dispositivos de poder sobre el espacio a lo largo de los últimos siglos. La revolución geográfica disciplinaria desde finales del siglo XVIII suponía la constitución de cuadros vivos donde los emplazamientos individualizados se situaban dentro de un entramado de relaciones. El sueño de una ciudad disciplinada buscaba la producción de dispositivos de vigilancia y castigo integrados en la sociedad y abiertos a la complejidad relacional y cambiante de la misma. Sin embargo, la red posmoderna del capitalismo ya no responde exactamente a la lógica disciplinaria de la puesta en relación de emplazamientos individualizados a través de la producción de cuadros vivos sino, con unos dispositivos singulares, a *una movilización total de la sociedad al servicio del mercado y a un gobierno del espacio urbano a fin de que dicha movilización sea posible*. Una sociedad red caracterizada por una dinámica social de movilización constante de todos los efectivos gracias a las nuevas tecnologías de la información, destruyendo constantemente las situaciones establecidas para abrir otras nuevas. Uno de los primeros autores en apuntar esta «puesta a trabajar» a toda la sociedad en todo momento y lugar, es decir, este hacer productivo todo aspecto de la sociedad, fue Alain Touraine en sus reflexiones sobre *la sociedad posindustrial*.

> El crecimiento es el resultado, más que de la acumulación de capital solamente, de un conjunto de factores sociales. Lo más nuevo es que depende mucho más directamente que antes del conocimiento, y, por consiguiente, de la capacidad de la sociedad para crear creatividad. Trátese del papel de la investigación científica y técnica, de la formación profesional, de la capacidad de programar el cambio y de controlar las relaciones entre sus elementos, de dirigir organizaciones y, por tanto, sistemas de relaciones sociales, o de difundir actitudes favorables a la puesta en movimiento y a la transformación continua de todos los factores de la producción, todos los terrenos de la vida social, la educación, el consumo, la información, se hallan integrados cada vez más estrechamente a lo que antaño podían llamarse fuerzas de producción[66].

Esta «puesta a trabajar» de toda la sociedad al servicio del capitalismo es la idea base que lleva a Hardt y Negri a sostener el carácter biopolítico de los nuevos dispositivos de gobierno sobre la realidad. La vida social completa deviene fuerza productiva, por lo

[65] V. Sennett, R. (1998).
[66] Touraine, A. (1969), p. 7.

que el gobierno sobre la vida de las poblaciones se convierte en cuestión fundamental del capitalismo posmoderno. Según estos autores, el paso del poder disciplinario al poder biopolítico responde a la propia cronología del capitalismo. Para ellos, la sociedad de control biopolítico de las poblaciones

> debería entenderse como aquella sociedad (…) en la cual los mecanismos de dominio se vuelven aún más "democráticos", aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas al dominio. El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etcétera) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas, etcétera) con el propósito de llevarlos hacia un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad. En este sentido la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes[67].

La red, imagen dominante en los discursos economicistas de la posmodernidad, es curiosamente una imagen singularmente espacio-territorial y remite, para definir cuestiones de los modos de producción y desarrollo, a cuestiones específicamente geográficas. No es casualidad que así sea: *la movilización social que produce el capitalismo posmoderno afecta a las posibilidades mismas de constitución de las relaciones sociales, del espacio social de la ciudad y de la ciudadanía*. Sólo por esto deberían cuestionarse los postulados economicistas de la sociedad y superar la perspectiva grosera del espacio como «soporte material», «medio», «escenario» u otras por el estilo. La geografía histórica de los diferentes sistemas económicos ha puesto de relevancia cómo se han utilizado soluciones espaciales para afrontar limitaciones y contradicciones, fundamentalmente la expansión territorial y la aglomeración urbana. De todos modos, incluso en los estudios más geográficamente imaginativos, *el planteamiento de que el capital utiliza el espacio para sus beneficios no resulta suficiente*. Cuando David Harvey realiza *La geografía del Manifiesto*

[67] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 36. Como puede observarse, estos autores se distancian del concepto foucaultiano de la biopolítica en aspectos fundamentales. En primer lugar, la inmanencia al campo social no es un rasgo característico exclusivo de los dispositivos de control sino que, como vimos, el archipiélago disciplinario se veía profundamente caracterizado por ello. En segundo lugar, la biopolítica no es una disciplina radicalizada y abierta a la ciudad; es más, Foucault consideraría que el control no se realizaba sobre los detalles sino sobre las generalidades y nunca sobre los cerebros y sobre los cuerpos sino sobre el medio ambiente donde se desarrolla la vida de las poblaciones.

comunista, a pesar de que muchos de sus planteamientos apuntan a cuestiones revolucionarias para el giro espacial, quedan todos limitados por la idea de que el capital tiene una geografía o que instrumentaliza el territorio para su beneficio. Los aspectos espaciales de la obra marxista, a pesar de ocupar un papel secundario en relación a los históricos, son fundamentales según Harvey: la compresión del espacio por los medios de transporte y comunicación, la importancia de la producción del espacio en la historia de la lucha de clases, el papel de la ciudad en la conformación del proletariado, etcétera. Pero, sobre todo, la «solución espacial», los «desarrollos geográficos desiguales» y la «destrucción creativa de las ciudades»[68]. Sin embargo, a pesar de que Harvey, en palabras de Soja, realiza una «creativa espacialización del análisis de Marx», lo que acaba proponiendo es que «un paisaje particular, una geografía urbana específica, es creada por el capitalismo a su propia imagen y semejanza, diseñada fundamentalmente para facilitar el proceso de acumulación»[69]. Harvey, en última instancia, no realiza una geografía del capitalismo sino un estudio de cómo el capitalismo produce la geografía que le interesa. Wallerstein planteó lo mismo cuando analizó la importancia de los medios urbanos y locales de innovación en las revoluciones industriales[70] y Castells cuando estudió la importancia del complejo urbanístico de Silicon Valley en el desarrollo de la revolución tecnológica de finales del siglo XX[71].

Según Edward W. Soja, éste ha sido uno de los avances fundamentales del discurso del urbanismo industrial al entender cómo el espacio es uno de los motores fundamentales de la economía: el capital no sólo utiliza el espacio sino que el espacio es motor de cuestiones fundamentales del capitalismo a través de las economías de aglomeración. De esta forma, la literatura marxista ha empezado a abandonar el

[68] V. Harvey, D. (2000), pp. 35-56.
[69] Soja, E. (2000), p. 155.
[70] Cfr. Wallerstein, I. (1974c), p. 108.
[71] Cfr. Castells, M. (1996), pp. 62-63. «El desarrollo de la revolución de la tecnología de la información fue tributaria de la formación de medios de innovación donde interactuarían descubrimientos y aplicaciones, en un proceso recurrente de prueba y error, de aprender creando; estos entornos requirieron (y siguen haciéndolo en la década de los noventa, a pesar la interconexión telefónica) la concentración espacial de los centros de investigación, las instituciones de educación superior, las empresas de tecnología avanzada, una red auxiliar de proveedores de bienes y servicios, y redes empresariales de capitales de riesgo para financiar las primeras inversiones. Una vez consolidado el medio, como lo estaba Silicon Valley en la década de los setenta, tiende a generar su dinámica propia y a atraer conocimiento, investigación y talento de todo el mundo» (Ibid., p. 83).

ramplón mecanicismo sostenido en otros tiempos («la industria produce urbanización») y ha empezado a reflexionar sobre las relaciones dialécticas existente entre el capital y la ciudad a lo largo de la historia. El papel de las regiones industriales y tecnológicas en sus procesos sinérgicos de innovación y creación ha profundizado en la función de los territorios urbanos como unidades fundamentales de la vida social. De hecho, *en un capitalismo posmoderno donde las tecnologías han permitido que las relaciones sociales sean más importantes que nunca, la vinculación con la ciudad se hace imprescindible*[72].

Sin embargo, el economicismo sigue manteniéndose en última instancia. A pesar de que se interprete que el capitalismo necesita de la producción del espacio (ya sea en términos estáticos o dinámicos), se sigue considerando que la geografía es el camino para el logro de sus intereses. Sin duda, en el modo de producción capitalista la dimensión espacial de la existencia de las sociedades ha adquirido mucha más relevancia histórica por la extensión de las encrucijadas y por la centralidad de las ciudades en su desarrollo pero *es necesario plantear en qué medida el capital no se aprovecha de la producción de encrucijadas y ciudades sino que, en sí mismo, no es otra cosa que encrucijadas y ciudades*. Fue Henri Lefebvre el primero que produjo esta revolucionaria inversión de los términos.

> Es la vida urbana la que aporta el sentido de la industrialización. ¿Qué le queda como perspectiva a la "sociedad industrial" si no produce la vida urbana en su plenitud? Nada, sino producir por producir. Ahora bien, una clase puede producir para su beneficio: la burguesía. Una sociedad, aun dirigida por la burguesía, o por una fracción de la burguesía, difícilmente puede producir solamente por producir. En este caso, o bien produce para el poder y la dominación, es decir, para la guerra, o bien toda ideología, toda "cultura", toda racionalidad y todo sentido se descomponen[73].

Decir que la ciudad es la que aporta sentido a la industrialización lo cambia absolutamente todo, ya no sólo porque se quiera insistir en que el objeto último de un sistema social es producir un espacio determinado para gobernar a los ciudadanos, sino porque deja la puerta abierta a pensar en *la industrialización como un modo de construir ciudad, como un modo de gobernar antes que como un mecanismo económico de obtención de beneficios*. Para una geopolítica radical de la actualidad se

[72] V. Soja, E. (2000), pp. 257-262.
[73] Lefebvre, H. (1968), p. 64.

hace insuficiente afirmar que el capital posmoderno tiene y/o está relacionado con una geografía territorial y urbana determinada; hay que empezar a plantear que el fundamento y objeto de la existencia social es esencialmente geopolítico. Henri Lefebvre sabía lo que había puesto en juego en dichas consideraciones: la constitución de la libertad en las prácticas políticas antagonistas que se querían poner en marcha. Este compromiso con la libertad y con la necesidad de profundizar en una interpretación política de la sociedad para alentar una práctica que tenga lo político como cuestión esencial ha sido asumida por un parte importante de autores críticos del marxismo, entre los que se viene destacando a Hannah Arendt a lo largo de estas páginas. *Lo singular de la heterodoxia de Henri Lefebvre es que relaciona de modo fundamental el olvido de la política acontecido en la ortodoxia marxista con un olvido de la ciudad ontológicamente dimensionada*. Si en la actualidad se quiere poner en marcha una práctica que tenga fuerte arraigo político y no enajene las cuestiones fundamentales de la acción y el debate colectivo, una condición sin la cual no es posible hacerlo es la reflexión sobre el espacio urbano.

Henri Lefebvre era consciente de que si estaba poniendo en marcha este giro espacial en su perspectiva era porque las ciudades en las que habitaba daban lugar a hacerlo. La revolución urbana de finales de siglo que experimentó le abrió las puertas a plantear de modo manifiesto que *el poder urbano en la constitución de los sujetos se había manifestado como el objeto fundamental de la sociedad*. Henri Lefebvre definió esta revolución urbana como el «conjunto de transformaciones que se producen en la sociedad contemporánea para marcar el paso desde el período en el que predominan los problemas de crecimiento y de industrialización (...) a aquel otro en el que predominará ante todo la problemática urbana y donde la búsqueda de soluciones y modelos propios a la sociedad urbana pasará a un primer plano»[74]. No fue así en el siglo XIX para Karl Marx, según el autor francés, el cual «no supo y no pudo descubrir en la producción de lo urbano la finalidad, el objeto y el sentido de la producción industrial»[75]. Éste es un planteamiento geohistórico radical acerca de la emergencia discursiva por el cual el discurso predominantemente económico de la teoría marxista

[74] Lefebvre, H. (1970), pp. 11-12.
[75] Ibid., p. 235.

encuentra su lugar en las ciudades de un tiempo determinado, por lo que es comprensible que el espíritu de sus ciudadanos y las cuestiones fundamentales de su tiempo se movilicen por cuestiones decisivamente económicas. Marx, en unas ciudades donde el dominio se desarrollaba destacadamente con dispositivos industriales, no pensó y no pudo pensar que el objetivo de la industria capitalista era geopolítico: no se produce por producir, se produce para constituir una ciudad y vencer a otra. Y aunque la producción acabe instaurando su lógica en muchos terrenos, el objetivo último es hacer política, ciudad y ciudadanía[76]. De hecho, el debate acerca de la ciudad como materialidad de la existencia social empezó a plantearse en la emergencia de la revolución urbana a partir del último tercio del siglo XX. Henri Lefebvre encontró uno de sus grandes oponentes en Manuel Castells que, durante mucho tiempo, mantuvo una visión encontrada sobre la dimensión del espacio en las sociedades a partir de un grosero y mecanicista concepto del mismo tan común en la ortodoxia economicista del momento[77]. Sin embargo, otros autores como Guy Debord caían en la cuenta de la importancia que el gobierno de la materialidad geográfica estaba teniendo en el devenir de los acontecimientos a finales del siglo XX[78].

[76] V. Lefebvre, H. (1968b), pp. 101-103; V. Lefebvre, H. (1970), pp. 7-28.
[77] Cfr. Castells, M. (1974), pp. 93-137; Cfr. Susser, I. (2001), pp. 15-28.
[78] Cfr. Debord, G. (1967), pp. 143-150. Según Debord, «aunque todas las fuerzas técnicas de la economía capitalista deben interpretarse como fuerza de separación, en el caso del urbanismo encontramos el material básico general: el ordenamiento del suelo que conviene a su despliegue, es decir, la técnica misma *de la separación*»; «el urbanismo es la realización moderna de la tarea ininterrumpida que salvaguarda el poder de clase: el mantenimiento de la atomización de los trabajadores que las condiciones urbanas de producción habían reunido peligrosamente. La lucha constante que se ha tenido que librar contra todas las facetas de esta posibilidad de encuentro y reunión ha hallado en el urbanismo su terreno privilegiado» (Ibid., pp. 145-146). Debord considera que el urbanismo es una cuestión esencial en la sociedad espectacular, la cual define en términos singularmente geográficos como «separación». Sin embargo, la herencia del materialismo histórico pesa en Debord y, si en el caso de Lefebvre, el objetivo de cartografiar el capitalismo se encontraba por encima de cualquier otro en su empresa intelectual, no lo será así para Debord. Además, Debord, en muchas ocasiones, deja indiferenciadas las diferentes dimensiones del espacio social: la física, la imaginaria y la relacional. «La historia, que amenaza a este mundo crepuscular, es asimismo la fuerza que puede someter el espacio al tiempo de la vida. La revolución proletaria es la crítica de la geografía humana a través de la cual los individuos y las comunidades correspondientes a la apropiación, no ya únicamente de su trabajo, sino de toda su historia toda» (Ibid., p. 150). Es bien claro que Debord es consciente de la dimensión espacial de la existencia humana y de la crítica a las condiciones urbanas de existencia en la actualidad. Sin embargo, la fuerza que moverá esa crítica será histórica y su objetivo último será la apropiación de toda su historia. Falta la profunda concepción geográficamente imaginativa de las relaciones sociales como motores espaciales de la sociedad y el objetivo de la apropiación de las condiciones de producción espacial de la existencia humana.

Espacio y tiempo en las ciudades europeas del siglo XXI

> En la segunda mitad de nuestro siglo hemos asistido a otro "ensanche" de proporciones inusitadas: la amplificación de las avenidas ha llegado esta vez a convertirlas en autopistas – de la información – cuyos límites se confunden con los confines de la Tierra, un espacio en el que nadie puede ya encontrar refugio ni levantar una barricada, que nadie – salvo las corporaciones transnacionales – puede hacerse la ilusión de "ocupar"[79].

Las transformaciones que las sociedades europeas han sufrido desde la Segunda Guerra Mundial y las reestructuraciones de la década de 1960 suponen unas «crisis categóricamente urbanas»[80] que, según Soja, cabe cuestionarse si son la «Cuarta Revolución Urbana» en la historia de la humanidad ya que la metrópolis regional fordista que, acompañada del capitalismo fordista-keynesiano, había estado desarrollándose en Europa desde el crack de 1919, empezó a desintegrarse en las últimas décadas dando lugar a un espacio radicalmente nuevo[81]. En este sentido, es necesario *cartografiar la movilización total de la sociedad producida por el capitalismo posmoderno como un modo de gobernar y destruir las ciudades y situarlo dentro de la historia del urbanismo como dispositivo de poder*, más allá de las consideraciones clásicas sobre la aniquilación del espacio por las prácticas sociales o la necesidad de allanar el espacio de muros y fronteras para que la movilización de todas las fuerzas sociales sea posible. El acento tiene que ponerse en la cuestión relacional y en cómo la movilización total de la sociedad conduce a *un proyecto de resquebrajamiento de los fundamentos geopolíticos de la ciudadanía revolucionaria*. Esta desterritorialización de las sociedades ha dado lugar a la monserga del espacio virtual como el nuevo lugar donde la ciudadanía podría llegar a constituirse. Sin embargo, es necesario cuestionar este presupuesto sobre la asunción del ciberespacio como parte de la dimensión espacial de la sociedad y reconsiderar si realmente puede llegar a ser una ciudad y puede poner en marcha el ejercicio de la ciudadanía.

Los sueños utópicos de las disciplinas, a pesar de que han supuesto históricamente un concepto abierto del espacio, seguían proyectando la constitución de un tipo de ciudad. El dispositivo básico de los aparatos disciplinarios era la conversión en una red integrable en la realidad social, con el objeto de que la misma sociedad se convirtiera

[79] Estas palabras son de José Luis Pardo en el prólogo de ibid., p. 30.
[80] Soja, E. (2000), p. 17.
[81] V. ibid., pp. 175-176.

en un dispositivo disciplinario. De este modo, los muros de las instituciones de encierro no podían ser los elementos exclusivos ni principales en la definición de una sociedad disciplinaria. La disciplina llevaba un germen de desinstitucionalización, como se vio en la constitución de una sociedad terapéutica pospsiquiátrica, donde las relaciones terapéuticas iban más allá de las antiguas jerarquías de poder y producción de discurso. Ahora bien, la disciplina sigue siendo un poder que proyecta la constitución de un tipo de espacio y de un modelo de sujetos; aunque se abra en red para su progresiva desinstitucionalización e integración social, *la ciudad disciplinada es el sueño utópico de una urbe plagada de cuerpos marcados por una identidad individualizada*. Sin embargo, el control «biopolítico» de las poblaciones urbanas a través de la movilización y circulación de todas las fuerzas de la sociedad es un modo de gobierno que *destruye la ciudad*. Michael Hardt y Antonio Negri apuntaron que «el derrumbe de las instituciones, el deterioro de la sociedad civil y la decadencia de la sociedad disciplinaria implican en conjunto un allanamiento de las estrías propias del espacio social moderno»[82]. Pero este allanamiento es propio también de las ciudades disciplinadas que fueron las primeras en poner encima de la mesa un concepto liso del espacio. Lo revolucionario en los dispositivos de control no es una concepción del espacio sino *la absoluta y totalitaria abstracción del mismo y de las relaciones sociales para producir una sistemática movilización de toda la sociedad*.

El crecimiento ilimitado de las ciudades posmodernas supone también el allanamiento de todas sus antiguas fronteras y puede ser comprendido, por lo tanto, según estos parámetros de la lógica de gobierno. Las posmetrópolis han rebasado todos los límites de antaño, conectándose con sociedades cada vez más amplias y tomando unos tamaños progresivamente más inconmensurables. Por lo menos desde el siglo XVI, muchas ciudades modernas europeas podían ser concebidas como ciudades mundiales y sus poblaciones y extensiones eran muy grandes. La expansión territorial y la aglomeración urbana han sido las dos cuestiones espaciales protagonistas en la geografía histórica que se viene realizando de la modernidad europea. La novedad de la situación actual no es que la ciudad esté superando nuevos límites sino que ha

[82] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 290.

dejado de tenerlos, lo que supone su *desaparición por dispersión territorial y conexión global*.

> La no-ciudad y la anti-ciudad emprenden la conquista de la ciudad, para penetrar en ella y hacerla estallar, y con ello, la extienden desmesuradamente, para llegar finalmente a la urbanización de la sociedad, al tejido urbano que recubre los restos de la ciudad anterior a la industria. (…) La realidad urbana, amplificada y rota a la vez, pierde en dicho movimiento los rasgos que le atribuía la época anterior: totalidad orgánica, pertenencia, imagen exaltadora, espacio medido y dominado por los esplendores monumentales. Ahora se llena del carácter de lo urbano en la disolución de la urbanidad; se convierte en disposición, orden represivo, demarcación con señales, sumarios códigos de circulación (de recorrido) y de referencia[83].

La función material y simbólica que las murallas tuvieron en las ciudades medievales ha sido destacada en la geografía histórica de la modernidad. Algunas de las sociedades urbanas de la Baja Edad Media tenían una clara conciencia de aquello que les diferenciaba con el resto del mundo, marcada por unas fronteras amuralladas de las ciudades que significaban una singularidad real en relación al mundo feudal. Ya sabemos que las murallas no fueron el elemento fundamental ni definitorio de las *comunas* pero sin ningún lugar a dudas jugaron un papel importante en la experiencia de pertenecer a un lugar y de ser un ciudadano. No es posible obviar que las ciudades medievales y renacentistas más importantes de nuestro estudio tenían una relación importantísima con la región que les rodeaba pero *era las ciudades las que la tenían*; Florencia siempre fue la protagonista en el condado de la Toscana. Sin embargo, las ciudades empezaron a ser otra cosa cuando emergió el sistema mundial y comenzaron a producirse unos crecimientos suburbanos masificados y a dispersarse sus poblaciones por el territorio. Hoy se ha sobrepasado un punto crítico en lo que respecta a los límites de las ciudades.

> Antiguamente, cada hombre y cada mujer recorría a pie su propio territorio (aquel donde se inscribían todas las actividades del grupo al que pertenecía); se identificaba sin dificultad en este espacio *continuo* en el que ninguno de sus elementos era desconocido.
> Hoy, las personas se desplazan cotidianamente sobre distancias mucho más considerables; sería más exacto decir que son desplazadas pasivamente, bien por los transportes colectivos, bien por medios de circulación individuales, pero sobre unos ejes canalizados, flechas que atraviesan unos espacios ignorados. En estos cotidianos desplazamientos masivos, cada uno acude de manera más o menos solitaria a su destino concreto; sólo se conocen bien dos lugares, dos barrios (aquel donde se duerme y aquel donde se trabaja); entre uno y otro ya no existe para las personas todo un Espacio (es

[83] Lefebvre, H. (1970), p. 20.

> desconocido, sobre todo si se atraviesa en túnel en metro), sino más bien un Tiempo, el tiempo del recorrido, puntuado por la enumeración de los nombres de las estaciones[84].

Este caso típico de destrucción del espacio por el tiempo en la movilización de la sociedad ha producido en la actualidad lo que Soja apunta como «*carencia de límites* conceptuales y materiales de la postmetrópolis moderna»[85]. Según Soja, una de las cuestiones más novedosas es lo que se denomina como la «*urbanización de los suburbios*».

> Lo que una vez pudo describirse como suburbanización regional en masa, ahora se ha tornado en una urbanización regional en masa, virtualmente con todo lo que tradicionalmente se asociaba a "la ciudad" en cualquier parte de la postmetrópolis. En la Era de la Postmetrópolis, es cada vez más difícil "escapar de la ciudad", ya que el estado urbano y el urbanismo como forma de vida se están volviendo virtualmente ubicuos[86].

Las metrópolis modernas siguen existiendo pero ya no son predominantes en sus modos de producir el espacio. El espacio metropolitano era monocéntrico y con una gran periferia suburbana, con raíces incluso en el fin del siglo XIX cuando las ciudades expulsaron a las industrias del centro y empezaron a construir grandes zonas residenciales en el extrarradio. Sin embargo, hoy ya no se construyen suburbios sino ciudades por todos lados en una urbanización regional en masa incentivada, a su vez, por la descentralización de la producción industrial y del empleo. El crecimiento de las ciudades posmodernas llega a ser sobrecogedor, tal y como se puede apreciar en el análisis de Manuel Castells sobre las megaciudades en construcción de Hong Kong – Shenzhen – Cantón – delta del río de las Perlas – Macao – Zhuhai y de la aún mayor Tokio – Yokohama – Nagoya – Osaka – Kobe – Kyoto, la que considera que será «la mayor aglomeración metropolitana de la historia humana, no sólo en cuanto a población, sino en cuanto a potencia económica y tecnológica»[87]. Estas megaciudades son un ejemplo perfecto ya no sólo de la desaparición de la ciudad por disolución y pérdida de límites sino de *las graves consecuencias que pueden llegar a tener sobre las relaciones sociales por la hipercomplejidad de sus estructuras socioespaciales y por la descomposición progresiva de unas redes sociales crecientemente discontinuas, fragmentadas, policéntricas y caleidoscópicas*. La experiencia espacial de la ciudadanía

[84] Lacoste, Y. (1976), pp. 30-31.
[85] Soja, E. (2000), p. 313.
[86] Ibid., p. 345.
[87] Castells, M. (1996), p. 443.

es completamente diferente en la actualidad a todo lo acontecido en la historia de la humanidad, tanto por la falta de límites externos de la ciudad como por la desinstitucionalización progresiva de todas las relaciones sociales en su interior, de tal modo que la identidad espacial deja de tener lugar en las ciudades posmodernas[88]. *La ciudad ha ido más allá de los límites de la experiencia, lo que produce una desolación profunda en la existencia cotidiana de los ciudadanos del siglo XXI que supone una alienación respecto a la experiencia del espacio, las relaciones sociales y los poderes colectivos*.

A la urbanización completa de la sociedad y el territorio, con una pérdida total de los límites de la ciudad y una consecuente disolución del concepto mismo y de la práctica de la ciudadanía, hay que sumarle una conexión interurbana cada vez mayor en el proceso de globalización. Como se ha venido destacando desde la perspectiva del sistema-mundo, no es posible comprender lo que acontece en una unidad espacial sin remitirlo a los cambios y geografías del todo social. Sin embargo, el papel de las ciudades a nivel global empezó a ser destacado a partir del largo siglo XVI; la geografía histórica de la ciudad de Sevilla en la colonización de América o la de Ámsterdam en su centralidad en la economía mundial del siglo XVII son ejemplos de cómo las ciudades empezaron a ser radicalmente comprendidas dentro de un sistema que extendía espacialmente sus fronteras cada vez más. Hoy, las ciudades de la globalización son los auténticos centros de poder de la misma y las consecuencias de esto para los territorios de la ciudadanía son trascendentales, ya que la ciudad comparte tiempo de modo instantáneo con el globo entero gracias a las tecnologías de la comunicación. De hecho, grandes partes de las ciudades europeas actuales están configuradas como auténticos ciberespacios de los flujos de poder político y económico.

*

Esta extensión y globalización de las ciudades puede servir de introducción geofísica y cibernética a una ontología del presente en relación a las dimensiones esenciales de la existencia social: el espacio y el tiempo, referidas una y otra a las relaciones y dinámicas de la sociedad respectivamente. Como venimos defendiendo, el espacio

[88] Cfr. Sennett, R. (1970), pp. 37-158.

tiene una prioridad ontogenética en relación al tiempo y toda dinámica social se muestra como el modo de ser de unas relaciones sociales determinadas. Pero más allá de esta ontología de lo social, en la existencia geohistórica de las sociedades puede descubrirse una dialéctica entre el espacio y el tiempo como dimensiones esenciales en función de las contradicciones y conflictos urbanos que tienen lugar en un momento determinado. Así, pudimos comprender cómo la constitución de las *comunas* dio lugar a la emergencia de un discurso histórico singularmente moderno donde el ser humano expresaba sus poderes para hacerle frente al tiempo de un modo cívico y secular. Sin embargo, las sociedades europeas del siglo XXI se caracterizan por una desestructuración progresiva del espacio social de las ciudades y por unos procesos sistemáticos de destrucción creativa que deben ser comprendidos como los resultados de la deriva idealista y totalitaria de la modernidad y de su gobierno del espacio por aniquilación.

> Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época de la burguesía de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas[89].

David Harvey sostiene que la dialéctica espacio-temporal del capitalismo se comprende a partir del conocido argumento marxista de «la aniquilación del espacio por el tiempo»; son las dinámicas propias del capital las que producen lo que llamará, de modo sugerente, una «compresión espacio-temporal» de la sociedad[90]. El capitalismo es un proceso social especialmente dinámico y revolucionario que somete a la sociedad a una destrucción creativa sistémica a partir de las leyes de la competencia, la lucha de clases a nivel global, la hiperacumulación de capital y la búsqueda de reducción de los tiempos de rotación dentro de la producción. *Es la dinámica económica del capital comprendido como un sistema de relaciones sociales en constante revolución la que produce la imposición del tiempo sobre el espacio en las sociedades posmodernas y una nueva ola de compresión espacio-temporal a finales de siglo XX y principios del XXI*. Así pueden comprenderse los valores de la cultura

[89] Karl Marx citado en Berman, M. (1999), p. 90.
[90] Harvey, D. (1990), p. 267.

posmoderna en su condición histórica y geográfica dentro de la modernidad capitalista, su apología del devenir y, a su vez, el elogio de los lugares y el arraigo comunitario como modos de ser insertos en la destrucción creativa del capital. Harvey es consciente de que la historia del capitalismo es la historia de una creciente importancia del espacio como dimensión ontológica de la sociedad. Desde sus propios orígenes, la solución espacial del colonialismo puso en evidencia que la dinámica del capital era la destrucción sistemática de las barreras espaciales extensas e intensas de lo social. Por ello, consideró que la geografía era un baluarte imprescindible de toda práctica discursiva crítica pero acabó comprendiéndola, desde la óptica del materialismo histórico, como una apuesta decidida por el cambio histórico. En parte, porque creía que un giro espacial radical conllevaba una «estetización de la política» y ese folklore de la diferencia dentro de la homogeneización de la globalización capitalista. Sin embargo, la defensa que venimos realizando del espacio está a salvo de estas consideraciones y se liga antes bien con el derecho a la ciudad como su principio fundamental aunque es necesario tomarse en serio las apreciaciones de Harvey sobre la búsqueda de nuevos referentes mitológicos territoriales en los tiempos en los que todo se destruye. Pero la opción no es el tiempo histórico sino su fundamento ontogenético: el espacio político y la ciudad. Larga se presenta la estela del apoliticismo marxista en el materialismo histórico contemporáneo[91].

Por su parte, Manuel Castells planteó que lo que se ha producido es una inversión de la tendencia histórica de la modernidad en la «sociedad de la información», según la cual las prácticas relativas al tiempo histórico dejan de ser predominantes y emergen con fuerza las propiamente espaciales.

> En nuestra sociedad, el espacio determina al tiempo, con lo que se invierte una tendencia histórica: los flujos inducen el tiempo atemporal, los lugares se circunscriben al tiempo. La idea de progreso, que durante los dos últimos siglos ha estado en los orígenes de nuestra cultura y nuestra sociedad, se basaba en el movimiento de la historia, de hecho, en la secuencia predeterminada de la historia guiada por la razón y con el impulso de las fuerzas productivas, escapando de las limitaciones de las sociedades y culturas circunscritas al espacio. El dominio del tiempo y el control de la ritmicidad colonizaron territorios y transformaron el espacio en el vasto movimiento de la industrialización y la urbanización emprendido por el doble proceso histórico de la formación del capitalismo y el estatismo. *Al convertirse* en un *ser* estructurado, el tiempo conformó el espacio.

[91] Cfr. ibid., pp. 225-339.

La tendencia dominante en nuestra sociedad muestra la venganza histórica del espacio[92].

Este planteamiento nos resulta sumamente interesante porque, independientemente de su posicionamiento ontológico en relación al predominio de lo espacial y lo temporal en la sociedad, apuesta por un geohistoricismo radical que se aproxima a la dialéctica ontológica que venimos investigando. Con ello, la venganza histórica del espacio sobre el tiempo sigue siendo, para Manuel Castells, atribuible a una reestructuración económica del capitalismo a finales del siglo XX aunque la importancia de la revolución de las tecnologías de la información, la comunicación y el conocimiento es decisiva: *el ciberespacio es el motor de la historia*. La importancia trascendental del ciberespacio en la constitución de la sociedad es consecuencia de una interpretación física del espacio que hace que Manuel Castells olvide que las contradicciones y conflictos urbanos (tan estudiados por él) son el fundamento último de las derivas de una sociedad determinada, así como de los aparatos que ésta inventa y usa. Según él, «el espacio es la expresión de la sociedad. (…) no es un reflejo de la sociedad, sino su expresión. En otras palabras, el espacio no es una fotocopia de la sociedad: es la sociedad misma». A pesar de que Castells intenta romper aquí con una concepción dualista de las relaciones entre el espacio y la sociedad, no abandonará un planteamiento físico del mismo: «el espacio es el soporte material de las prácticas sociales que comparten el tiempo». Para referirse al espacio constituido tras la revolución informacional Castells planteará el concepto del «espacio de los flujos», que resultará ser «la organización material de las prácticas sociales en tiempo compartido que funcionan a través de los flujos». El contenido de este concepto se especifica a través de las tres capas que lo constituyen: el «circuito del impulsos electrónicos» del ciberespacio, las redes de ciudades y la organización espacial de las élites políticas y económicas a nivel global. A pesar del sinecismo atribuido a las ciudades en tanto motoras de la sociedad de la información[93], el hecho de que Castells mantenga en

[92] Castells, M. (1996), pp. 500-502

[93] En relación a las ciudades, la historia intelectual de Castells es particularmente controvertida. A pesar de haberse manifestado en sus primeras obras contrario a las aportaciones más imaginativas de Henri Lefebvre y definiendo el espacio desde la ortodoxia marxista estructuralista vinculada al primer Louis Althusser, poco a poco fue reformulando sus consideraciones geográficas. Así, «el espacio de los flujos no carece de lugar, aunque su lógica estructural sí. Se basa en una red electrónica, pero ésta conecta lugares específicos, con características sociales, culturales, físicas y funcionales bien definidas». Algunos de estos lugares son ejes, otros nodos, y están organizados en una red jerárquica y cambiante. A pesar

última instancia un concepto del espacio como «soporte material» le lleva a considerar que el ciberespacio pueda ser la configuración espacial fundamental de una sociedad y a olvidar la ciudad como el campo de batalla central de las sociedades y al urbanismo como una resolución del antagonismo cívico-secular que habita en ellas[94]. Por todo ello, *Manuel Castells defenderá que es el espacio de los flujos el que determina las dinámicas de la sociedad de la información* y configura el tiempo propio de la misma rompiendo con la larga historia de los relojes.

> Este tiempo lineal, irreversible, medible y predecible se está haciendo pedazos en la sociedad red, en un movimiento de significado histórico extraordinario. Pero no sólo estamos siendo testigos de una relativización del tiempo según contextos sociales o, de forma alternativa, del regreso al carácter reversible del tiempo, como si la realidad pudiera capturarse del todo en mitos cíclicos. La transformación es más profunda: es la mezcla de tiempos para crear un universo eterno, no autoexpansivo, sino autosostenido, no cíclico sino aleatorio, no recurrente sino incurrente: el tiempo atemporal, utilizando la tecnología para escapar de los contextos de su existencia y apropiarse selectivamente de cualquier valor que cada contexto puede ofrecer al presente eterno[95].

El tiempo de la sociedad de la información, según Castells, es un tiempo de destrucción creativa caracterizado por la simultaneidad y por la atemporalidad. Por un lado, el entorno multimedia de las nuevas tecnologías permite que todos los acontecimientos a nivel global se puedan experimentar sincrónicamente en cualquier lugar del planeta, lo que le da una especie de eternidad a cualquier suceso a lo largo de todo el ciberespacio. Por otro lado, pasado, presente y futuro se sintetizan en el ciberespacio, rompiendo la secuencia del tiempo histórico y aportándole un carácter efímero a los acontecimientos al hacerlos absolutamente dependientes del relato o del consumo a través de la red. Un tiempo atemporal, sin principio ni fin, donde la instantaneidad de todo lo que ocurre y la ruptura aleatoria de la secuencia histórica lo convierte en el

---

de definir las megaciudades como la forma urbana de la posmodernidad, Castells aportará consideraciones alrededor del sinecismo urbano cuando plantea la geografía histórica de la revolución de la nuevas tecnologías y de cómo ésta necesitó «la *concentración espacial* de los centros de investigación, las instituciones de educación superiores, las empresas de tecnología avanzada, una red auxiliar de proveedores de bienes y servicios, y redes empresariales de capitales de riesgo para financiar las primeras inversiones» (la cursiva es nuestra); «no obstante, el carácter metropolitano de la mayoría de los emplazamientos de la Revolución de la tecnología de la información en todo el mundo parece indicar que el ingrediente crucial en este desarrollo no es que sea nuevo el entorno cultural e institucional, sino su capacidad para generar sinergia basándose en el conocimiento y la información, directamente relacionados con la producción industrial y las aplicaciones comerciales. La fuerza cultural y empresaria de la metrópoli (…) la convierte en el entorno privilegiado de esta nueva revolución tecnológica, que en realidad desmitifica la noción de la que innovación carece de lugar geográfico en la era de la información» (Ibid., pp. 84-85).

[94] Cfr. ibid., pp. 444-451.

[95] Ibid., p. 467.

devenir indiferenciado y virtual propio de la cultura de la destrucción creativa y del «espíritu del informacionalismo»[96].

Se perdería perspectiva al pensar las lógicas del devenir de la cultura posmoderna en relación exclusiva a las características del ciberespacio, a esa simultaneidad global de todo acontecimiento y a esa ruptura sistémica de la secuencia histórica en un cajón sin fondo donde caben todas las épocas. Simultáneo y atemporal, eterno y efímero, *las dinámicas posmodernas se comprenden mejor si se dimensionan ontológicamente en el espacio social de las ciudades comprendidas no como el soporte material de nada sino como un sistema dinámico de relaciones sociales* que es necesario pensar en su singularidad actual. Castells no abandona dicha empresa y describe cómo el poder del espacio de los flujos y del tiempo atemporal sobre los lugares y el tiempo cotidiano (biológico, disciplinado, etc.) rompe y dispersa los espacios sociales de la ciudadanía.

> El nuevo significado urbano de la clase dominante es la ausencia de todo significado basado en la experiencia. La abstracción de la producción tiende a ser total. La nueva fuente de poder se apoya en el control de toda la red de información. El espacio se disuelve en flujos: las ciudades se convierten en sombras que explotan o desaparecen con arreglo a decisiones que sus pobladores ignorarán siempre. La experiencia interior está escindida de la experiencia interior. El nuevo significado urbano tiende a ser la separación espacial y cultural de la gente con respecto a su producto y a su historia. Es éste el espacio de la alienación colectiva y la violencia individual, transformado por una retroinformación indiferenciada en un flujo que nunca se detiene y nunca comienza. La vida se transforma en abstracción; las ciudades, en sombras[97].

En relación a ello, la crítica de Edward W. Soja es acertada al considerar que Castells construye una «conceptualización, excesivamente dicotómica y totalizadora, del espacio de los flujos sobre el espacio de lo lugares. Si bien su intención política está claramente dirigida a movilizar el poder político progresista del espacio de los lugares, Castells tiende a representar el poder opuesto del espacio de los flujos como un presentimiento abrumador». Para Soja, lo importante es destacar la dialéctica entre ambos en «los movimientos y las prácticas hibridizadas y glocalizadas» que se dan, por ejemplo, en las plazas ocupadas y cibernéticamente conectadas de la indignación mundial[98]. Sin embargo, se planteen o no las relaciones dialécticas entre ambos espacios, los dos autores acaban compartiendo la idea de dos espacios con lógicas

[96] V. ibid., pp. 223-227, 463-468, 496-498.
[97] Castells, M. (1983), p. 423.
[98] V. Soja, E. (2000), pp. 305-310.

diferentes: el planteamiento de un ciberespacio del poder y del capital arruinando nuestros barrios y nuestras calles (Castells) o el de una dialéctica entre la virtualidad de la red y la concreción de las ciudades (Soja), perdiendo así la posibilidad de profundizar en cómo *el espacio virtual está vinculado con algo que está ocurriendo en las calles de las ciudades posmodernas y en el corazón de los ciudadanos que las habitan*. Soja investigará dicha cuestión en relación a lo que llamará «ciudades simuladas» pero las planteará exclusivamente vinculadas al imaginario urbano occidental[99]. Sin embargo, la virtualidad de las ciudades del siglo XXI tiene una materialidad que es necesario reconsiderar si queremos resituar en los territorios de la ciudadanía toda la crítica a los flujos abstractos y destructivos del urbanismo y el capital.

Insistir en el protagonismo del espacio urbano incluso en la cuestión de la virtualidad de las sociedades posmodernas no se encuentra movido por una especie de nostalgia que busque reconstruir las ciudades del pasado. Parece que la desolación urbana de nuestro tiempo ha venido para quedarse después de siglos de utopías absolutistas sobre las ciudades y de procesos radicales de destrucción creativa sobre las poblaciones. Ahora bien, este realismo que no es nostálgico con el pasado tampoco admite ninguna especie de nostalgia invertida hacia el porvenir. El gobierno de las ciudades en el siglo XXI se ha materializado dramáticamente en la destrucción misma de la ciudad y de las relaciones sociales: toda la sociedad ha sido movilizada sistemáticamente en una dinámica que necesita abstraerse del espacio para desarrollarse. El resultado *no es una nueva ciudad ni una nueva ciudadanía sino un devenir idealista y totalitario separado de las sociedades y de sus producciones espaciales, un tiempo sinsentido donde las personas no encuentran modos de ponerse en relación*. Es particularmente curioso e, incluso, irrisorio cómo este proyecto histórico del urbanismo europeo quiere plantearse como una apuesta decididamente ciudadana en busca de la vieja promesa de la libertad. Cuando Michael Hardt y Antonio Negri plantean que «a través de la circulación, la multitud se apropia del espacio y se constituye en un sujeto activo» intentan enfrentarse conscientemente a cualquier nostalgia de las ciudades pasadas: no hay que investigar cómo la ciudadanía podría recuperar el derecho a una ciudad relativamente autónoma y localizada que,

[99] Cfr. ibid., pp. 451-485.

aunque abierta al mestizaje y la participación política del otro, no esté sometida a la movilización totalitaria del urbanismo y del capital; urge plantearse cómo la práctica política del futuro se constituirá en la circulación constante de la sociedad del capitalismo posmoderno. Ahora bien, esta circulación no tiene que ver con el espacio político sino que es el producto directo del urbanismo en sus pretensiones últimas de acabar con la ciudad. Hardt y Negri son conscientes de la depotenciación y el malestar que todo ello genera pero, en última instancia, acaba prevaleciendo su anquilosada perspectiva marxista de que la historia la inventan los pueblos y su necesidad de considerar de que, *a pesar de todo*, «todas las condiciones objetivas se cumplen» para que tenga lugar la revolución[100]. Es así como podrán considerar que la movilización global de la sociedad plantea «una primera demanda política: *la ciudadanía global*», dándole, conscientes de la importancia ontológica del espacio social, primacía por encima de otras: «*el derecho general a controlar sus propios movimientos es la demanda última de la multitud por una ciudadanía global*»[101]. El rechazo a estas proyecciones utópicas sobre la desolada situación de las ciudades posmodernas del siglo XXI debe conducirnos a un replanteamiento radical de cómo la reconstitución del derecho a la ciudad puede realizarse sin los fundamentos geopolíticos tradicionales en la devastación del espacio social europeo. *La pregunta por una ciudad sin fundamentos geopolíticos obliga a producir un encuentro particular entre las tradiciones del humanismo cívico revolucionario y el nihilismo contemporáneo, de tal modo que podamos abrirle espacio a la imaginación urbana y pensar cómo maquiavélicos «personajes» podrían estar deambulando por las ciudades de Nietzsche*.

Las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad han producido lo que podría considerarse como *una venganza histórica del urbanismo*. Las ciudades fueron el motor de todas las fuerzas de transformación social que la modernidad puso en marcha pero la excitación de los espíritus de entonces puso a los discursos sobre el cambio y la historia en primer lugar. Sin embargo, a partir de los sueños absolutistas de una sociedad disciplinada y del terror «biopolítico» contra las relaciones entre los ciudadanos, todas las energías desplegadas se fueron proyectando hacia el dominio

[100] Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2009), p. 177.
[101] Cfr. Hardt, M. y Negri, A. (2000), pp. 344-347.

del espacio relacional y *el urbanismo sustituyó a la historia como la ciencia fundamental del mundo moderno*. El gobierno sobre la ciudad fue resquebrajando la posibilidad misma de darle sentido al tiempo histórico y las derivas de la destrucción creativa introdujeron a Europa en una historia de crisis permanente como dispositivo último de gobernar a la ciudadanía a través de su dramática aniquilación. *No son las dinámicas del capitalismo ni los flujos del ciberespacio los principales protagonistas en la destrucción del territorio social contemporáneo sino una ciencia del espacio que se ha ido consumando a lo largo de los siglos y que después de la Segunda Guerra Mundial encontró el territorio despejado para materializarse*. El urbanismo tenía que destruir toda relación social políticamente peligrosa y, para ello, urgía desestructurar continuamente a la sociedad misma. Lo verdaderamente revolucionario de la situación en el siglo XXI es que, por primera vez en la historia, a través de la movilización de las poblaciones urbanas, es posible decir que *la ciudad es más una dinámica que una relación y que tiene que ver más con el tiempo que con el espacio*. Los viejos sueños del idealismo cristiano se consuman y el tratamiento genocida sobre las poblaciones se generaliza a toda la ciudadanía al constituir a las personas como algo que no tiene absolutamente nada que ver con el espacio relacional, haciéndolas devenir como un movimiento vitalista sin raíces ni nombre. La radicalidad ontológica de ello hace de los dispositivos coloniales o de las instituciones de encierro meras antiguallas en relación a las cuales la abstracción extrema del urbanismo en relación al ser social y político del ser humano resulta verdaderamente terrorífica. Esta dinámica apresurada y sin sentido de las sociedades posmodernas implica su despolitización absoluta: *en la superficie de este movimiento sin fin se esconde la estabilización del tradicional proyecto totalitario de la sociedad urbana*.

La destrucción creativa de las ciudades y la movilización constante de la ciudadanía abren espacio al verdadero espíritu de las sociedades posmetropolitanas: *el nihilismo contemporáneo*. En este sentido, podemos hacer una primera aproximación a una definición general del nihilismo contemporáneo como *la imposibilidad de la ciudadanía de hacerse con su ciudad, es decir, de experimentar de modo activo y propio el espacio relacional que le constituye y de encontrarse con los otros en condiciones libres y justas*. Absorbida por la vida diaria y por la presencia duradera de

la experiencia de sus propios cuerpos, la ciudadanía europea se muestra incapaz de ir más allá de su cotidianidad para construir ciudad y hacer historia. El humanismo cívico y revolucionario es definitivamente desplazado de la geografía histórica de la modernidad, emergiendo con fuerza una sociedad nómada y solitaria donde cuerpos despersonalizados y activados por un pobre vitalismo pueblan los territorios devastados del siglo XXI. De este modo, podemos decir que, aunque la modernidad sigue haciendo de las suyas y el dispositivo crítico avanza en su deriva totalitaria sobre el mundo, *una revolución urbanística y nihilista ha tenido lugar y ha desplazado a la historia y a la política del espacio social europeo*. Esta lógica de gobierno a través de la destrucción creativa de las bases mismas de la sociedad ha desolado el propio sentido de las sociedades europeas de un modo parecido a lo que Michael Hardt y Antonio Negri consideraron como «corrupción».

> La corrupción es el ejercicio puro de la autoridad, sin ninguna referencia proporcionada o adecuada al mundo de la vida. Es un mando que apunta a destruir la singularidad de la multitud mediante su unificación coercitiva y/o su cruel segmentación. Ésta es la razón por la cual el imperio necesariamente decae en el momento mismo de su ascenso[102].

Esta situación revolucionaria de las ciudades europeas es negada por numerosos autores que destacan las continuidades geohistóricas por encima de las rupturas. Además de que olvidan la vieja promesa del dispositivo crítico según la cual la novedad es el verdadero motor del activismo político y de que se empecinan en destacar las herencias recibidas para volver a recorres las trilladas sendas del marxismo, lo que es más sorprendente es que no reconozcan la propia crisis del pensamiento crítico como un síntoma de lo que les está pasando a nuestras ciudades y de la contrarrevolución consumada que se ha impuesto en los territorios de Occidente. Sin duda, todo un mercado de teorías críticas se produce y reproduce por obra y gracia de una academia que olvida el activismo ciudadano como la vieja condición sin la cual no es posible el pensamiento. Sea como sea, se hace urgente la constitución de *un nuevo lenguaje que reconstituya el humanismo cívico desde un materialismo geográfico propio del siglo XXI que sea consciente del nihilismo contemporáneo que arrasa con todos los viejos fundamentos geográficos de la política*. Un nihilismo que, a su vez, nos exhorta a destruir las utopías de la historia y a volver con una radicalidad renovada a los espacios

[102] Hardt, M. y Negri, A. (2000), p. 340.

materiales de la ciudadanía, sin buscar nuevos sujetos revolucionarios diluidos en el espacio social sino, más bien, como el que anda «a la sombra de las mayorías silenciosas»[103].

La virtualidad real de la vida cotidiana en las no-ciudades

Cartografiar las redes del capitalismo posmoderno cuya característica central consiste en estar integradas completamente en el espacio relacional de la ciudadanía parece que es algo que cae de suyo. Curiosa resistencia la que mantienen algunos relatos de la realidad cuando ponen la materialidad social en el centro de la escena pero siguen manteniendo una casuística que, en última instancia, encuentra su motor principal en la economía. Nuevamente, la aportación de Henri Lefebvre fue verdaderamente revolucionaria al vincular no sólo la política con el espacio sino que, en su estudio de los nuevos dispositivos de saber-poder sobre las ciudades, destacó que *el objeto último del gobierno sobre el espacio relacional es la construcción de unas condiciones de existencia absolutamente opuestas a la vida cívica: es lo que llamó «vida cotidiana»*. A lo largo de las primeras décadas del siglo XX, las vanguardias revolucionarias estaban planteando una crítica radical a la ortodoxia estructuralista y economicista del comunismo europeo. Los exponentes más libertarios del movimiento surrealista (Artaud y Bataille, ambos expulsados del surrealismo francés por su discrepancia profunda con las tendencias del Partido Comunista) plantearon que la revolución no podía comprenderse como una especie de mecánica que afectara a las estructuras económicas de la sociedad para después ir desplegándose al resto de la vida de las personas. La revolución debía ser «vital» desde un primer momento y abarcar los aspectos diversos de la existencia de la sociedades como un todo[104]. Sin embargo, Henri Lefebvre plantearía una crítica sustancial a las derivas que esta revolución produjo en relación a la esperanza de transformación del mundo: «la Revolución traicionó esta esperanza al convertirse ella misma también en cotidianidad»[105] y reproducir la lógica de la instauración del dispositivo «biopolítico» sobre la ciudadanía. De hecho, según Lefebvre, «la instalación y consolidación de la cotidianidad (…) mostraría cómo lo cotidiano se cristaliza desde hace más de un siglo al fracasar cada

[103] Cfr. Baudrillard, J. (1978).
[104] Por ejemplo, cfr. Artaud, A. (1927), pp. 117-132.
[105] Lefebvre, H. (1968), p. 51.

intento revolucionario. De este fracaso es efecto y causa. Causa porque es obstáculo, dique, barandilla; en torno a él se reorganiza la existencia social después de cada sacudida. Efecto: después de cada fracaso (…) las presiones y coacciones aumentan»[106].

Henri Lefebvre vinculó directamente la revolución urbana de finales del siglo XX con la producción de la vida cotidiana como dispositivo de control sobre las poblaciones. A este respecto, consideró apropiado denominar a la nueva sociedad que se abría «sociedad burocrática de consumo dirigido» para resaltar (1) la racionalidad burocrática que gobernaba a los ciudadanos, (2) el consumo, y no la producción, como el objeto sobre el que se ejecutaba y (3) lo cotidiano como el plano donde se asentaba. Empezando primero por una manipulación, distribución y organización del tiempo de la vida de las poblaciones desde mediados de siglo, a partir de la década de 1960 se llevaría adelante la verdadera producción de la cotidiano a través de un gobierno total que Lefebvre denominará «explotación semicolonial» de los ciudadanos o «colonización de la metrópoli»[107]. La sugerencia de que en las sociedades europeas se estaba dando un auténtico proceso de *colonización interna sobre la ciudadanía* se vio acompañada a su vez de la revolucionaria consideración del objeto positivo de la colonización: ésta *no se desplegaba sobre la vida cotidiana de los ciudadanos sino que la producía como dispositivo de gobierno*. De hecho, antes de la revolución urbana de finales de siglo XX, la ciudad «no tuvo vida cotidiana»[108]. De este modo, Henri Lefebvre puede considerarse un precursor del planteamiento sobre el poder «biopolítico» de las ciudades actuales; la vinculación de los dispositivos de poder con la producción de la vida cotidiana de las poblaciones urbanas es clara en toda su obra aunque dejará entrever una ambivalencia en relación a la objetividad de la vida como fin de los nuevos dispositivos[109]. Henri Lefebvre consideró la producción de la vida cotidiana

[106] Ibid., pp. 99-100.
[107] Ibid., pp. 77-79.
[108] Ibid., p. 42.
[109] Dicha ambivalencia se deja notar claramente cuando Lefebvre desarrolla una tipología de dispositivos de poder que denomina como *represivos, sobre-represivos y terroristas*. En primer lugar, las sociedades represivas se caracterizarían por un dominio y una explotación que, definida en términos típicamente clasistas, funcionarían a través de la coacción y la ideología. Sin embargo, dichos mecanismos no los reduce Lefebvre a la policía y la norma sino que los considera fundamentados en la represión y «*unión controlada de la sexualidad y de la fecundidad*», extendiendo el control de la ciudadanía «*a la vida biológica y fisiológica, a la naturaleza, a la infancia, a la educación, a la pedagogía, a la entrada en la*

como el germen del malestar de la cultura europea: la ciudad era el espacio de apropiación de los logros materiales del crecimiento y la modernización y, sin embargo, el sentido de estos quedaba desvirtuado al verse quebrados los encuentros cívicos de la ciudadanía. A pesar de las coartadas del urbanismo capitalista (la moda, el automóvil, la publicidad…), los ciudadanos, invadidos por la obsesión de las pequeñas cosas de una vida producida a tal efecto, no podían significar ni situar las derivas del mundo moderno. Un déficit de existencia auténticamente cívica que Lefebvre interpretó en términos estrictamente geográficos: el sinsentido, la imposibilidad de dotar de significado a lo que pasa, se encontraba generado básicamente por la falta de «*lugares comunes*» en la ciudad[110].

No tenemos noticias de que Michel Foucault leyera a su contemporáneo aunque compartió con él la crítica a un materialismo grosero entendido en términos exclusivamente económicos e intentó interpretar la sociedad como entramado de relaciones de poder, considerando el espacio y la ciudad como dimensiones fundamentales del mismo. De hecho, Foucault también interpretó la crisis y reestructuración del último tercio del siglo XX como una auténtica revolución urbana donde se consolidaban los dispositivos biopolíticos de gobierno sobre las ciudades. Según él, después de la Segunda Guerra Mundial las ciudades alemanas estaban completamente destruidas y había una urgente necesidad de planificación, intervención y reconstrucción, frente a la cual empezó a emerger victoriosa la geografía histórica de un liberalismo renovado. En relación a la doctrina económica del siglo XVIII, Foucault señaló un desplazamiento fundamental: según el neoliberalismo,

---

vida». La sociedad sobre-represiva amplifica estos dispositivos dirigiéndolos hacia una liberación completamente individualizada de la existencia, es decir, hacia la producción de la vida cotidiana como el fin último del día a día de la ciudadanía. Lo íntimo y lo privado acaban dominando el imaginario colectivo y una conceptualización de la libertad completamente encorsetada encierra a los individuos en espirales consigo mismos. El terror es la conclusión lógica y estructural de todo ello, un «terror difuso» donde la sobre-represión de la vida cotidiana adquiere autonomía y dinámica propia dentro del propio cuerpo social. Pero Lefebvre defiende un concepto excesivamente restringido del individualismo contemporáneo, del universo de la vida cotidiana que ha sido construido en las ciudades para encerrar a los sujetos alrededor de su propio yo, y lo identifica estrictamente con la práctica del ascetismo protestante y el relato de una sociedad trabajadora y aburrida. Queda fuera todo el discurso del ocio y el juego, del placer y la liberación, cuando precisamente se puede sospechar que estos fueron el contenido principal del espectáculo de las ciudades que se estaban construyendo (Cfr. ibid., pp. 177-186). Esta ambivalencia le hará decantarse por considerar lo cotidiano como campo de batalla fundamental de la revolución cultural e, incluso, sexual, que hay que librar (Cfr. ibid., pp. 244-247).

[110] Cfr. ibid., p. 149.

la competencia económica sólo generará efectos beneficiosos en unas condiciones profundamente administradas y gestionadas por un gobierno que encuentra su campo de actuación en las condiciones vitales de las poblaciones urbanas, nunca en el mercado. De este modo, las reflexiones médicas y liberales realizadas a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX estaban llegando a su máxima expresión y los gobiernos neoliberales de finales del siglo XX se esforzaron en construir *unas ciudades donde la vida cotidiana estuviera máximamente asegurada y constituida de tal modo que se garantizara la circulación y movilización de la sociedad al servicio del mercado*. Esta «biopolítica» de las poblaciones buscaba, desde entonces, construir una ciudadanía adecuada al espíritu del capitalismo posmoderno, de la dinámica competitiva y del empresario en continuo movimiento[111].

Aunque el gobierno «biopolítico» de las ciudades pueda plantearse como modo de ser del capitalismo posmoderno es necesario que, una vez más, trascendamos este planteamiento del urbanismo en función de la economía para reflexionar directamente sobre el modo de gobierno sobre la ciudad y los tipos de sujeción que sobre la ciudadanía se desarrollan, intentando cuestionarnos *qué tipo de ciudadanos son los que producen y reproducen sistémicamente la movilización total de la sociedad*. Para responder a esta pregunta Michel Foucault escogió uno de los dispositivos biopolíticos fundamentales para la producción de los sujetos posmodernos: el dispositivo de la sexualidad. *El campo de la sexualidad es uno de los terrenos más importantes que*

[111] Cfr. Foucault, M. (1979), pp. 81-161. Es ilustrativo el análisis que realiza Foucault de Wilhelm Röpke (1899-1966), un profesor de economía alemán, antikeynesiano, que publicó en 1950 un pequeño libro llamado *Orientación de la política económica alemana*. «En este texto, esa carta, ¿cuál dice Röpke que es el objeto de la acción gubernamental, su blanco final, su objetivo último? Pues bien, dice, y enumero los diferentes objetivos fijados: en primer lugar, permitir a cada quien, en la medida de lo posible, el acceso a la propiedad privada; segundo, reducción de los gigantismos urbanos, sustitución de la política de los grandes suburbios por una política de ciudades medianas, reemplazo de la política y la economía de los grandes complejos habitacionales por una política y una economía de viviendas individuales, aliento a las pequeñas unidades de explotación en el campo, desarrollo de lo que él llama industrias no proletarias, es decir los artesanos y el pequeño comercio; tercero, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, corrección de los efectos de especialización y división del trabajo, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios; y para terminar, de una manera general, organización, ordenamiento y control de todos los efectos ambientales que puedan ser el producto de la cohabitación de la gente o del desarrollo de las empresas y centros productivos». O como diría el propio Röpke: «Una política de la vida que no esté esencialmente orientada, como la política social tradicional, hacia el aumento de los salarios y la reducción del tiempo de trabajo, sino que tome conciencia de la situación vital de conjunto del trabajador, su situación real, concreta, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana» (Ibid., pp. 159-160).

llenan de experiencias y contenidos la vida cotidiana de los ciudadanos en el siglo XXI, un campo donde la existencia adquiere tintes de una trascendencia inusitada. Como si del propio Dios se tratara, Michel Foucault se enfrentó a la sexualidad del mismo modo que lo haría su maestro y emprendió una auténtica «genealogía de la razón sexual»[112], en palabras de Jean Baudrillard, que encontró y encuentra numerosas resistencias y obstáculos en los prejuicios extendidos acerca de la hiperrealidad de la vida cotidiana. A pesar de las derivas que acabó tomando su obra en relación a la «ética de los placeres», en un principio el planteamiento de Foucault era meridianamente claro en relación a la producción de la sexualidad como dispositivo biopolítico de control de las poblaciones.

> Se me dirá: eso es caer en un historicismo más apresurado que radical; es esquivar, en provecho de fenómenos quizás variables pero frágiles, secundarios y en suma superficiales, la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales; es hablar de la sexualidad como si el sexo no existiese. (…) Pero, justamente, es esa idea *del* sexo la que no se puede admitir sin examen. ¿El "sexo", en la realidad, es el punto de anclaje que soporta las manifestaciones de la "sexualidad", o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea "del sexo" se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas. (…) Es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad del cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia). Merced a una inversión que sin duda comenzó subrepticiamente hace mucho tiempo – ya en la época de la pastoral cristiana de la carne – hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre. De ahí la importancia que le prestamos, el reverencial temor con que lo rodeamos, la aplicación que ponemos en conocerlo. De ahí el hecho de que, a escala de los siglos, haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida; y de ahí que todos los enigmas del mundo nos parezcan tan ligeros comparados con ese secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna más grave que cualquier otro. El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte[113].

Michel Foucault plantea claramente *la sexualidad como un dispositivo de poder-saber que llena de experiencias y contenidos la vida cotidiana de las ciudades y hace de los ciudadanos pequeños «empresarios de sí mismos» que deben estar continuamente movilizados en relación al sexo*. En este sentido, se opone frontalmente a la «hipótesis

[112] Baudrillard, J. (1989), p. 41.
[113] Foucault, M. (1976b), pp. 160-166.

represiva», la eterna cantinela de la represión del placer por parte del capitalismo moderno con el objeto de convertirnos en unas máquinas dispuestas a sufrir en el trabajo. El relato geohistórico de dicha hipótesis defiende que, a partir del siglo XVII, los dispositivos de poder se enfocaron directamente hacia la represión de la sexualidad de las poblaciones y su constitución como fuerzas de trabajo para el capital; sin embargo, a partir de una serie de reestructuraciones en el capitalismo a finales del siglo XX, éste relajaría los mecanismos de sujeción sobre el placer sexual y daría lugar a la posibilidad de que una cultura liberada emergiera en Europa. Este *mito sobre la liberación sexual de Occidente* es deconstruido por Foucault al plantear que, aunque pudo haber entre la ética capitalista y la sexualidad una relación negativa en el siglo XVIII, ésta ya se fue diluyendo en el siglo XIX cuando el funcionamiento de la economía no necesitaba de una ética tan estricta[114]. A su vez, aunque es probable que durante los siglos XVIII y XIX se pudo desarrollar una depuración rigurosa del vocabulario relativo a las cuestiones sexuales y que dicha depuración significara cierto estado de la cuestión, lo más destacado que entonces se produjo fue *una multiplicación de los discursos relativos a la sexualidad en los diferentes ámbitos del poder*. El origen de todo ello lo sitúo Foucault en el Concilio de Trento del siglo XVI.

> Es quizás entonces cuando se impone por primera vez, en la forma de una coacción general, esa conminación tan propia del Occidente moderno. No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamiento innumerables que, a través del alma y del cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo[115].

Es el dispositivo de la confesión cristiana, obsesionado por el mal de la carne que hay que expurgar, el que empezó a partir del siglo XVI, según Foucault, a producir alrededor de la sexualidad, de todos sus detalles y recovecos, una heterogeneidad discursiva cada vez más profunda. Después, la urbano-secularización de dicho dispositivo provocaría una multiplicación de mecanismos disciplinarios y de control sobre la vida sexual de las poblaciones (tasa de natalidad, edad del matrimonio, nacimientos legítimos e ilegítimos, precocidad y frecuencia de relaciones sexuales, manera de tornarlas fecundas o estériles, efecto del celibato o de las prohibiciones,

[114] V. ibid., p. 120.
[115] Ibid., p. 20.

incidencia de las prácticas anticonceptivas, etc.), haciéndose de la sexualidad un asunto público y produciéndose continuamente un saber institucional sobre ello (educación sexual, medicina sexual, justicia penal sexual, control social sexual, etc.). Es decir, además de un crecimiento y profundidad de los discursos, fue apareciendo en las ciudades un archipiélago de instituciones donde la sexualidad se planteaba de diversos modos.

De un modo parecido a los efectos que tuvo el análisis diferencial de la locura en la proliferación de «personajes» insensatos en las ciudades ideales de los psiquiátricos y en las calles reales de nuestras urbes, no es de extrañar que alrededor de la sexualidad fueran surgiendo *una multitud de heterogeneidades sexuales producidas por los dispositivos de poder-saber de la sexualidad*. Estas heterogeneidades acabaría siendo, según Foucault, el verdadero soporte a través del cual los dispositivos biopolíticos se irían abriendo espacio en su proyecto de integración en el tejido social: «a lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder». Es decir, a través de la construcción de una multitud de identidades sexuales heterogéneas que giran alrededor del placer, la diferencia, la transgresión y la perversión se produce y reproduce la sexualidad como una experiencia-contenido fundamental de la vida cotidiana de las poblaciones. «La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente»[116].

Por lo tanto, el gobierno urbano sobre la vida de las poblaciones no sólo significa intentar introducir la ética del empresario capitalista en la ciudadanía para que ésta se movilice continuamente según la lógica de la destrucción creativa y la apertura de nuevos horizontes sino que el objeto fundamental es construir una instancia (la sexualidad, la vida) respecto a la cual los ciudadanos se concentren alrededor de sí mismos y se conviertan en pequeños empresarios de un capital que tienen dentro de sí (el sexo, la vida). En términos generales, *la «biopolítica» de las ciudades tiene como objeto fundamental la constitución de unos ciudadanos obsesionados con el «arte de vivir» y con la producción y reproducción constante de diferentes modos de hacerlo:*

[116] Ibid., p. 49.

este vitalismo «biopolítico» es el único que podía constituir una ciudadanía dispuesta a moverse por todos lados, a producir y reproducir sistémicamente la circulación constante y la destrucción creativa de la sociedad urbana. Como decía Hannah Arendt, «una filosofía de la vida que no llegue a la afirmación de la "eterna repetición" (…) como el más elevado principio de todo ser, simplemente no sabe de lo que está hablando»[117]. En este sentido, a medida que el urbanismo se fue imponiendo sobre la ciudadanía, *la política fue desplazada por la ética* como el camino que los ciudadanos escogían para constituirse como «personas». Curiosamente, Michel Foucault siguió dicho sendero.

En la actualidad, la crítica geopolítica tiene que cumplir una función singularmente diferente a la que desempeñó en autores como Henri Lefebvre, Michel Foucault, Jane Jacobs o Edward W. Soja que enfocaron la ciudad como modo de hacerle frente al economicismo predominante en las prácticas discursivas de finales del siglo XX. El economicismo no se nos presenta hoy como la tentación a la que la crítica debe enfrentarse con distancia. Pocos hay que, en los tiempos de un capitalismo global que funciona a base de la «dictadura de los mercados», defiendan la necesidad de una economía política como fundamento único y/o exclusivo de la práctica política. Si en las ciudades contemporáneas el movimiento obrero, uno de los agentes fundamentales del cambio social revolucionario, habría necesitado y, generalmente, no tuvo una crítica al concepto de «trabajo» para que el economicismo no invadiera sus prácticas y derivaran en lo que derivaron, *las prácticas discursivas actuales necesitan de una crítica radical al concepto de «vida» para que la ética no invada a la política hasta hacerla morir por dentro*. Sin duda, esto no nos posibilita plantear la crítica desde un afuera de la vida cotidiana de las ciudades del siglo XXI sino que nos exhorta a *una asunción radical de sus presupuestos y a una investigación profunda de sus posibles contradicciones*. En este sentido, Michel Foucault acabó resultando ambivalente. Por un lado, puso las bases para una comprensión completa de cómo los dispositivos «biopolíticos» tenían por objeto la construcción de la vida cotidiana en las ciudades como modo de constituir un nuevo tipo de sujetos, de gobernarlos y de ponerlos al servicio del mercado. Por otro lado, acabó deslizándose al final de su obra

[117] Arendt, H. (1958), p. 119.

hacia ciertas consideraciones sobre la ética y el arte de vivir que podrían hacer creer que fue «seducido» por el control «biopolítico» de la sociedad al considerar que el campo de batalla fundamental se encontraba en la investigación de lo que Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría llamaron «un nuevo *modo de vida no capitalista*»[118].

[118] Cfr. Foucault, M. (1976b), pp. VII-XLV. El desplazamiento sustancial de la obra de Michel Foucault tiene unas connotaciones políticas que resultan capitales una vez que se ha puesto de manifiesto que el objeto último de la biopolítica es la constitución de una sociedad «ética», movilizada alrededor de sí misma en la producción de modos diferentes de vivir. De hecho, la distinción entre la ética y la política fue una de las revoluciones más importantes del humanismo cívico que hemos analizado y nos sirvió de base para aquello que denominamos «ontología crítica de la ciudadanía», un intento de comprender la situación real de la ciudadanía para reconstruir espacios de encuentro antes de plantear la enésima utopía de pensar cómo podría ser diferente de lo que es. Foucault explicó su nuevo posicionamiento en una entrevista a partir de unas reflexiones sobre las relaciones de poder: «no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder» (Foucault, M. (1984c), p. 405). En la entrevista, Foucault no desecha la existencia de «estados de dominación», aquellos en los que «las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas», y en los que, por lo tanto, «las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas». Sin embargo, Foucault acabará haciendo una apuesta sumamente comprometida: «*los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Y entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación*» (la cursiva nuestra). De este modo, en la medida en que Foucault quiere convertir sus estudios en herramientas políticas para el cambio, piensa el cambio social a partir de ese campo de libertad que existe en toda relación de poder. Si sus estudios arqueológicos-genealógicos habían tenido por objeto, hasta entonces, los dispositivos de poder-saber que constituían coercitivamente a los sujetos, ahora iba a investigar cómo los sujetos se autoconstituyen a sí mismos. Esa es la definición precisa que da de la ética: la ética es «la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad»; «la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva de adopta la libertad» (V. ibid., pp. 393-396). Lo más problemático de la apuesta de Foucault no se encuentra tanto en considerar que las sociedades europeas de finales de siglo XX se pueden comprender mejor como «relaciones de poder» que como «estados de dominación» (lo que, al fin y cabo, puede decirnos algo de su estatus sociopolítico en dicha sociedad más que de la sociedad misma) sino en la definición misma de la práctica política. La política como ontología crítica de la ciudadanía supone una cartografía de las prácticas sociales dominantes y de las contradicciones que en ellas pueden residir; los cambios de la sociedad no se buscan en el ejercicio reflexivo de la libertad sino en el desarrollo de las contradicciones sociales. A su vez, el estudio de la sociedad como «relación de poder» o como «estado de dominación» es una cuestión directamente vinculada a una de las más viejas virtudes cívicas: la solidaridad. Al fin y al cabo, plantear que los sujetos tienen un campo de libertad para autoconstituirse de un modo u otro supone atribuirles un grado de responsabilidad/culpabilidad en el modo en el que están constituidos. Pero la política no sabe de asignación de responsabilidades/culpas sino, más bien, de solidarizarse con las situaciones de hecho de los sujetos y de denunciar todos aquellos dispositivos de poder-saber que les constituyen de un modo determinado. Las prácticas éticas de Michel Foucault resultan demasiado elitistas para todo aquel que, en el desarrollo de una práctica política antagonista, prefiere andar a la sombra de las mayorías silenciosas que buscando nuevos sujetos ejemplares. Como Varela y Álvarez-Uría plantearon, existen «sujetos sin atributos que carecen de posibilidades para cultivar distintos *yoes* porque se ven obligados a concentrar todos sus esfuerzos en lograr adquirir una mínima estabilidad personal, profesional y social» (Foucault, M. (1976b), p. XLIV). Por ello, antes que volver a plantear la enésima propuesta de sujeto alternativo se hace urgente intentar comprender y solidarizarse con nuestros conciudadanos. Parece que esta había dejado de ser la «estrategia» de Foucault. Al comienzo del segundo volumen de la Historia de la sexualidad, diría lo siguiente: «se trata de la curiosidad, esa especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que

Es necesario poner el acento en el espacio relacional como centro de las relaciones de poder y, si con la disciplina quisimos destacar que había que problematizar la conceptualización de ésta como «anatomía política del cuerpo», hay que empezar a realizar lo mismo con la «biopolítica de las poblaciones». Si el objetivo geopolítico de las disciplinas es la destrucción de los espacios sociales políticamente peligrosos y la constitución de una ciudad bien gobernada; si los cuerpos son aquello que las disciplinas buscan producir como mecanismo de hacer individuos y romper colectividades, el artificio perfecto de los dispositivos «biopolíticos» sobre las poblaciones urbanas es la vida cotidiana en las ciudades, la superficialidad de un día a día construido que deja impasibles a las poblaciones en una inmanencia vacía y sin sentido. Por lo tanto, no es una política *sobre* la vida sino una genuina eugenesia practicada sobre las personas con el objetivo de producir una vida que antes no existiría: *la producción del simulacro ciudadano de la vida cotidiana es el mecanismo urbanístico para despolitizar las relaciones sociales en las ciudades europeas del siglo XXI*. Al igual que nos hicieron un cuerpo como fundamento del alma moderna y el individuo contemporáneo, nos han hecho una vida o, más bien, nos han educado a que tenemos una vida que liberar, cuidar, cultivar, a la que dedicarle reflexión y práctica cotidiana. Pero, ¿es todavía la vida una instancia *del* sujeto? La vida es un dispositivo que moviliza al sujeto y lo despersonaliza constante y sistemáticamente al desplazar su centro de relaciones sociales al campo de las relaciones de fuerzas que lo configuran en relación a la naturaleza o el cosmos. Si la construcción de unos sujetos disciplinados supone la construcción de unas relaciones sociales disciplinadas donde unos «personajes» se vinculaban ordenada y útilmente con los otros, la vida cotidiana significa una constante movilización y disolución de lo social, de tal modo que no tiene

busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. (…) Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando» (Foucault, M. (1984), p. 7). Todavía más claramente lo diría años antes: la constitución de una «ética del yo» es «una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo» (Foucault, M. (1982), p. 240). La opción ética y, más concretamente, las aproximaciones de Foucault al estoicismo le valieron fuertes críticas incluso desde admiradores y colegas de profesión como lo fue Paul Veyne. «Hoy se utiliza el estoicismo en un sentido que viene sugerido precisamente en las *Cartas [a Lucilio]*, por estar dirigidas a la persona de un discípulo: un estoicismo egocéntrico… No es casual que el resurgimiento de Séneca haya empezado, por lo menos en Francia, hace cuatro o cinco años, en un determinado círculo editorial vinculado a Michel Foucault y que vivió bajo la amenaza del sida: ante la muerte, la única arma que nos queda es el yo, que es capaz de negarla» (Veyne, P. (1993), p. 12).

ni profundidad, ni personalidad; la vida vive conectada, es una red donde no hay sujetos vivos sino sólo ecosistemas.

En lo que respecta a la sexualidad, esta potencialidad de la vida cotidiana tiene una manifestación clara en lo que conocemos como pornografía. Según Baudrillard, la pornografía es el paroxismo de esas instancias de verdad y realidad que se introdujeron en la existencia cívica de los ciudadanos, la hiperrealidad del cuerpo, del sexo y de la vida en las ciudades posmodernas.

> Al término de esta degradación hacia una evidencia terrorista del cuerpo (y de su "deseo"), las apariencias ya no tienen secreto. Cultura de la desublimación de las apariencias: en ella todo se materializa bajo las especies más objetivas. Cultura porno por excelencia, ésta que por todas partes y siempre apunta hacia la operación de lo real. Cultura porno, ésta ideología de lo concreto, de lo facticio, del uso, de la preeminencia del valor de uso, de la infraestructura material de las cosas, del cuerpo como infraestructura material del deseo. Cultura unidimensional donde todo se exalta por lo "concreto de producción" o por lo concreto de placer – trabajo o copulación mecánica ilimitados. La obscenidad de este mundo consiste en que no se abandona nada a las apariencias, no se abandona nada al azar. Todo en él es signo visible y necesario. Es la de la muñeca sexuada que se dota de un sexo, y hace pis, habla, y un día hará el amor. Reacción de la niñita: "Mi hermanita también sabe hacer eso. ¿No me puede dar una de verdad?"[119].

Parece que la pornografía pudiera ser un último intento de lograr ese efecto de verdad que tanto el cuerpo como la vida necesitan para que sigamos creyendo en ellas. Una cultura somática y vitalista como la europea contemporánea, con una sobreestimulación y sobresignificación sobre estos simulacros, son quizás el barroco de la sexualidad cuando ésta se encuentra al borde de desaparecer: «con su obscenidad grotesca, es un intento de salvar la verdad del sexo, para volver a dar alguna credibilidad al modelo sexual el declive»[120]. En ello, se encuentra *el destino dramático de toda la cultura europea: la virtualización de toda la existencia social conduce a todos los contenidos de ésta a deslizarse en una pendiente sin fin hacia la insignificancia*. Sin duda, esto es un síntoma de la desaparición de la ciudad: los significados emergen en los lugares comunes; en la virtualidad radical de las ciudades europeas, la pornografía acaba produciendo un vacío de significado de la sexualidad, desligándola definitivamente de otros aspectos de la existencia social hasta la desintegración por aislamiento. El sexo no solo se encuentra desvinculado de la vida matrimonial o efectiva de las personas y se mercantiliza hasta el extremo en las noches

[119] Baudrillard, J. (1989), p. 38.
[120] Ibid., p. 39.

de lujuria y deseo; el sexo está desapareciendo a base de no querer decir nada y de practicarse más allá de cualquier significado[121]. *Esta vacuidad progresiva e inevitable de la hiperrealidad de la vida cotidiana arruina todo proyecto que quiera sustentarse en nuevas formas de vida alternativa y nos exige una práctica política que ha resonado a lo largo de la geografía histórica de la modernidad: la promesa de la ciudad de distanciarnos de la «naturaleza»*. Por mucho que Michel Foucault insistiera en la constitución de nuevos «artes de vivir» o que Michael Hardt y Antonio Negri aprovecharan su deslizamiento para izar la bandera de las prácticas biopolíticas alternativas, la verdadera esperanza de la ciudadanía se encuentra en la posibilidad de que la ciudad se reconstituya nuevamente para hacerle frente a una vida demasiado «natural» e hiperreal y que, a medida que se muestra más heterogénea, más enajenante resulta.

La hiperrealidad de la vida cotidiana de las ciudades, producida en la geografía histórica de los dispositivos disciplinarios y «biopolíticos», es la base material de la virtualidad de las sociedades contemporáneas. Un poco al estilo que Guy Debord sostendría acerca de la sociedad espectacular: «el espectáculo es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen»[122], podríamos sostener que *el espectáculo es el biopoder en un grado tal de acumulación que, tras siglos de producción de las virtualidades del cuerpo y la vida, éstas se han convertido en imágenes*; lo que no quiere decir sino que dichas virtualidades y, fundamentalmente las propiamente «biopolíticas», han acabado conformando su propio mundo de las apariencias y el dejarse ver, su propia *no-ciudad*, su no-teatro de máscaras sin tragedia ni cosa alguna puesta en juego. Realización de los sueños absolutistas de la ciudad y de las derivas idealistas y totalitarias sobre la misma, la acumulación del biopoder en las ciudades europeas del siglo XXI ha producido la emergencia de una sociedad donde el juego de las superficies y los disfraces vuelve a ponerse en primer lugar aunque esta vez sin fuerza ni potencia alguna. El vitalismo propio de la cultura del nomadismo y el

[121] Cfr. Baudrillard, J. (1978), p. 26.

[122] Debord, (1967), p. 50. «En esta fase de abundancia económica, el resultado concentrado del trabajo social se torna apariencia y somete toda realidad a la apariencia, que ahora es su producto. El capital ha dejado de ser el centro invisible que dirige el modo de producción; su acumulación se exhibe, desde el centro hasta la periferia, en forma de objetos sensibles. Su rostro lo constituye la sociedad en toda su extensión» (Ibid. p. 59).

devenir, en su erosión sistémica del propio individualismo contemporáneo, remite más a ese mundo del parecer que al de los «personajes» disciplinados con una identidad marcada, construyendo un espacio de aparición propio en la negación misma de la ciudad.

> Esa es la letanía de las redes, incluyendo sobre todo las redes piratas y alternativas. Se juega a hablarse, a oírse, a comunicarse, se juega con los mecanismos más sutiles de representación de la comunicación. (…) El contacto por el contacto se convierte en una especie de autoseducción vacía del lenguaje cuando ya no hay nada que decir[123].

Sin embargo, todos estos aspectos de la dimensión espectacular o virtual de las sociedades contemporáneas han sido tradicionalmente remitidos al mundo producido por las nuevas tecnologías, gracias a su capacidad de inserción en las relaciones sociales y en la vida cotidiana de las poblaciones urbanas. Es incluso este planteamiento el que predomina en el imaginario social, relacionando directamente la virtualidad de nuestra existencia con la existencia del ciberespacio. Manuel Castells consideró que las nuevas tecnologías estaban dando lugar a la «cultura de la virtualidad real» ya que «la integración potencial de texto, imágenes y sonido en el mismo sistema, interactuando desde puntos múltiples, en un tiempo elegido (real o demorado) a lo largo de una red global, con un acceso abierto y asequible, cambia de forma fundamental el carácter de la comunicación»[124]. En este sentido, la arquitectura descentralizada y flexible del ciberespacio ha posibilitado su integración y adaptación en una sociedad en continuo cambio y toda la complejidad de la comunicación humana se media a través de las nuevas tecnologías. Según Castells, a partir de 1995 el entorno multimedia, fusionando medios de comunicación de masas y ordenador, desarrolló un potencial interactivo gigantesco.

> Quizás el rasgo más importante del multimedia sea que captura dentro de sus dominios la mayor parte de las expresiones culturales en toda su diversidad. Su advenimiento equivale a poner fin a la separación, e incluso a la distinción, entre medios audiovisuales e impresos, cultural popular y erudita, entretenimiento e información, educación y persuasión. Toda expresión cultural, de la peor a la mejor, de la más elitista a la más popular, se reúne en este universo digital, que conecta en un supertexto histórico y gigantesco las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de la mente comunicativa. Al hacerlo, construye un nuevo entorno simbólico. Hace de la virtualidad nuestra realidad[125].

[123] Baudrillard, J. (1989), p. 155.
[124] Castells, M. (1996), p. 360.
[125] Ibid., p. 405.

Como dice el autor, en todas las sociedades la realidad es asimilada a través del lenguaje y la comunicación; la singularidad del sistema de comunicación que genera la virtualidad real «es un sistema en el que la misma realidad (esto es, la existencia material/simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo de hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierten en la experiencia»[126].

> En el discurso del ciberespacio más crítico, sin embargo, estas demandas literal y figuradamente utópicas (en griego, ou-topos significa no-lugar) son puestas en cuestión, también literal y figuradamente, por la persistencia de las bases del medio urbano, y más característicamente, postmetropolitano: Los Ángeles y la Bahía de San Francisco, Nueva York, Washington D.C., Miami, Chicago, Vancouver, Londres, Tokio, París, etc. La ubicación sigue siendo importante y el desarrollo geográfico desigual continúa marcando importantes diferencias. Incluso cuando "surfeamos en la Red" o "navegamos por la Red", nos mantenemos en una relación persistentemente urbana (reestructurada, sin duda) con el espacio, con el conocimiento y con el poder[127].

A pesar de la importancia del ciberespacio en la cultura de la virtualidad real, consideramos que es necesario cartografiar lo que Yves Lacoste llamó la «geografía-espectáculo»[128]. Como plantea Edward W. Soja, «la notable persistencia del término *ciberespacio* se debe en parte (…) al menor impacto del así llamado giro espacial, tanto en las ciencias humanas como en el imaginario popular»[129]. Se hace necesario, por lo tanto, agilizar nuestra imaginación urbana e intentar pensar en qué medida *la materialidad geográfica de las ciudades posmodernas es virtualidad realizada*. Manuel Castells no abandona dicha perspectiva aunque el excesivo dualismo con que plantea la relación del espacio de los flujos con el de los lugares impide que profundice en la cuestión.

Una cartografía del espectáculo o de la virtualidad de las sociedades europeas del siglo XXI remite, en primer lugar, a la construcción de esas ciudades destinadas al consumo turístico de masas que lleva presenciando Europa desde finales del siglo XVIII. En este sentido, las ciudades de Disney han sido objeto de reflexión de numerosos autores. Según Jean Baudrillard, «Disneylandia es un modelo perfecto de todos los órdenes de

[126] Ibid., p. 406.
[127] Soja, E. (2000), p. 468.
[128] Lacoste, Y. (1976), p. 21.
[129] Soja, E. (2000), p. 464.

simulacros entremezclados»[130], una ciudad de simulaciones, utopías materializadas y lugares de literatura donde todo está absolutamente disponible. El antepasado directo de las ciudades de Disney se encuentra en las exposiciones universales, las que Walter Benjamin considero como «lugares de peregrinación al fetiche que es la mercancía», utopías que «edifican el cosmos de las mercancías»[131]. Michael Sorkin apunta que las exposiciones universales resultan de la transformación de aquellas exposiciones nacionales de manufacturas que se hacían en la época de las revoluciones industriales. Así, la Gran Exposición de los Productos de la Industria de todas las Naciones realizada en la ciudad en Londres el año 1851 es, según él, «la primera gran utopía del capital global». Las fronteras de estas gigantescas ferias de productos fueron difuminándose para ir alcanzando, con su lógica utópica, a pequeñas y medianas ciudades, hasta que se ofrecieron como auténticos modelos a través del cual el urbanismo podía hacer ciudad. Según Sorkin, Ebenezer Howard se inspiró en ellas para producir sus sueños de una «ciudad-jardín», que considera la auténtica precursora de la ciudad de Disney. De hecho, ya en la década de 1930 se manifestó esta sinergia en dos grandes exposiciones universales: la Century of Progress Exposition de Chicago (1933) y la Wold's Fair de Nueva York (1939). Así, «la zona Disney cierra el círculo de las exposiciones universales, de modo que la celebración de la producción se convierte en la producción de la celebración». La ambición de las ciudades Disney es materializar un espacio utópico donde toda la realidad se concentre a disposición de sus peculiares ciudadanos y mejore las ciudades cotidianas donde habitamos. Curiosamente, alrededor de Disneylandia fue creciendo un suburbio «real» lleno de hoteles, restaurantes y comercios para la gente «real» frente a lo cual la utopía totalitaria de Disney reaccionó con la invención del EPCOT (la comunidad experimental del mañana) con el objeto de construir un suburbio tan ideal como el de Mickey en un espacio que ocupaba 11.000 hectáreas.

> Pero, a fin de cuentas, la zona Disney no es de ningún modo urbana. (…) Disney evoca un urbanismo sin crear una ciudad. Lo que crea es una especie de hiperciudad con un aura desnuda, una ciudad de miles de millones de habitantes (todos ellos consumidores) pero sin ningún residente. Materializada pero todavía conceptual, es la utopía del tránsito, del flujo, un lugar donde todo el mundo sólo está de paso. Éste es su mensaje para la ciudad

[130] Baudrillard, J. (1978), p. 29.
[131] Benjamin, W. (1935), pp. 179-181.

> que vendrá: un lugar que está en todas partes y en ninguna parte, tan sólo ensamblado por una movilidad constante[132].

Más allá de la ciudad espectacular comprendida de este modo, es necesario definir la misma vida cotidiana en las ciudades posmodernas como virtualidad real. La vida cotidiana actual ya no es aquella de «personajes» que dudan del sentido de su existencia, «personajes» anónimos subsumidos por una máquina burocrática estatal, «personajes» sin patria ni ley que asesinan sin querer y ni sienten ni padecen («hoy ha muerto mamá. Hoy quizás fue ayer. No lo sé»). En nuestras ciudades, las vidas despersonalizadas dudan y sospechan, no ya del sentido de la existencia, sino de la realidad misma de su ser. Hay algo en la consumación de la experiencia del vivir que lleva a percibir, no que la vida no es lo que creíamos, sino que la vida sencillamente no es o que es algo virtual. No es casual la suerte que el concepto de «esquizofrenia» tiene en la academia y en el imaginario colectivo; el hecho de tener una inteligencia (y una experiencia) escindida, separada, es la experiencia común del ciudadano contemporáneo, «quien sufre pasivamente – como decía Debord – una suerte con frecuencia sentida como ajena» y, remitiendo a Gabel, «un sentimiento torturante de hallarse al margen de la existencia»[133]. No se está entrando en el reino de la ciencia ficción ni de un futurismo entretenido para mentes obsesionadas con la conspiración; que la vida es literalmente un simulacro, tal y como decía Baudrillard, «lo sabe todo el mundo aunque nadie lo acepte»[134].

Es posible que sean motivos estrictamente políticos los que han conducido a autores como Henri Lefebvre y Guy Debord a tener poca suerte en el canon europeo en lo que respecta al estudio de la virtualidad real, cuando las cuestiones fundamentales de referencia en relación a ello se encuentran planteadas radicalmente en sus obras. Según Henri Lefebvre, las ciudades europeas de finales del siglo XX ya estaban produciendo lo que llamó «una cibernetización de la sociedad a través de lo cotidiano» donde la publicidad como lenguaje de la mercancía y el capitalismo y el consumo de signos invadían nuestros territorios.

[132] V. Sorkin, M. (1992), pp. 231-257.
[133] Debord, G. (1967), pp. 174-175.
[134] Baudrillard, J. (1978), pp. 76-77.

> Cada objeto y cada obra obtienen así una doble vida, sensible e imaginaria. Todo objeto de consumo se convierte en signo de consumo. El consumidor se nutre de signos: los de la técnica, la riqueza, el amor. Los signos y significaciones suplantan lo sensible. Una gigantesca sustitución, una transferencia masiva, se operan, pero ¡sólo en un vértigo de remolinos![135].

Para Henri Lefebvre, la virtualidad real de las ciudades tenía que ver con cuestiones singularmente urbanas como las que destacamos con ocasión de los bulevares de París de finales del siglo XIX. En ello, el papel que tuvieron las primeras iluminaciones con gas y la instalación de farolas en las animadas calles parisinas fueron destacadas por él como símbolos de *la puesta en escena de la vida cotidiana* en el centro de la ciudad. Aunque sólo fuera a título simbólico, hablar de farolas y calles para pensar sobre la virtualidad real supone un soplo de aire fresco para el pensamiento geográfico frente a la pesadez ramplona del ciberespacio. Esta puesta en escena de la vida cotidiana, iluminada y movilizada a tal efecto por el urbanismo «biopolítico», se comprendió a través de esos jóvenes besándose en mitad de las calles que tanto sorprendieron a los espíritus de la época y que hoy podemos dimensionar como las primeras escenas eróticas que funcionaban como rituales nemotécnicos de la hiperrealidad de la vida y de sus pasiones más fundamentales, auténticos antecedentes de la pornografía del siglo XXI. Según Henri Lefebvre, la puesta en escena de la vida cotidiana fue abriendo espacio para el sometimiento del mundo a las categorías del ver y del parecer, donde «los objetos se convierten en signos y los signos se convierten en objetos». Poco a poco, el lenguaje iría perdiendo todos sus referentes trascendentales a partir de la centralidad de lo cotidiano y empezaría a girar alrededor de sí mismo de modo autorreferencial. «Es el reino de la *charlatanería*», denuncia Lefebvre, una sociedad donde el espectáculo de la vida cotidiana constituye un paisaje de encuentros con comunicaciones incesantes, informaciones en avalanchas y fuerzas despersonalizadas constantemente conectadas a la red. De hecho, «sólo persiste el discurso como fundamento de las relaciones sociales. Sin criterio, ni de veracidad ni de autenticidad; ni siquiera de objetividad. Lo cual quiere decir que las relaciones pierden su base. El discurso, forma de la comunicación, se convierte también en instrumento y contenido. A veces, a través de una nube verbal que inmediatamente se oscurece, se entrevé el contenido oculto: lo cotidiano».

[135] Lefebvre, H. (1968), p. 137.

> El metalenguaje – el discurso sobre lo realizado y sobre los discursos que acompañaban a la realización – ha sustituido al lenguaje. Dicho de otra manera, ¡se ha formado un hueco enorme y los signos los pueblan! El metalenguaje ocupa el lugar de la ciudad y de lo urbano ausente que se echan de menos, puesto que se han errado. Nubes, vapores e insectos giran, se arrastran y zumban por encima del fondo pantanoso: lo cotidiano. El metalenguaje es la gran coartada para enmascarar y olvidar las tareas históricas y las misiones que no han sido cumplidas, para borrar las responsabilidades, para difundir una culpabilidad latente, un sentimiento impreciso de frustración y de malestar[136].

Según Guy Debord la sociedad del espectáculo puede comprenderse a través de la abstracción totalitaria de lo social como principio fundamental de la mercancía: sometimiento extensivo e intensivo del mundo al valor abstracto del dinero y del intercambio. Habiendo ocupado la economía un lugar central en la sociedad («el espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social»[137]), la sociedad de la abundancia satisface las necesidades básicas e introduce a los ciudadanos en una espiral de consumo a través de una especie de «supervivencia amplificada» donde todo, incluso el comer y el habitar, está sometido a una esfera artificial de pseudonecesidades espectaculares: «el consumidor real se transforma en consumidor de ilusiones. La mercancía es la ilusión efectivamente real, y el espectáculo es su manifestación general»[138].

> En esta fase de abundancia *económica*, el resultado concentrado del trabajo social se torna apariencia y somete toda realidad a la apariencia, que ahora es su producto. El capital ha dejado de ser el centro invisible que dirige el modo de producción; su acumulación se exhibe, desde el centro hasta la periferia, en forma de objetos sensibles. Su rostro lo constituye la sociedad en toda su extensión[139].

Esta deriva de la mercancía a convertirse en un espectáculo que consumir a partir de una transformación cualitativa e intensa del mundo nos aproxima a la dimensión ontológica de la sociedad espectacular en la interpretación de Debord. Al fin y al cabo, el espectáculo es una «ideología» (la ideología de la mercancía y del capitalismo, de la abstracción y separación de lo social) que se ha materializado de tal forma que aparece ante la sociedad de modo evidente y totalitario como lo real. Las referencias al espectáculo como un mundo de la representación, de la imagen y la mirada, son continuas en *La sociedad del espectáculo*: «todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación»; «el espectáculo no es un conjunto de imágines

[136] Ibid., pp. 168-169.
[137] Debord, G. (1967), p. 42
[138] Ibid., p. 47
[139] Ibid., p. 50

sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes»; «no debe entenderse el espectáculo como el engaño de un mundo visual (…). Es una visión del mundo objetivada»; «no es un suplemento del mundo real, una decoración sobreañadida. Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real»; «el espectáculo es heredero de toda la *debilidad* del proyecto filosófico occidental (…). No es que realice la filosofía, es que "filosofiza" la realidad»; «el espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a esas tinieblas una base terrestre. (…) El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en el más allá; la escisión perfecta en el interior del hombre»[140].

De este modo, ya sea a través de la cibernetización de la sociedad con la puesta en escena de la vida cotidiana (Lefebvre), ya sea a través de la materialización del idealismo metafísico y religioso en el espectáculo (Debord), se destaca en estas interpretaciones cómo *lo virtual ha devenido real en la materialidad de la existencia social*. En este sentido, Jean Baudrillard puede servirnos para destacar cómo esta existencia social siempre debe ser situada en el mundo de la ciudad, en ese teatro social de las apariencias, las máscaras y los simulacros donde las verdades y las realidades no tienen poder alguno si no saben disfrazarse. Como hemos ido viendo a lo largo del texto, Baudrillard insiste en destacar los dispositivos disciplinarios y biopolíticos estudiados por Foucault como mecanismos que construyen el cuerpo y la vida como simulacros que, en el fondo, no ocultan nada.

> Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir: "Aquel que finge una enfermedad puede sencillamente meterse en la cama y hacer creer que está enfermo. Aquel que simula una enfermedad aparenta tener algunas síntomas de ella" (Littré). Así, pues, fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, sólo que enmascarada. Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo "verdadero" y de lo "falso", de lo "real" y de lo "imaginario". El que simula, ¿está o no está enfermo contando con que ostenta "verdaderos" síntomas? Objetivamente, no se le puede tratar ni como enfermo ni como no-enfermo. La psicología y la medicina se detienen ahí, frente a una verdad de la enfermedad inencontrable en lo sucesivo[141].

[140] Ibid., pp. 37-44.
[141] Baudrillard, J. (1978), p. 12.

Dimensionar la vida cotidiana como simulacro o hiperrealidad puede servirnos para reflexionar sobre las consecuencias propiamente urbanas que se derivan de ella y abandonar las interpretaciones que acaban destacando los efectos de ésta sobre los «verdaderos» cuerpos o la vida «auténtica» que podríamos tener. De hecho, Baudrillard acaba describiendo una especie de no-ciudad constituida por la vida cotidiana, caracterizada por el teatro, por las apariencias, por las simulaciones, pero vaciada de tragedia y absolutamente neutralizada de connotaciones políticas.

> Desde ahora vivimos con un mínimo de carácter social real y un máximo de simulación. La simulación engendra la neutralización de los polos que ordenan el espacio perspectivo de lo real y de la ley, el desvanecimiento de la energía potencial que impulsaba aún al espacio de la ley y de lo social. La era de los modelos, es la disuasión de las estrategias antagonistas donde lo social y la ley estaban en juego – incluso es su trasgresión. Ni transgresión, ni trascendencia – pero tampoco estamos por eso en la inmanencia trágica de la regla y del juego, estamos en la inmanencia *cool* de la norma y de los modelos[142].

Esta constitución de la no-ciudad a partir de la vida cotidiana, de unos encuentros vacíos donde la sociabilidad es puro espectáculo y la existencia trágica deviene aventura lúdica dispuesta para una sociedad consumidora de experiencias, destaca las consecuencias propiamente geopolíticas de la virtualidad real del día a día en las ciudades, es decir, *el efecto de la vida sobre las relaciones sociopolíticas*. De hecho, vistas así las cosas, tiene sentido plantear que *la hiperrealidad y el espectáculo sean lo absolutamente otro en relación a la ciudad y el teatro*; por un lado, el cuerpo y la vida planteando nuevamente verdades más allá del diálogo y el encuentro cívico, además de unas relaciones sociales lúdicas y sin nada puesto en juego; por otro lado, el juego de la retórica y de la acción colectiva como modos de producir la verdad, además de un espacio relacional trágico donde los sujetos unidos fuerzan siempre los límites de lo posible. Pero *una geopolítica de la ciudad como espacio de las apariencias es algo absolutamente materialista*; como el mismo Jean Baudrillard dice, «la guerra no es menos atroz por ser sólo un simulacro. Que los moralistas de la guerra, los poseedores de valores de referencia de la guerra no se desolen demasiado: se sigue sufriendo en la propia carne, y los muertos y los excombatientes de estas guerras simuladas cuestan lo mismo de siempre»[143]. Entonces, si la materialidad de la guerra sigue siendo la de siempre, ¿a qué viene tanto juego de palabras? Baudrillard acierta al denunciar las

[142] Baudrillard, J. (1989), p. 146.
[143] Baudrillard, J. (1978), p. 75.

derivas metafísicas de una parte de la academia occidental al remitirse a instancias de verdad y realidad en lo que se refiere al mundo de la ciudad, intentando evitar la apología de los cuerpos y las vidas auténticas que hemos perdido en el camino. Sin embargo, Baudrillard peca de un uso excesivo de la metáfora del teatro para referirse a la constitución de la ciudad y parece que olvida que, aunque todo sea una cuestión que se lleva a cabo en el espacio de las apariencias, lo que está puesto en juego es *la «autenticidad» de la vida cívica que hemos perdido con la destrucción creativa de la materia de nuestras relaciones*. Esta vida cívica no es una nueva instancia de verdad y realidad que pueda plantearse más allá del mundo de las apariencias y las virtualidades; su diferencia con la vida cotidiana espectacular en las no-ciudades no se mide en relación a nuevas metafísicas fundadas en nuevos dioses. El teatro trágico de la vida cívica en la ciudad no se opone al espectáculo lúdico de la vacuidad cotidiana en estos términos; *la diferencia radica en la fuerza puesta en juego en la materialidad de las relaciones, en la intensidad del mundo de las apariencias*. Si es necesario plantear una crítica radical a los conceptos de «verdad» y «realidad» para desfundamentar toda verdad y realidad y evitar que nuevos dioses se impongan en la Tierra, es preciso decir que no todas las verdades y realidades que construyamos tienen la misma potencia en la materialidad georelacional de la existencia. Ya sabemos que la crítica a las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad es, al fin y cabo, «una perspectiva entre otras», «una interpretación»; eso sí, una perspectiva y una interpretación que proyecta la reconstrucción del derecho a la ciudad y la intensificación de los encuentros en las plazas de la ciudadanía, esa «ciudad anárquica» a la que se refería Richard Sennett como sistema social que fomentaba la entropía, la densidad y la diversidad social[144]. El problema de la verdad y de la realidad es un falso problema; el quid de la cuestión remite directamente a un asunto estrictamente político: el poder, la libertad. Y en esto, si no podemos decir que el espectáculo de la vida cotidiana en las no-ciudades es falso e irreal (porque, al fin y cabo, en este mundo posmoderno todo lo es), sí podemos y debemos subrayar intensamente que debilita los poderes de las personas, que usurpa el derecho a la ciudad. *La ciudad no es más real y verdadera que la no-ciudad, es más poderosa y más libre*.

[144] Cfr. Sennett, R. (1970), pp. 159-270.

6. UNA GEOPOLÍTICA DEL ZARATUSTRA

Friedrich Nietzsche (1844-1900) tuvo una existencia errante y solitaria por algunas de las urbes de Europa del siglo XIX. A diferencia de Maquiavelo, nunca fue un intelectual y activista comprometido directamente con ciudad alguna. Desolado en los territorios europeos, soñaba utópicamente con un mundo infinitamente lejano como dispositivo de seguir adelante en el vacío que le tocó vivir. Al final de su recorrido, desembocó en uno de esos espacios ideales para locos que empezaron a emerger por entonces. La exégesis de sus libros ha sido objeto de una polémica sustancial y, al igual que hicimos con Maquiavelo, los emplazaremos en las ciudades y las encrucijadas de los dos últimos siglos para interpretarlos. Nietzsche criticó radicalmente las derivas de la modernidad y las vinculó directamente con la geografía histórica del nihilismo contemporáneo que retrotrajo hasta la larga transición de la Antigüedad a la Edad Media. Interpretó las tendencias predominantes de la modernidad como una devaluación y abstracción del mundo que suponían la realización del proyecto metafísico de la tradición judeocristiana e intentó a lo largo de toda su obra resituar los poderes del ser humano en la materialidad relacional de la existencia a través de su ontología de la voluntad de poder. En la pugna que mantuvo con él, Martin Heidegger (1889-1976) metió el dedo en la llaga al diagnosticar las derivas totalitarias de la modernidad a partir de un subjetivismo-relativismo creciente comprensible dentro de la historia de la metafísica europea y en la cual la metafísica nietzscheana ocupó un papel decisivo. Así, Heidegger consideró que el subjetivismo-relativismo no provenía de una devaluación y abstracción del mundo sino de un no tomarse en serio la empresa de dimensionar ontológicamente la realidad para encontrar, a través del pensamiento esencial, nuevos referentes que le dieran sentido a la existencia. Como puede imaginarse, este diagnóstico y esta exhortación heideggerianas han atravesado este texto; las derivas de la modernidad han sido interpretadas a partir de un olvido de la ciudad como dimensión esencial de la existencia de las sociedades y de un gobierno total del espacio a través de su relativización absoluta en las dinámicas de la

destrucción creativa; a su vez, se ha llamado a la necesidad de seguir pensando la ciudad en cuanto tal a pesar de su virtualidad posmoderna con el fin de seguir manteniendo firme su vieja promesa de libertad y justicia en el imaginario europeo. Esta territorialización de los planteamientos heideggerianos difícilmente sería aceptada por él mismo y fue sugerida por la trayectoria de autores como Michel Foucault o Gilles Deleuze que abrieron la puerta a plantear la prioridad ontogenética de la dimensión geográfica de la existencia social y respondieron así con un auténtico materialismo a la demanda heideggeriana acerca del pensamiento esencial para resituar una modernidad que había perdido todo sentido.

Una geopolítica del nihilismo contemporáneo debe estar absolutamente comprometida con la problemática actual e investigar con actitud militante la posibilidad de constituir una ontología crítica que sirva de herramienta para hacerle frente a las derivas de la modernidad en el siglo XXI. Por ello, debe enfrentarse al proyecto urbanístico de la destrucción creativa de los territorios ciudadanos y, fundamentalmente, al espíritu del nihilismo contemporáneo en tanto olvido de la ciudad. Así, *la geopolítica abierta por algunas de las prácticas discursivas que han encarado abiertamente la problemática del nihilismo apunta a una recentralización absoluta de la ciudad como fundamento genético y horizonte de sentido de la existencia humana*. Como vimos, el renacimiento de las ciudades a partir del siglo XI dio lugar a la emergencia de las primeras prácticas discursivas propiamente modernas que, embriagadas por las potencialidades de transformación social que estaban poniendo en marcha sus sociedades, giraron alrededor de la proyección de los poderes cívico-seculares en el tiempo histórico. Aunque el humanismo cívico profundizó en las cuestiones relativas al derecho a la ciudad, ya entonces pudo localizarse el germen de un olvido de la misma cuando ésta siempre se ponía en función de los devenires de la Fortuna. Pero, sobre todo, el olvido de la ciudad se conformó cuando el conflicto originario entre las dos modernidades se fue decantando del lado del urbanismo y, en la emergencia del moderno sistema mundial, todos los poderes que se habían desplegado se proyectaron hacia un gobierno absoluto y totalitario de los territorios ciudadanos. A lo largo de los siglos, la imposibilidad de la ciudadanía de hacerse con su espacio fue conformando el espíritu nihilista de las sociedades europeas e, incluso, las

propias filosofías críticas del nihilismo olvidaron la ciudad como único dispositivo para superarlo y el humanismo cívico desapareció de los libros como una vieja reliquia de ciudades perdidas. Sin embargo, la problemática urbana se acabaría imponiendo y en la conmoción absoluta de la existencia territorial de los ciudadanos europeos fue conformándose un auténtico giro espacial que, recogiendo las herencias recibidas, consumó un materialismo que pudo dimensionar geográficamente el nihilismo contemporáneo y situar en los territorios de la ciudadanía las razones de esta nada que nos absorbe.

Ya en la tensión desbordante de filósofos críticos del nihilismo como Nietzsche y Heidegger se apuntaban aspectos fundamentales del pensamiento geopolítico a partir de la ontología relacional presente en la ontología de la voluntad de poder y del pensamiento esencial al que exhortaba la denuncia del olvido del ser. Sin embargo, la dimensión espacio-relacional de la ontología no se deja aprehender por estos posicionamientos filosóficos y será necesario torsionarlos para que se ajusten a los mapas de las ciudades. Sería mucho decir que «pensamos lo impensado» en sus obras, ya que en numerosos aspectos fundamentales el posicionamiento que se viene defendiendo no se encuentra en los silencios que encontramos en sus palabras, en los vacíos que experimentamos a lo largo de sus páginas. Más bien, cartografiamos sus conceptos fundamentales y los situamos en una geografía histórica de la que no siempre fueron conscientes y a la que, en algunos casos, se enfrentaron declaradamente. Habría que esperar a finales del siglo XX para que esta geografía histórica se acabara imponiendo por la fuerza de los hechos y la revolución urbana que se desarrolló a partir de la década de 1960 abriera el pensar a una auténtica geopolítica del nihilismo contemporáneo. Fue entonces cuando empezó a bosquejarse la prioridad ontogenética del espacio relacional en relación al tiempo histórico, de tal modo que se hacía posible poner a la ciudad en el centro de todos los proyectos de la sociedad. No obstante, un déficit endémico siguió presente en autores como Foucault y Deleuze y los territorios de encuentro siguieron sin plantearse en unos términos estrictamente políticos vinculados con el derecho a la ciudad, de tal modo que las problemáticas singulares de la constitución de la libertad se plantearon de un modo insuficiente y la geopolítica se alejó del mundo de la ciudadanía, mostrando sus

limitaciones para constituirse en una fuerza política con un papel manifiestamente revolucionario en las crisis endémicas de las sociedades europeas.

6.1. CARTOGRAFÍA HISTÓRICA DEL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

La rebelión de los esclavos y el olvido del ser

De un modo u otro, la geografía histórica del nihilismo contemporáneo fue uno de los objetos de estudio fundamentales de las obras de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Aunque ninguno la proyectó en cuanto tal, los planteamientos genealógicos del primero abrieron el pensar a los territorios del nihilismo en la historia de Europa a través de lo que se ha venido a denominar como «ontología de la fuerza». Nietzsche definió el carácter general del mundo como entramado de relaciones de poder-saber a través de su equívoco y polémico concepto de la «voluntad de poder». Según él, para interpretar todo fenómeno histórico era necesario desarrollar una genealogía-arqueología que nos remitiera al espacio de relaciones donde los conflictos sociales entre las diferentes fuerzas se encontraban. Sin embargo, la necesidad de dimensionar el carácter relacional-dinámico de la sociedad a través de un pensamiento esencial sobre el espacio-tiempo que hemos desarrollado a lo largo del texto tiene en cuenta más bien la diatriba heideggeriana contra la historia del nihilismo como historia del olvido del ser, aunque toda geografía histórica que se preste deba desplazarla hacia una consideración ontológica del espacio como fundamento genético de la realidad social. Heidegger consideró que las derivas abstractas, idealistas y subjetivo-relativistas de la modernidad se debían a un abandono del pensar ontológico sobre el ser en cuanto tal aunque identificó indistintamente la dimensión esencial de la existencia con el tiempo, olvidando cualquier consideración sobre la materialidad geográfica de la existencia mundana.

Tanto Nietzsche como Heidegger plantearon el diagnóstico de la modernidad en relación a las dos tradiciones históricas que cumplen un papel mitológico en la concepción de Europa como centro del mundo: la Antigüedad y la Cristiandad, manteniéndose dentro de las fronteras absolutas que el relato eurocéntrico de la

modernidad ha querido consolidar[1]. Uno y otro situaron la emergencia del nihilismo europeo en la larga transición del mundo antiguo a la Cristiandad medieval, donde ubicaron el origen de las derivas abstractas e idealistas de la modernidad contemporánea. Como sabemos, el tránsito de la Antigüedad a la Alta Edad Media se vio caracterizado por una práctica desaparición de las ciudades como espacios centrales de la sociedad y por la disolución del carácter civilizatorio de los territorios de Europa. Entre las diferentes encrucijadas y coyunturas que fueron cambiándole la cara a un mundo centrado alrededor de las orillas del mar Mediterráneo, cabe destacar en este lugar del texto el papel histórico de la Cristiandad. El que aquí escribe quiere reconocer que siempre se ha visto movilizado en su pensar por aquella «ley contra el cristianismo» que redactó Nietzsche «el 30 de septiembre de 1888 de la falsa cronología» [2], indagando e interpretando las situaciones de las sociedades contemporáneas con la firme convicción de que la tradición judeocristiana ha jugado un papel destacado en ello. Sin embargo, dicha convicción ha ido conformándose con el paso del tiempo más como una herramienta hermenéutica con la que guiarse en las encrucijadas de la historia de Europa que como una verdad absoluta a la que haya que ajustar los vericuetos y devenires que se van descubriendo en el estudio. Ello no es lo mismo que decir que la «tradición judeocristiana» sea una ficción completamente alejada de lo que realmente ha sido y es, un grosero nombre para referirse a las diversas y enfrentadas tendencias que en ella se dieron. Sin duda, esto tiene parte de verdad pero no desacredita los intentos generalizadores a la hora de interpretar la geografía histórica, proyectos que, además, por mucho que les escueza a las pequeñas geografías históricas contemporáneas, son consustanciales al mismo ejercicio del pensar. Está justificado hablar de «tradición judeocristiana» a la hora de examinar y aclarar lo que pasó con las ciudades europeas en la larga transición de la Antigüedad a la Alta Edad Media; pero, sobre todo, es útil referirnos a ello de ese modo para significar ontológica y políticamente lo que queremos decir contra nuestras ciudades y contra nuestro tiempo.

[1] Con ello, es necesario recordar las consideraciones de Friedrich Nietzsche sobre «la cultura mora de España» en la Edad Media y sobre el papel del mestizo monarca siciliano Federico II de Hohenstaufen en la constitución de Europa.

[2] Nietzsche, F. (1888), pp. 123-124.

La tradición judeocristiana era manifiestamente contraria al espíritu urbano y civilizatorio del Imperio Romano. Aunque pueda considerarse que el hecho urbano se conservó en la Alta Edad Media en la medida en que las ciudades se mantuvieron como sedes episcopales o centros parroquiales, toda la tradición cívica de la Antigüedad que se perdió fue inmensamente más significativa que lo que se conservó por obra y gracia de los seguidores de Jesucristo. El antagonismo de la Cristiandad contra la ciudad era, fundamentalmente, *una condena al carácter mundano de la existencia humana, a la materialidad geográfica de las relaciones entre las personas*. Si el cristianismo fue agente de esta condena o, más bien, esta condena caía de suyo en la crisis y decadencia del Imperio Romano no es lo que importa aquí[3]; *de hecho*, el cristianismo fue un movimiento que se dirigió contra la ciudad y contra la civilización. Ahora bien, aquí hemos querido insistir en reseñar la ciudad como dimensión ontológica fundamental de la existencia de los seres humanos sobre la Tierra y, por lo tanto, se hace necesario replantear la diatriba judeocristiana contra las tradiciones urbanas y civilizatorias grecorromanas como algo diferente de una mera desvalorización de la «vida» en nombre de Dios. La devaluación del mundo practicada por parte de la Iglesia era una oposición al «ser» ciudadano y político de las personas, es decir, un ataque a la esencia de la existencia humana en nombre de la «ciudad de Dios», una ciudad que aún no se imaginaba en la Tierra tal y como acabó haciendo el urbanismo siglos más tarde. Una deriva reaccionaria que fue produciendo una desvalorización progresiva de los aspectos más mundanos y colectivos de los espacios urbanos, una condena del teatro social donde las personas se hacían unas a otras en los territorios de la ciudad. Este modo de dimensionar ontológicamente la emergencia histórica de la Iglesia contra la ciudad intenta integrar y desplazar a su vez el diagnóstico heideggeriano sobre el olvido del ser en la genealogía nietzscheana del nihilismo contemporáneo. Con ayuda de Michel Foucault y Gilles Deleuze, hemos querido cartografiar el sojuzgamiento de la dimensión esencial de la existencia humana, planteando el abandono de las ciudades como un proyecto geopolítico marcado por una metafísica de la subjetividad que estaba haciendo de la realidad un absoluto y total objeto de dominio.

[3] Cfr. Veyne, P. (1978).

La geografía histórica de la tradición judeocristiana nos puede ayudar a dimensionar ontológicamente la desurbanización de los territorios europeos en la larga transición de la Antigüedad a la Cristiandad medieval. A modo de herramienta hermenéutica, en ella podemos encontrar claves del modo de ser de las derivas abstractas de la modernidad contemporánea, completamente abstraída del espacio social y absolutamente totalitaria en su devenir destructivo. El debate fundamental que se puede plantear entre Nietzsche y Heidegger radica en indagar en qué consiste propiamente esta separación de la modernidad respecto a la existencia mundana. A su vez, la cosa exige realizar un diagnóstico que se vea a salvo él mismo de la abstracción y el idealismo, de tal modo que evite el subjetivismo-relativismo y apunte a posibles proyecciones para salir del peligro crítico en el que ambos autores consideraban que las sociedades europeas se encontraban. «¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad fracasada»[4]; en estas palabras, Nietzsche sentaba las bases de una ontología de la fuerza que interpreta la abstracción y el idealismo como dispositivos de poder-saber dentro de una nueva jerarquía de valores que los devalúa en su modo de enfrentarse a la existencia. Al situarse en la larga transición del mundo antiguo a la Cristiandad medieval, Nietzsche interpretó un conflicto fundamental entre las dos tradiciones cuya emergencia situó en el ocaso del pueblo judío y en su reacción posterior, considerada como una ofensiva de la Iglesia judeocristiana contra la Antigüedad y, en particular, contra Roma. Más allá de las cuestiones relativas a la geografía histórica de la emergencia de la Cristiandad, es necesario agudizar los oídos a las connotaciones ontológicas del relato nietzscheano, proyectándolas hacia la geopolítica del nihilismo contemporáneo que estamos queriendo construir. Nietzsche interpretó la tradición judeocristiana en tanto «religión de la decadencia». Para ello, planteó una sencilla tipología[5] situada en los espacios de las relaciones de poder-saber

[4] Nietzsche, F. (1888), p. 45

[5] Es de justicia apuntar que, en relación a estas cuestiones, Nietzsche se inspiraría profundamente en las herramientas interpretativas que aportaría Ludwig Feuerbach (1804-1872) en *La esencia del cristianismo*. Según él, «todo ser se ama a sí mismo, ama a su ser y debe amarlo» (Feuerbach, L. (1841), p. 58.) y en el despliegue de su esencia necesita de objetos (espirituales o materiales) a través de los cuales realizarse. De este modo, podemos reconocer caracteres subjetivos en producciones objetivas del ser humano como la religión. Sea cual sea la divinidad, sus determinaciones y predicados son determinaciones y predicados a través de los cuales los creyentes se proyectan y consagran a sí mismos.

entre las diferentes culturas y civilizaciones. En un extremo de estas situaciones comprendió aquellas sociedades que salían victoriosas y que adoraban en sus dioses las virtudes por las cuales ganaban: básicamente, el poder. Adorando a sus dioses, se afirmaban a sí mismas y a la realidad que les era favorable. En el otro extremo se encontraban las sociedades que, subyugadas, sometidas y dependientes de otras, necesitan negar la realidad de los hechos y desnaturalizar el concepto de Dios.

> Ciertamente: cuando un pueblo se hunde; cuando siente desaparecer de modo definitivo la fe en el futuro, su esperanza de libertad; cuando cobra conciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación, entonces también su Dios tiene que transformarse. Ese dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la "paz del alma", el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el "amor" al amigo y al enemigo[6].

Nietzsche utilizó este sencillo planteamiento tipológico para interpretar «la raíz del cristianismo», para lo cual estableció una primera tesis según la cual los orígenes de la tradición cristiana se encontraban esencialmente ligados a la historia del pueblo judío. Planteó la historia del pueblo judío como un ocaso progresivo y situó en ella la «inversión de los valores» propia de una religión de la decadencia: en los comienzos de la historia del pueblo de Israel se sostuvieron valores afirmativos de todo lo real; «sin embargo, todas las esperanzas quedaron incumplidas» y el pueblo judío empezó a perder centralidad en la encrucijadas de las diferentes culturas y civilizaciones. Con ello, en lugar de un hundirse, la Iglesia judía intentó invertir la situación.

> Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que enfrentados al problema de ser o no ser, han preferido, con una conciencia absolutamente inquietante, el ser a cualquier precio: ese precio fue la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, tanto del mundo interior como del mundo exterior entero[7].

La cuestión queda planteada en unos términos sencillos y nos sirve de cimiento para la cartografía política que venimos desarrollando: en los orígenes remotos de las derivas abstractas e idealistas de la modernidad se encuentra la estrategia metafísica de un pueblo para hacerle frente a una situación desfavorable. La necesidad de alterar el valor de la situación geopolítica del momento provocó la sorprendente inversión que la Iglesia judía empezó a realizar: la desvalorización de la ciudad y el carácter

---

Como bien diría Feuerbach: «conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre» (Ibid., p. 65).

[6] Nietzsche, F. (1888), p. 46.

[7] V. ibid., pp. 55-58.

civilizatorio del mundo a través de la invención de una ciudad en el mundo del más allá. Queda enmarcada, por el momento, la inversión de los valores como estrategia política de la Iglesia judeocristiana contra el mundo antiguo. La rebelión singular del cristianismo era una reacción virtual que consistía fundamentalmente en la invención del Dios cristiano, es decir, de un mundo suprasensible de ideas y del planteamiento del mismo como el único verdadero y real, de tal modo que podía producirse a partir de él una falsificación profunda de la geografía histórica, de las virtudes políticas y morales, etcétera. Sin duda, un dispositivo de poder típicamente eclesiástico a través del cual lo real, que ha quedado absolutamente desvalorizado, necesita de la Iglesia para ser experimentado como valioso a través del mundo del más allá: la Iglesia era el último intento de este tenaz pueblo por sobrevivir en la peor y más hostil de las situaciones. Momento de lo que Gilles Deleuze llamó «nihilismo negativo», destacando el papel activo de la Iglesia en la voluntad de negar y depreciar la realidad y la vida a través de la creación de la ficción de otro mundo: el mundo de la ciudad y de la civilización no vale nada puesto en relación al mundo de la ciudad de Dios[8].

La abstracción y el idealismo de la Iglesia judeocristiana hay que resituarla en los territorios urbanos del Imperio Romano para desarrollar una verdadera geopolítica de lo que aconteció. La crisis y decadencia del Imperio Romano a partir de los siglos II y III de nuestra era debe ser interpretada en términos específicamente urbanos y civilizatorios de tal modo que la tradición judeocristiana quede comprendida como el envés de la crisis de Roma: *la curiosa y sorprendente afirmación de la degeneración de un Imperio*. Así, es posible cuestionarse el cristianismo como algo derivado del mundo antiguo y de su decadencia más que como una fuerza que se enfrentó de modo manifiesto a él. No es casual que, cuando las ciudades estaban perdiendo su antiguo esplendor y las filosofías políticas de antaño se hundían en el universo de la moral y de un cierto individualismo, fuera emergiendo una metafísica enemiga de la vida urbana en pro de la salvación ultraterrena. Es cierto que Nietzsche planteó este devenir de la ciudadanía en términos de un antagonismo claro y manifiesto de «Roma contra Judea, Judea contra Roma»[9], cuando quizás *Judea no fue sino la transmutación de las fuerzas*

[8] Cfr. Deleuze, G. (1967), pp. 207-208.
[9] Nietzsche, F. (1887), p. 59.

centrífugas de la capital del Imperio. Sorprendente paradoja de la geografía histórica de las ciudades del momento que continúa, sin embargo, una de las aportaciones más revolucionarias de la genealogía nietzscheana: la unión de los contrarios frente al principio de no contradicción. El antagonismo puro entre Judea y Roma que Nietzsche defiende debe ser comprendido, sin embargo, como una parte de su poética destinada a construir un relato histórico dispuesto de tal modo que estimule nuevas prácticas políticas frente a los devenires de la modernidad. Teniendo en cuenta esto, es interesante comprender el planteamiento del autor alemán sobre la disposición revolucionaria de la Iglesia cristiana contra el Imperio Romano y de cómo tuvo la necesidad de universalizarse e independizarse cada vez más de la particular historia de su pueblo para intentar levantar a las masas contra Roma.

> A cada expansión del cristianismo sobre masas todavía más amplias, todavía más toscas, que iban perdiendo cada vez más los presupuestos de que aquél nació, hízose más necesario vulgarizar, barbarizar el cristianismo, - éste engulló dentro de sí doctrinas y ritos de todos los cultos subterráneos del imperium romanum [Imperio Romano], el sinsentido de todas las especies enfermas[10].

La pérdida de todos los fundamentos geopolíticos del pueblo de Israel había llevado a su Iglesia a invertir los valores y producir un idealismo abstracto a partir del cual sobrevivir. Ahora, el cristianismo romano iba a universalizar aún más el idealismo abstracto de Dios para hacerlo común a la ciudadanía caótica y desenfrenada de una Roma que también estaba perdiendo su fundamento. La Iglesia no sólo buscó aprovecharse del sufrimiento histórico del pueblo judío sino que, según Nietzsche, fue en busca de todos los sufrimientos generados en la sociedad romana para utilizarlos en su provecho a través de la inversión de los valores. Este fue el segundo paso de la Iglesia cristiana: aprovecharse del sufrimiento del pueblo romano para introducir el dispositivo político del pecado y la penitencia. «Artículo primero: "Dios perdona a quien hace penitencia" – dicho claramente: *a quien se somete al sacerdote*»[11]. En su maravilloso análisis sobre la mala conciencia, Nietzsche había comprendido ésta como la inhibición de los instintos activos del ser humano y el despliegue de estos hacia el mundo interior del sujeto. A falta de mundo social y político donde realizarse, la mala

[10] Nietzsche, F. (1888), p. 74.
[11] Ibid., pp. 61-62. V. Nietzsche, F. (1887), pp. 146-149, 161-164.

conciencia debe ser entendida como la búsqueda de la aventura pérdida a base de la construcción de mecanismos de autotortura[12].

La tradición judeocristiana produjo una abstracción total de la existencia como dispositivo de poder sobre y contra la realidad. Dios, fundamento último de todo el dispositivo, era la estrategia desarrollada por la Iglesia para invertir aquello que en la tradición antigua era considerado como valioso y conseguir marchitar a toda la sociedad romana por la vía de la valoración. El resultado fue la progresiva construcción de toda una práctica discursiva religiosa, metafísica e idealista de la realidad social. Éste es el planteamiento ontológico y geohistórico de Nietzsche en relación a lo que hemos interpretado, desde una singular geopolítica, como la emergencia de una abstracción idealista del espacio relacional de las sociedades. Lo que la tradición judeocristiana falseaba y desnaturalizaba, lo que negaba y deseaba destruir era la realidad urbana misma de las sociedades antiguas, sus ciudades. Es decir, la negación fundamental del cristiano tenía que hacerse en relación a las potencialidades humanas de relación en los espacios públicos urbanos, negar la pluralidad y heterogeneidad, la mundanidad del espacio. Se hace necesario, por lo tanto, considerar en toda su medida lo que pasó aquí: la Iglesia judeocristiana comenzó un proyecto geopolítico de abstracción del espacio social de relación y, para ello, pensó el ser como Dios y consideró que la realidad fundamental de los seres humanos era una subjetividad encaminada a una necesaria salvación abstracta. El planteamiento de Nietzsche para comprender la deriva nihilista de la modernidad del siglo XIX es la historia de la religión cristiana como dispositivo político de desvalorización de la vida a través de la invención de un mundo suprasensible y ultra-terreno, una desvalorización que situada en las cartografías que estamos elaborando se nos muestra como motor del decaimiento de las fuerzas sociales que aspiran a la afirmación del ser de la ciudad.

*

[12] V. Nietzsche, F. (1887), pp. 95-97. O como la consideró Deleuze: «*multiplicación del dolor por interiorización de la fuerza, por introyección de la fuerza*». Ante este dolor, la Iglesia modifica la dirección que podría tomar el resentimiento e «inventa la noción de pecado»: uno mismo es el culpable de su situación. Le da el resentimiento a la mala conciencia como nuevo instrumento de autotortura, convirtiendo aquél en algo inocuo. Aparece el «sentimiento de culpabilidad», la «*interiorización del dolor por cambio de dirección del resentimiento*» (V. Deleuze, G. (1967), pp. 181-187).

Puede ser ilustrativo para concretar la tesis nietzscheana alrededor de la rebelión de los esclavos un buen estudio geohistoriográfico sobre alguna cuestión concreta. Debió pensar lo mismo Michel Foucault, que se inspiró en los temas centrales de la geografía histórica nietzscheana sobre la larga transición de la Antigüedad a la Cristiandad para apuntalar algunas de sus consideraciones fundamentales sobre la modernidad. Como vimos, la genealogía foucaultiana de los dispositivos de poder disciplinarios y biopolíticos apuntó siempre a la geografía histórica de la Cristiandad medieval y al desarrollo del poder pastoral: es el concepto de poder del cristianismo el que puso los fundamentos de las derivas idealistas y totalitarias del mundo contemporáneo. Pero, además, Foucault acabó estudiando la larga transición del mundo antiguo al medieval y lo hizo fuertemente inspirado por la obra de Friedrich Nietzsche. De hecho, en su tesis principal resuena la rebelión de los esclavos: el dispositivo biopolítico de la sexualidad a partir del cual los sujetos posmodernos han hecho del «sexo» una cosa fundamental en la existencia es comprensible a partir de una genealogía de la tradición judeocristiana y de su condena a los «placeres de la carne». El objeto de estudio de Foucault fue el mundo de la ética y, concretamente, de la ética alrededor de la «sexualidad», comprendiendo por ética no un discurso que prohíbe y normativiza determinadas cuestiones sino un conjunto de prácticas a partir de las cuales el sujeto se hace a sí mismo de un modo determinado. Una «inquietud de sí», una movilización del sujeto en un proceso de autoconstitución a través de un conjunto de técnicas específicamente definidas. Una actitud del sujeto consigo mismo, una hermenéutica y una práctica de sí, un «arte de vivir»; una «espiritualidad», como diría Foucault, en la que el sujeto, para alcanzar unas «verdades» determinadas, tiene que transformarse a sí y, una vez alcanzadas, es transformado a su vez por ellas[13]. Una especie de autodisciplina, diríamos los modernos, si por ello no comprendemos, al estilo cristiano, el sometimiento a una ley donde renunciamos a nosotros mismos y nos sacrificamos, sino una ética, un proyecto de autoconstrucción.

Hay que destacar, antes de empezar, una apreciación etimológica muy significativa: en el mundo antiguo no existía el concepto de lo «sexual», «quiero decir: una noción que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar – por ser de la misma

[13] V. Foucault, M. (1982), pp. 30-41.

naturaleza, por derivar de un mismo origen o porque juegan con el mismo tipo de causalidad – fenómenos diversos y aparentemente alejados unos de otros: comportamientos y también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones»[14]. Esta falta de un concepto unitario sobre el mundo de los placeres de la carne puede ser producto, según Foucault, de la relativa indiferencia con la que los antiguos afrontaban la cosa misma. No es que los ciudadanos grecorromanos respondieran a esa imagen estereotipada que se tiene de ellos como la de unos libertinos entregados al vicio sino, sobre todo, es que aceptaban sin escándalo las faltas y desarreglos que pudieran cometerse. Incluso, desarrollaron toda una moral de austeridad que acabaría teniendo préstamos y continuidades temáticas con el mundo espiritual de las primeras comunidades cristianas, con el contraste de que la moral de la austeridad del mundo antiguo no estaba ligada a códigos y prohibiciones universales impuestos por una institución sino a una práctica de la persona para gobernarse a sí mismo y no dejarse ir por las voluptuosidades de la carne.

En la larga transición de la Antigüedad a la Cristiandad, Michel Foucault creyó apropiado destacar otro modelo importante para la geografía histórica de Europa: el «modelo helenístico», que consideró ilustrativo en relación a las cuestiones que aquí nos atañen y del que la tradición judeocristiana acabó recibiendo una importante herencia. Foucault plantea, por lo tanto, tres modelos históricos a partir de los cuales desarrollar su análisis:

Modelo platónico: siglos V-IV a.C.
Modelo helenístico: siglos I-II d.C.
Modelo cristiano: siglos IV-V d.C.

Según él, el «modelo platónico» puede interpretarse como el primer discurso conformado sobre el «arte de vivir» aunque en el mundo clásico y presocrático

[14] Foucault, M. (1984), p. 35. Sin embargo, había palabras diversas y heterogéneas referidas a los placeres del cuerpo, a los gestos y actos, a las prácticas concretas, pero no un concepto que comprendiera todo ello en un mismo universo, en un «mundo sexual». Foucault recogerá finalmente el adjetivo sustantivo *ta aphrodisia*, traducido al latín por *venerea* y que apunta a los placeres del amor, las relaciones sexuales, los actos de la carne, las voluptuosidades o cosas parecidas, sin remitir, sin embargo, a la significación y funcionalidad del sexo en nuestra cultura.

existieron técnicas que el sujeto podía desarrollar consigo mismo para tener acceso a la verdad (ritos de purificación, concentración del alma, retiradas, prácticas de resistencia y pruebas…). En el «modelo platónico», según él, «la inquietud de sí» estaba vinculada a la cuestión de la ciudad: cada sujeto debía conocerse y trabajarse a sí mismo si quería desarrollar su naturaleza social y política en relación con los otros. Es por ello que, desde este modelo, se consideraba que la juventud era el momento fundamental en el aprendizaje del «arte de vivir» porque era la etapa de la vida en la cual las personas empezaban a tener un papel activo en la ciudad. A su vez, el «modelo platónico» relacionaba la «inquietud de sí» con las prácticas del conocimiento de uno mismo para relacionarse como es debido con los otros y para acceder a las verdades universales que gobernaban la existencia colectiva[15].

Este orgullo personal que llevaba a considerar la posibilidad de acceder a lo divino a través del conocimiento se manifestaba también en el campo de los placeres corporales: *el sujeto confiaba en sus fuerzas para enfrentarse a las tentaciones de la carne*. El mundo antiguo, que desarrolló toda una moralidad de la austeridad en relación a ello (la moderación, la templanza, el rigor, el cuidado, etc.) y algunos de cuyos temas fueron recibidos por el cristianismo, tenía un concepto orgulloso del sujeto dentro de un planteamiento de la existencia como campo de batalla entre diferentes fuerzas en las que el sujeto debía afirmar su poder y su libertad. Para ello, la austeridad no era una ley represora sino un mecanismo a través del cual la persona podía desarrollar una práctica reflexiva para constituirse como un ciudadano libre en relación a las cosas que le podían llegar a superar.

> El comportamiento sexual está constituido como ámbito de práctica moral, en el pensamiento griego, bajo la forma de *aphrodisia*, de actos de placer que surgen de un campo agonístico de fuerzas difíciles de dominar: para tomar la forma de una conducta racional y moralmente aceptable, apelan a una puesta en juego de una estrategia de la mesura y del momento, de la cantidad y de la oportunidad, y eso tiende, buscando su punto de perfección y su término, a un exacto dominio de sí en el que el sujeto es "más fuerte" que sí mismo hasta en el ejercicio del poder que ejerce sobre los demás[16].

Una serie de transformaciones en la geografía histórica de la Antigüedad, fundamentalmente vinculadas con la existencia de las ciudades, acabaron dando lugar

[15] V. Foucault, M. (1982), pp. 42-86.
[16] Foucault, M. (1984), pp. 276-277.

a lo que Foucault consideraría la «edad de oro de la cultura de sí» en los dos primeros siglos de nuestra era. La ética del «cuidado de sí» dejó de proponerse como una práctica dirigida a los jóvenes. Se consideró una obligación permanente a lo largo de toda la vida y no sólo para aquellos que empezaban a estar activos en la ciudad. En este sentido, el «cuidado de sí» dejó de ser un medio para desarrollar la naturaleza social y política de las personas y se convirtió en un fin en sí mismo, un arte de la buena vida, una serie de prácticas y técnicas que guían y gobiernan la existencia. La vinculación de la ética con los otros dejó de ser necesaria y el sujeto debía constituirse a sí mismo como sujeto moral antes que como ciudadano. Seguía considerándose que cuidarse era la primera regla para no hacer mal a nadie pero el objeto último de hacerlo era mantener el poder y la libertad frente a los avatares de la vida pensada en singular. Finalmente, esta inquietud constante del sujeto consigo mismo a lo largo de toda la vida se manifestó también en el ejercicio del autoconocimiento: por un lado, era necesario tener en cuenta todo el campo de sentimientos, actitudes y pasiones que llenaban la existencia; por otro lado, el conocerse a uno mismo no se hacía para acceder a lo divino sino para buscar una seguridad y una confianza que el sujeto había perdido[17].

Esta inquietud del sujeto consigo mismo también se manifestó en las cuestiones «sexuales»: aunque la moral de la austeridad venía de lejos, la situaciones complejas del periodo helénico y sus consecuencias en la constitución de los sujetos se manifestaron en una mayor severidad y atención del sujeto consigo mismo, dado que éste se sentía más frágil y débil hacia todo los placeres del cuerpo que le podían llegar a perturbar: no es que hubiera más prohibiciones pero, al menos, sí más precaución. En este sentido, la concepción agonística de la existencia seguía formando parte de la ética y los goces y voluptuosidades de los cuerpos eran fuerzas que cuestionaban el poder y la libertad del sujeto que debía decidir cuándo, dónde y cómo. Sin embargo, el sujeto helénico, con una autoconcepción de sí más problemática e inestable, empezó a desarrollar toda una ética del dominio de sí para la conversión del sujeto en relación a

[17] V. Foucault, M. (1982), pp. 87-454.

principios universales y una percepción del goce como un auténtico peligro para su integridad[18].

Toda esta ética de la existencia del modelo helenístico se vio ampliada, multiplicada y modificada en la Cristiandad. El «cuidado de sí» debía prolongarse a toda la vida y a todas las personas como un fin en sí mismo para constituirse como sujeto moral y no como ciudadano. Sin embargo, en el mundo cristiano la moral iba a devenir religión y el sujeto debía empezar a cuidarse, no para construirse de un modo determinado, sino para renunciar a sí mismo y caminar hacia el mundo de la ciudad de Dios. Además, el conocimiento de sí mismo empezó a vincularse con la práctica de la confesión de la verdad para localizar, no ya una amenaza, sino un mal por el cual la salvación del sujeto entraba en peligro. En este sentido, el sujeto cristiano dejó de experimentar la existencia como una pugna agonística con las fuerzas de la vida frente a las que había que prepararse para mantenerse a salvo y conservar la libertad y el poder; antes bien, el cristianismo comprendió un sujeto definitivamente empobrecido y débil y vinculó las fuerzas y el mundo con un mal que era necesario evitar y en relación al cual la persona debía purificarse si quería conseguir la salvación[19].

Por todo ello, la tradición judeocristiana vio en los placeres de la carne el símbolo de un mal ante los que un sujeto aterrorizado y débil debía huir. Este miedo ante el sexo malo y este deseo de purificación profundizaron en la inquietud y la atención al mundo del cuerpo, produciendo toda la ética cristiana alrededor de la existencia[20]. Aquí resuenan las palabras de Nietzsche: «¿quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad fracasada». El sujeto cristiano, con una concepción del ser humano y de sí mismo como una entidad débil e impotente, condenó la vida y los placeres de la carne como un mal en relación a la mentira del mundo de Dios, gracias a la cual buscaba separarse de sus condiciones reales de existencia e invertir la situación desfavorable en la que existía. Según Michel Foucault, ésta será la base geohistórica de la incitación a los discursos y la profundización en el mundo de la carne

[18] V. Foucault, M. (1984b), pp. 38-68, 216-220.
[19] V. Foucault, M. (1982), pp. 87-454.
[20] V. Foucault, M. (1984b), pp. 38-68, 216-220.

que desarrolló el Concilio de Trento en el largo siglo XVI y de la constitución definitiva del dispositivo biopolítico de la sexualidad como mecanismo de control sobre la vida de las poblaciones. A su vez, Foucault planteará la cosa directamente en términos de poder-saber: es decir, la construcción de la ciencia de la sexualidad, cuestión que sólo puede ser comprendida en una sociedad como la europea, sólo es inteligible a partir de este idealismo que la tradición judeocristiana fue desarrollando a lo largo de los siglos. Esta vinculación directa del idealismo con las lógicas de dominio de la ciencia fue el nudo gordiano de las reflexiones de Heidegger sobre la metafísica platónica como origen de la historia del olvido del ser.

*

A partir de la materialidad geográfica de las relaciones de poder entre las diferentes culturas y civilizaciones en la larga transición de la Antigüedad a la Cristiandad, Nietzsche nos ayuda a comprender cómo las prácticas discursivas de las primeras comunidades cristianas se abstraían y separaban de una realidad que era condenada y devaluada. Así, podemos interpretar que la filosofía europea desde Platón hasta el santificado Agustín fue el envés discursivo de una geografía histórica donde los valores cívico-seculares de la Antigüedad entraban en crisis y decadencia. Como él dijo: «a la Iglesia la secundaron los filósofos»[21]. Curiosamente, Heidegger no tuvo en cuenta nada parecido. A este apologeta de la mundanidad de la existencia humana no le interesó interpretar la geografía histórica de la emergencia del nihilismo contemporáneo y se vio satisfecho con plantear una historia de la metafísica completamente abstraída de los territorios de la sociedad. Con ello, la crítica heideggeriana a la genealogía nietzscheana es sumamente interesante para completar un diagnóstico materialista del idealismo totalitario de la modernidad contemporánea, aportando herramientas decisivas para construir una ontología de los lugares y calendarios del nihilismo contemporáneo. Así, siguiendo a Heidegger, podríamos plantearnos *en qué medida*

[21] Nietzsche, F. (1888), p. 60. «De él se enseñorearon hasta los más pálidos de los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto. Estos estuvieron tejiendo alrededor de él su telaraña todo el tiempo preciso, hasta que, hipnotizado por sus movimientos, él mismo se convirtió en una araña, en un *metaphysicus* [metafísico]. A partir de ese momento él tejió a su vez la telaraña del mundo sacándola de sí mismo – *sub specie Spinozae* [en figura de Spinoza] –, a partir de ese momento se transfiguró en algo cada vez más tenue y más pálido, se convirtió en un "ideal", se convirtió en un "espíritu puro", se convirtió en un *absolutum* [realidad absoluta], se convirtió en "cosa en sí"… *Ruina de un Dios*: Dios se convirtió en "cosa en sí"…» (Ibid., p. 48).

Nietzsche se había olvidado de dimensionar ontológicamente las relaciones de poder-saber entre las diferentes culturas y civilizaciones y no había aportado los fundamentos necesarios para hacerle frente a las derivas subjetivo-relativistas de la actualidad. Para una geografía radical ésta es una cuestión fundamental si quiere ser capaz de *plantear herramientas teóricas con las que seguir pensando el espacio de la ciudad como el fundamento geopolítico de la existencia humana a pesar de la virtualidad y espectacularidad de los territorios posmodernos*. Es por ello que la diatriba heideggeriana contra Nietzsche resulta tan importante y por lo que autores posestructuralistas o pensadores de la diferencia (entre los que cabe destacar a Gilles Deleuze) la han tenido en cuenta a la hora de dimensionar esencialmente una realidad comprendida a partir de una ontología de la voluntad de poder. Lo que a Heidegger le preocupaba por encima de todas las cosas era el subjetivismo-relativismo, es decir, que el mundo se le presentara al sujeto como algo relativo a su pensamiento, acción o valoración; consideraba que esto era el fundamento de las derivas totalitarias de una modernidad que él llamaba como «sociedad técnica».

El problema de la genealogía del nihilismo contemporáneo plateada por Nietzsche fue, según Heidegger, el olvido del ser. En este sentido, Nietzsche habría pensado el origen del idealismo europeo en relación a la emergencia de la metafísica judeocristiana y, al hacerlo, había identificado a Dios con el ser mismo. Así, el pensamiento fundamental del autor del *Zaratustra* radicaría en un diagnóstico de la abstracción típica de la filosofía de Europa como una dogmática que había inventado la mentira del ser y una interpretación del nihilismo contemporáneo como devaluación producida por un mundo de esencias inexistente en la realidad. La cuestión que se abre aquí es que, si el Dios judeocristiano hay que comprenderlo dentro de una metafísica determinada, ¿de qué «ser» se estaba olvidado Nietzsche desde la óptica heideggeriana? Antes de apresurarse a condenar a Heidegger como un pensador abstracto y metafísico por hablar del ser y cosas por el estilo, es necesario bien entender qué comprende el autor por ese concepto tan controvertido y polémico. Para ello, puede resultar útil perfilar algunas de sus consideraciones acerca de la existencia humana. Según Heidegger, ésta se encuentra caracterizada por ir más allá de sí misma y por arrojarse fuera de sí: «aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica

se llama la "esencia" del hombre, reside en su ex-sistencia»[22]. Para Heidegger, la existencia del ser humano fuera de sí o más allá de sí mismo es lo que plantea la posibilidad misma del pensamiento esencial; es decir, *pensar sobre el ser es aquello que acaece en el mismo instante en el que el ser humano existe en cuanto tal, yendo o arrojándose más allá de sí mismo*. Si el ser humano existe de un modo impropio y permanece encerrado en una existencia no arrojada, el ser no habitará en su pensamiento; si existe de modo propio pondrá en obra el pensamiento esencial acerca del ser mismo en cuanto tal. El pensamiento esencial es el pensamiento de aquel existir fuera o más allá de sí mismo del ser humano: «y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia»[23]. Esta experiencia significativa del ser en la existencia del ser humano no es ninguna especie de misticismo o pensamiento religioso por parte de Heidegger; de hecho, como veremos más adelante, Heidegger pensará en términos generales *el ser como tiempo*, de tal modo que la existencia humana queda comprendida como un arrojarse al mundo histórico donde se encuentra.

Una vez dicho esto, habría que reescribir la genealogía nietzscheana del siguiente modo: lo que aconteció en la larga transición del mundo antiguo a la Cristiandad medieval no fue la invención de un mundo trascendental para proyectar una condena al mundo inmanente de la existencia sino, antes bien, consistió en *un olvido del carácter auténtico del mundo transcendental* (entendido como aquello que se abre al trascender humano) *con objeto de convertirlo en el fundamento del dominio de la realidad*. Por un lado, el paralelismo existente entre Nietzsche y Heidegger es radical: preside la pregunta por los orígenes de una abstracción idealista que la modernidad estaba materializando en los siglos XIX y XX, una abstracción idealista que ambos conciben desde una óptica del poder: Dios o el olvido del ser son dispositivos de dominio del mundo. Dicho dominio del mundo Heidegger lo consideró fundamentado en lo que llamó «metafísica de la subjetividad», que puede entenderse como un poner al sujeto como fundamento de lo real para poner lo real a la entera disposición del

[22] Heidegger, M. (1949), p. 268.
[23] Ibid., p. 274.

sujeto. De hecho, Heidegger considerará que toda la historia de la metafísica es una especie de obsesión tecnológica por dominar el mundo. En palabras de Heidegger, «la pregunta "¿qué es el ente en cuanto tal y en su totalidad?" es la pregunta conductora de toda metafísica»[24]. Pues bien, esta metafísica de la subjetividad orientada a un dominio tecnológico del mundo se encuentra íntimamente emparentada con la problemática del relativismo: el mundo aparece como relativo al pensamiento, manipulación y valoración del sujeto, de tal modo que se encuentra a su entera disposición. Sin embargo, el diagnóstico de uno y otro es radicalmente diferente: para uno, la abstracción radica en la invención del mundo del más allá *con* Dios; para otro, el idealismo supone el pensamiento del mundo del más allá *como* Dios o, mejor, como «idea», ya que Heidegger situará en la metafísica platónica los orígenes del nihilismo contemporáneo y, por ende, del olvido del ser.

Para Nietzsche, Platón se inventaría el mundo de las ideas (Dios) como mecanismo de condenar el mundo real de la vida como mera apariencia y como dispositivo de poder frente a la vida victoriosa del mundo antiguo. Heidegger continuará, de algún modo, con esa intuición pero su preocupación por la pérdida nihilista de todo referente le llevará a poner el acento en el otro lugar: lo que Platón pervirtió con su pensamiento del mundo de las ideas no fue la vida sino el ser mismo con vistas a hacer del mundo algo enteramente domeñable por la humanidad. Para Heidegger, el pensamiento platónico del mundo de las ideas estaba enfocado, esencialmente, a pensar cómo el mundo de las cosas se nos presenta de tal modo que se ilumina y se deja ver por la mirada humana. Heidegger consideró que en ello consistía el idealismo platónico: la idea es lo que se presenta primeramente cuando vemos las cosas y es lo que le aporta una apariencia consistente a las mismas, es decir, una apariencia para que nuestro mirar sea consistente. Por eso, el mundo de las ideas es pensado como la condición de posibilidad de la existencia de las cosas, de tal modo que las cosas se dejan ver: *las cosas son relativas a la mirada humana*. En ello, se pone de relevancia una cuestión fundamental de la crítica heideggeriana: según él, Platón piensa el ser para responder a la pregunta por la condición general del mundo, la pregunta conductora de toda la metafísica. Por lo tanto, la historia de la metafísica desde Platón se caracteriza por un

[24] Heidegger, M. (1961b), p. 111.

olvido de la diferencia entre el ser y el mundo y un pensamiento del ser como aquello que permite el pensamiento más universal y abstracto en relación a la entidad del mundo, es decir, lo que permite el pensamiento sobre el concepto del ser y no sobre el ser mismo: *las cosas son relativas al pensamiento humano*[25].

La muerte de Dios y la sociedad técnica

La geografía histórica de la modernidad que hemos defendido sitúa en las ciudades bajomedievales italianas de finales del siglo XI un punto crítico en lo que respecta a las dimensiones ontológicas de la existencia social. La urbano-secularización de la sociedad dio lugar a la emergencia del dispositivo crítico como un modo de relación social según el cual se desplegó una capacidad de transformación extraordinaria. En este sentido, fueron las bases urbanas del bajomedievo las auténticas agentes de lo que Nietzsche llamó como «muerte de Dios», un acontecimiento según el cual los poderes humanos desplegados harían que el secular conflicto entre Roma y Judea empezara a adquirir tintes verdaderamente trágicos. De hecho, Nietzsche comprendió la geografía histórica de la modernidad a partir de este enfrentamiento entre las tradiciones grecorromana y judeocristiana; es decir, para Nietzsche había dos modernidades antagónicamente enfrentadas. No fue así para Martin Heidegger, que identificó la muerte de Dios con la emergencia consumada de la «sociedad técnica» a partir del largo siglo XVI y con la figura de Descartes como máximo exponente en la historia de la metafísica. Para Heidegger, la sociedad técnica iba a suponer la consumación de la *onto-tecnología* que ya Platón ponía en marcha en la metafísica de las ideas, poniendo el mundo a la entera disposición del dominio de los seres humanos. No consideró que la emergencia de dispositivos de dominio revolucionarios a partir del siglo XVI tuvo que ver con un *conflicto* secular entre dos modelos de ciudades.

Nietzsche planteó la muerte de Dios (el nihilismo contemporáneo) como el «acontecimiento» fundamental de la geografía histórica de la modernidad, un «acontecimiento» esencialmente contradictorio a través del cual se podían

[25] Cfr. Heidegger, M. (1961b), pp. 166-186.

comprender los conflictos fundamentales de la misma[26]. De hecho, su opinión sobre Maquiavelo (1469-1527) y Lutero (1486-1546) era completamente diferente, dos ciudadanos del largo siglo XVI que pueden significar todas las fuerzas enfrentadas de la modernidad a través del Renacimiento y la Reforma. Como sabemos, Maquiavelo fue un «personaje» de transición: el humanismo cívico y republicano venía fraguando el dispositivo crítico desde la misma constitución de las *comunas* bajomedievales y él desplegó todas sus potencialidades precisamente en el momento en el que larga geografía histórica de las repúblicas urbanas llegaba a su fin. Puede ser interpretado como uno de los primeros espíritus que Nietzsche consideró privilegiados para hacer del nihilismo una fuerza revolucionaria. Tan es así, que hemos interpretado el hecho de que Maquiavelo encontrara el mar abierto y el horizonte despejado de creencias y metafísicas para poner en marcha el dispositivo crítico de la modernidad como uno de los aspectos más singularmente paradójicos de la geografía histórica de la tradición judeocristiana. La emergencia victoriosa y el desarrollo de la religión islámica estuvieron estrechamente vinculados a la existencia de las ciudades y del carácter civilizatorio de la misma. Fue la razón principal por la que la pugna entre Aristóteles y Mahoma supuso uno de los rasgos más característicos de aquellas sociedades: *la*

[26] Las primeras veces que habló de ello fue en *La Gaya Ciencia*, donde consideró la muerte de Dios como «una historia más grande que toda historia hasta ahora contada» o como «el más grande de los acontecimientos recientes». Según Heidegger, la muerte de Dios sería un acontecimiento que transformaría la existencia de las sociedades en relación a las cuestiones ontológicas fundamentales y que no tenía tanto que ver con alguna especie de ateísmo o con la pérdida de la fe o la práctica religiosa en las sociedades occidentales, como con una metamorfosis en la geografía histórica de Europa (V. Heidegger, M. (1943), pp. 160-165). Como acontecimiento fundamental de las sociedades modernas, a través de la muerte de Dios o el nihilismo contemporáneo Nietzsche interpretó los conflictos y contradicciones más importantes. Por un lado, en término sociales, la muerte de Dios significaría «por espacio de milenios» un tiempo de «sombras» para Europa y daría lugar a una «larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio», a una «pavorosa lógica de terror», a «un ensombrecimiento y eclipse tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra». Sin embargo, a lado de este lúgubre panorama, Nietzsche consideró, a su vez, que la muerte de Dios abría «una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora»: «el mar, *nuestro* mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto*». Pero la muerte de Dios «está todavía en camino – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres»; «se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ya ha *llegado*». De hecho, como dice Heidegger, en el lugar de Dios las sociedades europeas acabarán poniendo nuevos ideales como la razón, la conciencia, el progreso, los negocios, etcétera (V. ibid., p. 165). Pero unos pocos podrán sacar toda la positividad contradictoria del acontecer del nihilismo contemporáneo. Cuando Nietzsche describía como un loco anunciaba la muerte de Dios a la sociedad, destacaba que se percató de que llegaba «demasiado pronto». Sólo unos «pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *suspicacia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo», experimentarían conscientemente el acontecimiento (V. Nietzsche, F. (1882), pp. 147, 160-162, 253-254).

ciudad y la religión compartían espacio. Sin embargo, lo verdaderamente singular de la tradición judeocristiana es que emergió victoriosa de la afirmación del proceso de crisis y desintegración de la civilización romana y sus ciudades. Sin duda, Aristóteles tuvo un papel destacado a lo largo de la Cristiandad medieval pero nunca con la intención de constituir alguna especie de humanismo cívico cristiano, cosa que tendría que esperar todavía siglos para tener algún tipo de significado. La tradición judeocristiana se hacía indiferente hacia la ciudad y la política y todos sus esfuerzos estaban destinados a la ciudad de Dios y a la constitución de la Iglesia como poder a lo largo del medievo. No es de extrañar entonces que, desde el mismo momento en que la realidad urbana emergió en los territorios europeos a partir del año 1000, en algunas ciudades europeo-mediterráneas se abriera la posibilidad de constituir un humanismo verdaderamente cívico y secular enfrentado a las metafísicas religiosas del cristianismo. Un «personaje» como Maquiavelo es incomprensible en la *medina* de Córdoba en el siglo XII, por mucho que entre él y Averroes haya muchas líneas de comunicación. De este modo, se puede comprender una paradoja histórica con altas resonancias mundiales: el papel contradictorio que tuvo la tradición judeocristiana en la emergencia de la modernidad que, acostumbrada a desatender los problemas relativos al poder de los seres humanos, dejó el espacio despejado para que el planteamiento sobre ello se hiciera de modo absolutamente crítico.

Sin embargo, la dialéctica de la modernidad tendría un desenlace dramático y todos los poderes que fueron emergiendo desde las ciudades a lo largo de los siglos fueron desplegándose contra las mismas ciudades que les daban origen. Parecía como si los sueños típicamente judeocristianos contra las ciudades se estuvieran materializando en unos territorios urbanos a través de la ciencia del urbanismo. La geografía histórica foucaultiana da sobrada muestras de ello. El autor francés planteó las relaciones que guardan los dispositivos urbanísticos disciplinarios y biopolíticos con las técnicas de poder de la Iglesia cristiana. Consideró que la emergencia del dispositivo crítico debía ser relacionada con la geografía histórica de las luchas pastorales bajomedievales y que los poderes totalitarios de la modernidad no se podían comprender sin el concepto de poder pastoral y las prácticas típicamente disciplinarias de la religión cristiana. No es casual, por lo tanto, que el resultado del urbanismo disciplinario y

«biopolítico» fuera la constitución de una sociedad individualizada y movilizada alrededor de sí misma, objetivo secular de la metafísica cristiana; no es casual, tampoco, que el espectáculo sea la absoluta negación del teatro sociopolítico de la ciudad, ese gran enemigo histórico del cristianismo; pero, sobre todo, no es casual que la modernidad hoy pueda ser entendida como abstracción consumada, como un totalitarismo idealista que se separa de los espacios sociales donde las personas se encuentran unas con otras. Si alguna sorpresa podía deparar la geografía histórica era ésta: *el papel de la tradición judeocristiana en la emergencia victoriosa del urbanismo como ciencia del gobierno de la ciudad*. Precisamente en los territorios donde la condena a la existencia ciudadana había devenido metafísica, la existencia de las ciudades iba a volverse contra sí misma. Pero la relación de la Cristiandad con la sociedad del urbanismo no es tanto la que Michel Foucault nos planteaba como deriva del poder pastoral sino, más bien, *la posibilidad histórica de una metafísica conformada con el objeto fundamental de condenar la ciudad y de materializar dicha metafísica sobre la misma existencia de las ciudades modernas y contemporáneas*. La desvalorización de la existencia ciudadana elaborada por parte de la tradición judeocristiana cayó de suyo en la desurbanización que Europa vivió en larga transición de la Antigüedad a la Edad Media. Sin embargo, a partir del siglo XVI, la ciudad empezó a ser destruida nuevamente pero esta vez a partir de *un proceso de desurbanización paradójico: el urbanismo*. El urbanismo, como proyecto histórico de destrucción del espacio social, responde a los fundamentos ontológicos de la rebelión de la Iglesia judeocristiana contra la sociedad. Pero, entonces, la cuestión ha cambiado drásticamente: la construcción de la ciudad de Dios del urbanismo supone una materialización de la inversión de los valores y, por lo tanto, puede y debe prescindir de Dios para realizarse. En este sentido, *el urbanismo es el asesino de Dios*.

Los dispositivos disciplinarios y «biopolíticos» del urbanismo habían encorsetado a la ciudadanía europea en la triste historia del nihilismo contemporáneo y los «terribles bastiones» de la maquinaria estatal habían encerrado a las personas en la más estrecha y pobre de las existencias. Cuando Friedrich Nietzsche describió ese «animal al que se “quiere” domesticar y que se golpea furioso contra los barrotes de su

jaula»[27], fue el primero que perfiló los rasgos de esa «jaula de hierro» en que se habían convertido las ciudades del siglo XIX. Según George Simmel, la deriva totalitaria de la modernidad significa una auténtica «tragedia de la cultura» que interpretó en términos fatalistas según el mito del «aprendiz de brujo». La capacidad del ser humano de producir cultura supone, según él, el fundamento del mismo mundo que erosiona esa misma capacidad.

> Esta curiosa consistencia de los contenidos culturales (...) es el fundamento metafísico de la fatal independencia con la que el reino de los productos culturales crece y crece (...) casi sin relación con la voluntad y la personalidad de los productores y sin importar la cuestión de por cuántos sujetos y en qué medida de profundidad y totalidad es asimilado y llevado a su significado cultural[28].

Sin embargo, este «fundamento metafísico» no tiene en cuenta los conflictos y contradicciones que hay detrás de esta tragedia y a través de los cuales la totalidad del mundo deja de poder ser asimilada por los ciudadanos[29]. Esta «tragedia» inspiró vivamente los postulados de Max Weber acerca de la racionalización y la burocratización de las sociedades europeas que, a su vez, estaban fuertemente influenciados por las consideraciones de Friedrich Nietzsche sobre los ideales ascéticos[30].

> Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir este poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina – y *no* sólo de los que participan directamente en la actividad económica – y que, quizás, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil. Según la opinión de Baxter, la preocupación por los bienes externos sólo tendría que ser como un "abrigo liviano, que se puede quitar de encima en todo momento", sobre los hombros de sus santos. Pero el destino ha convertido este abrigo en un caparazón duro como el acero. Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener la repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final, un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia. Hoy el espíritu de ese ascetismo se ha salido de ese caparazón, y quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de su apoyo. (…) Nadie sabe todavía quién vivirá en el futuro en ese caparazón y si, al final de esta terrible

[27] Nietzsche, F. (1887), p. 97.
[28] Simmel, G. (1911), p. 164.
[29] Cfr. ibid., pp. 139-173.
[30] Cfr. Nietzsche, F. (1887), pp. 111-186. De hecho, Nietzsche consideró que la «actividad maquinal» que promovían dichos ideales fue uno de los motores fundamentales de la «muerte de Dios»: la «laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la "incredubilidad"» (Nietzsche, F. (1886), p. 82).

> evolución, habrá nuevos profetas o un potente renacer de viejas ideas y viejos ideales, *o* – si no se da ninguna importancia de estas dos cosas – una petrificación "china", adornada con una especie de "darse importancia" convulsivo. Entonces podría hacerse verdad para este "último hombre" de la evolución de esta cultura aquella frase: "hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes"[31].

Nietzsche consideraba que la muerte de Dios podía ser interpretada como un capítulo más de la rebelión de los esclavos. Con ello, muchas veces, en una geografía histórica de Europa interpretada en términos de decadencia, el relato nietzscheano acababa adquiriendo un tono de fatalidad: «la Naturaleza es cruel contra los favoritos de la suerte, ahora y protege y ama a los humildes»[32]. Las fuerzas del ser humano, expuestas a múltiples peligros, degeneran y perecen pronto, se consumen en una llamarada inmediata, no se conservan, no se reproducen. Nietzsche sufría por estas pérdidas y agotaba su mirada en la búsqueda incesante de los acontecimientos que llevaban al triunfo de la decadencia, desde la comunicación hasta el azar. Y para ello, había que estar previstos: «es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a esta natural, demasiado natural, *progressus in simile*, al avance hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario – ¡hacia lo vulgar!»[33]. Sin embargo, nada más lejos de las intenciones de Nietzsche que naturalizar, en términos generales, lo que estaba pasando en Europa: *el relato de la rebelión de los esclavos es el fundamental para comprender la muerte de Dios*. Nietzsche consideró que era «el más feo de todos los hombres» el que le había asesinado y lo había hecho porque quería reinar solo sobre la Tierra.

> Te conozco bien, dijo con voz de bronce: *¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame irme. No soportabas a Aquél que *te* veía, – que te veía siempre y de parte a parte, ¡tú el más feo de los hombres! ¿Te vengaste de ese testigo! (…) Él – *tenía que* morir: miraba con unos ojos que lo veía *todo*, – veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir. *Me* veía siempre: de tal testigo quise vengarme – o dejar de vivir. El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva[34].

[31] Weber, M. (1904), p. 233-235. Ese «caparazón duro como el acero» es el que, en otras traducciones, ha aparecido como «jaula de hierro».
[32] Nietzsche, F. (1901), p. 678.
[33] Nietzsche, F. (1886), p. 237.
[34] Nietzsche, F. (1885), pp. 353-358.

Siguiendo a Gilles Deleuze podríamos decir que es el momento del «nihilismo reactivo», cuando la ciudad de Dios se materializa gracias a los poderes urbanos y seculares puestos en marcha por la modernidad y Dios se hace prescindible en la condena y la devaluación de la vida cívica porque la vida cívica ya está condenada. En este sentido, el nihilismo «ya no significa una voluntad, sino una reacción» contra la ciudad de Dios y un habitar la no-ciudad del urbanismo en la que, una vez consumadas las utopías, reina el «*taedium vitae*» y «pesimismo de la debilidad». Es el «momento de la conciencia europea»[35] que Nietzsche describió desoladoramente en el prólogo del «Zaratustra», cuando los seres humanos perdían sus poderes para ir más allá de sí mismos y una sociedad despreciable se construía alrededor de las pequeñas cosas de la vida cotidiana. Una sociedad donde el espacio conflictivo de la política se había desvanecido y las dinámicas sociales disciplinaban y controlaban a los ciudadanos[36]. La sociedad moderna y democrática donde el individualismo y el igualitarismo eran la condición básica de una sociedad movilizada: «*la moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño*», «el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano», «Europa parece amenazada por un nuevo budismo»[37]. Finalmente, el «nihilismo pasivo», en palabras de Deleuze, un apagarse pasivamente, un «último hombre» más allá del asesino de Dios: el «hombre reactivo» asesinó a Dios y se puso en su lugar. Es, a partir de ahí, cuando comienza el «último hombre», el gran rebaño sin pastor alguno, el desarrollo de la «conciencia budista»[38] donde una gran tristeza invade toda la sociedad al grito de «¡todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!»[39].

*

Martin Heidegger no comprendió que la tragedia de la modernidad fuera tal e interpretó que toda la lógica de dominio que empezó a emerger victoriosa a partir del largo siglo XVI era la consumación de la historia de la metafísica originada por Platón. Lo interesante del planteamiento heideggeriano es que sitúa directamente en el

[35] Cfr. Deleuze, G. (1967), pp. 207-219.
[36] Cfr. Nietzsche, F. (1885), pp. 34-40.
[37] Cfr. Nietzsche, F. (1886), pp. 133-135.
[38] Cfr. Deleuze, G. (1967), pp. 207-219.
[39] Nietzsche, F. (1885), p. 197.

centro del diagnóstico sobre la modernidad la cuestión del poder. Curiosamente, Heidegger no aportó ninguna definición del poder relativa al espacio-tiempo de las sociedades sino que lo hizo exclusivamente en relación a la historia del olvido del ser. Según él, la modernidad estaba profundizando en la lógica de dominio originada por Platón, ahondando en la pregunta conductora de toda metafísica sobre el carácter general del mundo para fundamentarlo de tal modo que se pusiera al servicio del dominio del sujeto. Heidegger situó el origen del nihilismo contemporáneo en la metafísica de Platón a comienzos de la larga transición del mundo antiguo hacia la Cristiandad medieval. Sin embargo, planteó que ni el cristianismo ni el cristianismo medieval pusieron las bases para el desarrollo de la lógica de dominio originada por Platón ya que, a pesar de que planteaban una teología que giraba alrededor del mundo como creación de Dios, la obsesión del cristianismo medieval era la salvación interior y no una metafísica orientada hacia el mundo de las cosas. Pese a ello, el cristianismo preparó el terreno de la modernidad a partir de la búsqueda de la salvación.

> Lo nuevo de la época moderna respecto a la medieval, cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la "salvación" no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre[40].

Quizás sería pedirle mucho a Heidegger (políticamente hablando) que hubiera tenido en cuenta la historia comunal de la Baja Edad Media en los comienzos de la modernidad y, todavía más, que hubiera considerado que la modernidad ha sido siempre, como poco, dos modernidades y que la historia de ambas es una historia de una pugna que ha marcado las ciudades y los devenires contemporáneos. Quizás, si hubiera tenido en cuenta la historia de las ciudades, si no las hubiera *olvidado*, al fin y al cabo, si hubiera *situado* su estudio de lo moderno en la sociedad, nunca habría considerado que todo poder humano se confunde con la voluntad de dominio, ni que todo actuar es el modo de ser propio del sujeto moderno que dispone del mundo y de las sociedades a su antojo[41]. Pero Heidegger no lo hizo y cometió el «pecado

[40] Heidegger, M. (1961b), pp. 111-112.
[41] Cfr. Sáez, L. (2009), pp. 163-166.

historiográfico» de situar la emergencia de la modernidad entre los siglos XVI y XVIII, personificada, según su historia de la metafísica, en las figuras de Descartes (1596-1659) y Kant (1724-1804); «pecado historiográfico» porque se condena y querrá condenarnos a cierta parálisis conservadora ante lo que el mundo es. Como se vio más atrás, la emergencia del sistema-mundo moderno, aún llena de luchas, resistencias y contradicciones, resultaba excesivamente desoladora como para situar en ella la emergencia de una actitud moderna con la que nos identificamos como potencia política frente al mundo. Por ello, algunos de los autores que se enredaban en este tiempo histórico acaban considerando toda crítica desde un afuera de la modernidad. En el caso de Heidegger, obviamente la cuestión no estriba en la radicalidad de la crítica sino en que la desolación de la historia de la modernidad y de la historia de la metafísica a partir del siglo XVI le servirá como mecanismo de condena a cualquier aventura transformadora y revolucionaria. Como obvió y quitó de mapa todo papel y todo agente contradictorio en la historia de lo moderno, la existencia histórica de los seres humanos comprendía todo cambio como un cambio que andaba, por encima de cualquier cosa, a la escucha de lo que había sido y es.

Heidegger personifica la metafísica de la modernidad como parte de la historia de la metafísica en las figuras de Descartes y Kant. Es el momento, según él, en el que el papel de la subjetividad como fundamento de lo real para poner lo real a la absoluta disposición del sujeto da un paso cualitativo y radical en relación al idealismo platónico. Esta radicalización profundiza en el olvido del ser y en la obsesión onto-tecnológica de la metafísica, conduciendo a la modernidad a pensar el ser de tal modo que el mundo devenga objeto de dominio a disposición de la sociedad técnica. El mundo ya no sólo se ilumina a la mirada del sujeto para poder ser pensado (tal y como acaecía en la metafísica platónica) sino que se objetiva en las manos del sujeto para poder ser manipulado: *el idealismo se ha materializado*[42]. Esta radicalización y

[42] Según Heidegger, el *cogito* cartesiano hacía dependiente la existencia del pensamiento y la conciencia del mundo a la certeza de la autoconciencia del sujeto. Es por ello por lo que, según él, Descartes se caracterizó por la búsqueda metódica de la seguridad de sí mismo del sujeto, es decir, la indagación por el cómo el sujeto, a partir de sí mismo, se convertía en la garantía exclusiva de la certidumbre y verdad del mundo. La radicalización y profundización de la manipulación que ello supone se manifiesta en que la pregunta conductora de la metafísica por el mundo se ha convertido en la época moderna en la pregunta por el método subjetivo para que la verdad objetiva se le abra al ser humano: *el mundo se hace absoluta y totalmente relativo al sujeto*. A partir de aquí, el sujeto se autoconstituye como señor y

materialización moderna del idealismo platónico que hace del mundo algo no ya sólo relativo al pensamiento del sujeto sino a su manipulación efectiva y técnica, nos permite comprender mejor el ataque de Heidegger a la definición de Nietzsche del nihilismo contemporáneo como «desvalorización de todos los valores». La diatriba heideggeriana reza más o menos así: Nietzsche había planteado el origen del nihilismo contemporáneo como una devaluación de la vida realizada a partir de la metafísica de un mundo ultraterreno y de la existencia de Dios como condición de conservación y crecimiento de una sociedad determinada y, más concretamente, de su Iglesia; a partir de esto, Nietzsche planteó que *todos* los valores trascendentales, metafísicos y religiosos que han sido planteados como universales y absolutos no eran sino construcciones sociales, condiciones de conservación y crecimiento de unas sociedades determinadas: las sociedades consideran valioso lo que les vale para *poder* conservarse y crecer; de todo ello, resulta que la geografía histórica de las sociedades sería, según Nietzsche, el encuentro de una multitud de perspectivas diferentes y que la realidad, en sí misma, no planteaba ningún valor dado sino que todo valor y toda realidad era absolutamente relativa al sujeto que valoraba, en términos nietzscheanos: a la voluntad de poder[43].

Ya sabemos qué es lo que le preocupaba a Heidegger de este relato: como la realidad se había definido como absolutamente relativa al sujeto que valora, el mundo deviene algo a la absoluta disposición del ser humano. Según él, el subjetivismo, el relativismo y el dominio son los pilares fundamentales de las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad y la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder representa su

dueño incondicionado del mundo: los seres humanos tienen que tener certeza de sí en todo momento y lugar como esencia y fundamento de la conciencia de las cosas y objetos del mundo, es decir, la certeza de sí del sujeto representante es el fundamento histórico de la determinación del mundo material como objeto para un sujeto. Cuando el sujeto moderno se pone a sí mismo como fundamento de toda verdad, el ser se convierte en condición necesaria de la representación subjetiva del mundo comprendido como objeto, es decir, en condición de posibilidad de lo representado, de los objetos (V. Heidegger, M. (1961b), pp. 118-139). Siguiendo esto, el paso decisivo para la metafísica de la modernidad será la metafísica de Kant, el cual ya considera con meridiana claridad que «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia». Es decir, que la existencia es en sí misma objetual y que «las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo representado». Quiere decir esto que la existencia del mundo es relativa al fundamento de la subjetividad, a la búsqueda de la certeza y la verdad como representatividad del objeto. La existencia del mundo es representación del mundo como objeto para un sujeto (V. ibid., pp. 187-188).

[43] V. ibid., pp. 84-94.

consumación. Una vez muerto Dios, interpreta Heidegger, Nietzsche proyectaba revolucionar la fundación de valores y hacerla *conscientemente* al servicio de la sociedad y de una voluntad de poder determinada.

> La voluntad de poder es al mismo tiempo, en tanto que ese principio reconocido y por consiguiente querido, el principio de una nueva instauración de valores. Es nueva, porque se consuma por primera vez conscientemente a partir del saber de su principio. Es nueva, porque se asegura ella misma de su principio y mantiene fijamente esa seguridad a modo de un valor planteado a partir de dicho principio[44].

Esto no quiere decir, según Heidegger, que Nietzsche pusiera en el lugar de Dios a la Humanidad sino que la trascendencia representaba por Dios era eliminada y que el único lugar desde donde fundar valores era el mundo inmanente de la existencia. El lugar de Dios «es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío»; es la existencia mundana la que debe construir los valores conscientemente a partir del principio de la voluntad de poder[45]. Es, entonces, cuando aparece la metafísica de la voluntad de poder que, según Heidegger, supone la consumación de la metafísica de la modernidad: *el mundo, la realidad, se ha relativizado radicalmente hasta el punto de considerar que todo lo que se dice de ella es una valoración, una perspectiva del sujeto que valora*. De hecho, dirá Heidegger, en Nietzsche desaparece incluso la diferencia entre verdad y error; todo depende del sujeto que valora, todo depende de la voluntad de poder, y el mundo se cuenta y mide esencialmente como condición del poder[46].

La sociedad técnica es, para Heidegger, aquella en la cual la realidad del mundo aparece como absolutamente relativa a la valoración del sujeto, de tal modo que está a la entera disposición de su voluntad de poder. No es, por lo tanto, algo relativo a una cuestión meramente instrumental o antropológica sino el modo esencial en el que se presentan las cosas a una sociedad en un tiempo histórico determinado. El acontecimiento según el cual el mundo se comprende a la entera disposición del dominio humano lo analiza Heidegger alrededor del concepto de «existencias», un término con el que intenta ir más allá de la mera objetivación de las cosas: «lo que está

[44] Heidegger, M. (1943), p. 173.
[45] Ibid., p. 189.
[46] V. Heidegger, M. (1961b), pp. 155-166, 183-195.

en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto»[47]. Al haber convertido el mundo en algo absolutamente relativo al sujeto que valora, la sociedad técnica desarrolla un dispositivo sistemático de emplazamiento, provocación y promoción del mundo para que esté disponible para la conservación y crecimiento del poder del sujeto; convierte al mundo en existencias. Es esto a lo que se refería Günters Anders cuando relataba, en una lenguaje ciertamente futurista, «el sueño de las máquinas», lo que consideraría como la segunda raíz de lo monstruoso: la «naturaleza maquinal (o de aparato) de nuestro mundo actual)», que produce una extraordinario mediación en todas las prácticas humanas y hacen que éstas no puedan ser representables, perceptibles ni sentidas por los sujetos mismos. «*Nuestro mundo actual en su conjunto se transforma en una máquina, está en camino de convertirse en una máquina*», lo cual no quiere decir que haya muchas máquinas y aparatos que desempeñan una función determinante en la sociedad sino que el principio de las máquinas del máximo rendimiento se va imponiendo a medida que una red de máquinas coloniza la sociedad. De este modo, toda naturaleza, todo valor, todo sujeto se subsume a la lógica maquinal. El mundo se convierte en una máquina en el estado «*técnico-totalitario*» en el que vivimos cuando llegamos a una situación en la que, «en vez de decir que las máquinas están en el mundo, dijéramos que el mundo está (como su alimento o su servidor) "en la máquina"»[48].

La deriva idealista y totalitaria de la modernidad se haya consumada, por lo tanto, según Heidegger, en la obra de Nietzsche y su olvido del ser a través de la metafísica de la voluntad de poder. En este sentido, *Heidegger acusa a la filosofía nietzscheana de fundamentar ontológicamente la lógica de la destrucción creativa de la actualidad*:

[47] Heidegger, M. (1954), p. 17. Puede ser útil ilustrar el posicionamiento heideggeriano con algunos de los ejemplos que pone: «Aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que emplaza a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. (…) Un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar al avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocultado, está él en la pista de rodadura sólo como algo en existencias, en la medida en que está solicitado para poner a seguro la posibilidad del transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue, en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen» (Heidegger, M. (1954), pp. 16-17).
[48] V. Anders, G. (1988), pp. 59-65.

dado que la realidad es relativa al valorar del sujeto y que la nueva valoración debe hacerse según el principio de la voluntad de poder, toda realidad debe ser relativa a la conservación y el crecimiento del poder; no existe otro valor que el poder mismo.

> Aquello por lo que se lucha, si se lo piensa y desea como una meta de contenido determinado, es siempre de importancia subordinada. Todas las metas y consignas de lucha no son nunca más que medios de lucha. Aquello por lo que se lucha está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia de la metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esta "meta" es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra[49].

El olvido del ser y la relativización radical de la realidad a través de la metafísica de la subjetividad son los fundamentos metafísicos a partir de los cuales la modernidad ha considerado que toda situación es absolutamente relativa al aumento del dominio. Algo muy parecido decíamos en relación a la abstracción del dispositivo crítico del mundo moderno, según la cual la sospecha y problematización sistemática de la realidad tal y como se presentaba deriva en dispositivo de gobierno que altera cualquier situación como mecanismo desestabilizador. Heidegger consideraba que la metafísica de la voluntad de poder fundaba en tal grado la deriva totalitaria de la modernidad que consideró que el único pensamiento que Nietzsche pudo llegar a plantear sobre el ser en cuanto tal (el «eterno retorno») no era sino un pensamiento dirigido al empoderamiento del sujeto que domina. Heidegger consideró que el eterno retorno cumplía en Nietzsche el papel de un «pensamiento de superación» de la voluntad de poder consigo misma y, en ningún caso, una demostración científico natural o una inferencia que se deduce del carácter general del mundo. El eterno retorno es un pensamiento de superación porque, según Heidegger, es un pensamiento a través del cual el sujeto se sitúa en el «eterno retorno de lo mismo», es decir, es el círculo del tiempo[50] que sitúa al sujeto en una situación crítica: si todo gira en círculo o bien «todo es indiferente» y el sujeto se debe dejar llevar o bien «nada es indiferente» y el sujeto debe decidir actuar; el instante es el momento de la decisión[51].

[49] Heidegger, M. (1961b), p. 106.
[50] V. Ibid., p. 300.
[51] V. Ibid., pp. 290-326, pp. 345-360.

No nos debe sonar extraño el eterno retorno como pensamiento del círculo que exige decidir. Al fin y cabo, es el mismo rumor que se es escuchaba en la actitud moderna de Maquiavelo cuando buscaba de modo repetido las dificultades que le obligaban a la acción. También el activista florentino se estaba ubicando en una situación decisiva donde el eterno retornar de los acontecimientos obligaría a decidir. En la medida en que Nietzsche piensa el eterno retorno como círculo (que lo hace) no hace sino radicalizar el pensamiento de Maquiavelo acerca del acontecimiento pero lo introduce en un lenguaje esencialmente trágico en el que lo que se quiera debe ser querido mil y una veces como si fuera a ser repetido infinitamente en el círculo del tiempo.

> El idea del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tener *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo – y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo – y lo hace necesario – – ¿Cómo? ¿Y esto no sería – *circulus vitiosus deus* [dios es un círculo vicioso]?[52].

Gilles Deleuze lo planteó claramente y consideró que el pensamiento del eterno retorno, en cuanto «pensamiento ético y selectivo», prescribía lo siguiente: «lo que quieres, quiérelo de tal manera que quieras también el eterno retorno» de querer lo mismo en la misma situación, lo no quiere decir sino que el pensamiento del eterno retorno «hace del querer algo entero. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer=crear» [53]. Sea como sea, cuando Heidegger condena este pensamiento de la superación condena la modernidad misma y la posibilidad del activismo ciudadano. De hecho, el dispositivo crítico de la modernidad consistía en un pensamiento de la superación a partir del cual toda la realidad se cuestionaba del tal modo que excitaba continuamente las energías activas del ser humano. El antagonismo alrededor de qué hacer con esas energías activas es la columna vertebral de la modernidad. Heidegger se salió de ella y condenó toda actividad como dominio.

[52] Nietzsche, F. (1886), p. 81.
[53] Deleuze, G. (1967), pp. 99-100.

6.2. EL OLVIDO DE LA CIUDAD Y EL ETERNO RETORNO DEL DEVENIR

El mar abierto y el pensamiento esencial

La geografía histórica de las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad debe ayudarnos a resituar las ontologías críticas de la actualidad y a cartografiar las aportaciones más decisivas de los autores que estamos estudiando. Desde el último tercio del siglo XX, la virtualidad del espacio social de las ciudades ha producido *un desvanecimiento de la experiencia propiamente territorial de los ciudadanos*. Algunos de los emplazamientos y encrucijadas decisivas que han conducido a ello fueron la implosión de las poblaciones urbanas producida por la integración en red de los dispositivos de dominio; la pérdida de los límites materiales y conceptuales de la ciudad a partir de su expansión cuasi colonial y su interconexión global a través del ciberespacio de los flujos de poder y capital, produciendo la imposibilidad de tener una experiencia y conciencia propiamente ciudadana; el sometimiento de la ciudad a la lógica de los acontecimientos a través de la destrucción creativa de la misma y de la movilización sistémica de la sociedad, impidiendo en todo momento los fundamentos geopolíticos del derecho a la ciudadanía; etcétera. A su vez, hemos comprendido cómo esta virtualidad de la ciudad y su sometimiento a la lógica de los acontecimientos supone la consumación del idealismo totalitario abstraído de los espacios donde las personas se encuentran y cohabitan, es decir, la materialización del proyecto metafísico de Occidente inspirado por la tradición judeocristiana: desplegados los poderes de los seres humanos con la emergencia de la modernidad, el viejo sueño de destruir la ciudad se fue materializando en una sociedad singularmente urbanizada. Esta muerte de Dios ahondada por el urbanismo posibilita construir una ontología de la ciudad virtual del siglo XXI: *de la ciudad no queda «nada» y la experiencia de la ciudadanía en la destrucción creativa de sus espacios colectivos es la experiencia de una «nada» cotidiana*.

Este espacio desolado del urbanismo posmoderno produce una situación *aparentemente* contradictoria que ha sido estudiada con interés por los filósofos del nihilismo contemporáneo. Como cabe imaginar, la muerte de Dios significaba para Nietzsche una situación lo suficientemente estimulante como para no indagar las

potencialidades positivas que ello podría llegar a tener en las sociedades europeas. A pesar de estar comprendida dentro de la geografía histórica de la rebelión de esclavos y de resultar la consecuencia de la materialización definitiva del antiguo idealismo platónico, las posibles implicaciones contradictorias no podían desestimarse. Si Maquiavelo se había encontrado el territorio despejado para una reflexión cívico-secular sobre los poderes humanos gracias al desistimiento de la tradición judeocristiana a pensar sobre ello, las ciudades del siglo XIX presentaban para Nietzsche una nueva oportunidad ya que la realización terrenal de la ciudad de Dios volvía a expulsar a éste de las sendas de la política. De este modo, se hacía posible transmutar la antigua jerarquía platónica según la cual el mundo del más allá era el único verdadero y la Tierra volvía a emerger cómo el único espacio que tenía valor. La necesidad de plantear ontológicamente este «vacío» que queda tras la muerte de Dios para obtener todas las potencialidades creativas posibles y evitar las derivas subjetivo-relativistas que la falta de referentes puede provocar fue asumida ya por Georges Bataille antes de que Martin Heidegger la convirtiera en el eje alrededor del cual giró toda su filosofía. Según Bataille, una vez que las metafísicas y religiones habían dejado de hacer del más allá el objeto institucionalizado de las creencias de la sociedad, la experiencia trascendental (soberana) del ser humano derivaba en una experiencia subjetiva y global que se resolvía en nada.

> De esta manera salimos al mismo tiempo del dominio del conocimiento positivo y práctico de los objetos y del de las creencias subjetivas y gratuitas: de ahora en adelante, aquello cuya experiencia vivimos no es NADA. Esta desaparición corresponde a los objetos de esas efusiones que nos hacen conocer momentos soberanos: son siempre objetos que se resuelven en NADA, que provocan el movimiento de efusión cuando la espera que los ponían en tanto que objetos es decepcionada. El momento de resolución de la espera en NADA se nos da en la experiencia subjetiva que tenemos, pero el objeto mismo aparece, en el campo del conocimiento positivo y práctico, al menos como un objeto posible – pero como un posible que se nos escapa, y que se nos retira. Claro está que la NADA misma no aparece, la NADA no es más que el objeto que desaparece, pero el conocimiento puede considerarla de este modo. Así, para terminar, la NADA se encuentra en el punto mismo en que el conocimiento y el no-saber están el uno y el otro en juego, el conocimiento implicado en la objetividad de la experiencia, el no-saber dado subjetivamente. Pero la objetividad de la que se trata se desvanece en la medida en que es planteada así[54].

De este modo, la experiencia trascendental en la actualidad se veía liberada de metafísicas y religiones para vincularse directamente al nihilismo contemporáneo. Esta experiencia trascendental de la nada fue interpretada por George Bataille a partir de

[54] Bataille, G. (1953), p. 95.

sus consideraciones sobre la «experiencia interior» como un «estado de éxtasis» que supone un existir fuera de sí y un trascender más allá de lo posible que deriva en la pérdida, la desesperación, el suplicio o la angustia. De este modo, la experiencia nihilista se caracterizaría por ser una situación donde «la experiencia no revela nada» y el mundo se retira por completo sin posibilidad de sentido ni saber alguno: «no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sin-sentido)» y el «no-saber» es su principio[55].

Heidegger, profundamente influenciado por Georges Bataille, planteó con empeño la necesidad de pensar esencialmente el «vacío» que la sociedad técnica postula más allá de las cosas y que era la razón de ser del subjetivo-relativismo que, a su vez, le sirve de fundamento. Curiosamente, Heidegger también se nos presenta aquí con una singular actitud moderna al buscar convertirse en el héroe de una tragedia cuidadosamente conformada y, aunque no construyó una tipología de dificultades que motivaran la acción al estilo maquiavélico o un eterno retorno que hiciera de todo instante una situación decisiva, le encantó ese popularizado verso de Hölderlin según el cual «donde está el peligro, crece también lo que salva». En este sentido, Heidegger quería plantear que era precisamente la sociedad técnica la que podía abrir el acontecer del pensamiento esencial sobre la nada y poner fin a la larga historia de la metafísica occidental. Podría decirse que Heidegger planteó la cuestión directamente en relación a la situación abierta después de la muerte de Dios y consideró que el único modo de superar el nihilismo era «tomarse en serio» la pregunta por la nada que había quedado en el lugar de Dios.

> Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada sólo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación.
> Quizás la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada[56].

Pensar esencialmente la nada era superar la identificación de ésta con el no-ser, con el «vacío» o con la devaluación o negación del valor de algo; planteada en estos términos pensar si «la nada es esto o aquello» no tiene ningún sentido[57].

[55] Cfr. Bataille, G. (1943), pp. 13-71.
[56] Heidegger, M. (1961b), p. 50.

Heidegger plantea que la nada se muestra en cuanto tal en la experiencia extática y trascedente de la «angustia»: «la angustia revela la nada». En este sentido, la experiencia de la angustia es un modo de encontrarse en el mundo al igual que los sentimientos indeterminados del aburrimiento o la alegría, es decir, no de aquellos que tenemos cuando estamos aburridos o alegres *por algo* sino cuando estamos aburridos y alegres sin una razón determinada y el mundo en cuanto tal se nos muestra de ese modo. Así, al igual que los sentimientos indeterminados del aburrimiento o la alegría, la angustia no se identifica con el temor ansioso que acompaña al miedo de algo concreto sino con una experiencia del mundo en su totalidad; la angustia experimenta el desistimiento o la negación absoluta del mundo, «no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad» que no nos permite aprehender de ningún modo lo que el mundo es. La nada que experimentamos en la angustia se da a la una con el mundo y lo convierte en «algo» marchito, caduco y sin valor alguno, haciéndonos sentir extraños con nosotros mismos y experimentando la existencia en su absoluta imposibilidad de ser domeñada con la palabra o la acción[58]. Esta experiencia extática, trascendental y angustiosa de la nada en su propio ser se puede dar, *paradójicamente*, en la sociedad técnica, producida por el sistémico emplazamiento, provocación y promoción del mundo para que se ponga a disposición de la conservación y el crecimiento del poder humano. Como Heidegger dice, «tras haber permanecido oculto durante mucho tiempo», el ser se anuncia «en el actual instante del mundo a través de la conmoción de todo ente»[59]. A pesar de que la experiencia de la angustia descrita por Heidegger supone una experiencia trascendental en el sentido propio que nos abre el ser-nada en cuanto tal y de que la sociedad técnica consuma el olvido del ser situándonos lejos de dichas experiencias significativas, la misma penuria y desarraigo experimentados en el mundo tecnificado pueden dar lugar a una existencia extática donde el ser-nada puede ser experimentado propiamente. En este sentido, la destrucción creativa de la Tierra entera y la movilización sistémica del mundo exhortan, en la experiencia de la angustia que provoca la sociedad técnica, a pensar el ser de un modo radicalmente diferente:

[57] Ibid., pp. 47-52.
[58] Cfr. Heidegger, M. (1929), pp. 98-100.
[59] Heidegger, M. (1949), p. 289.

«es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido aquello que entendemos habitualmente bajo el nombre de "esencia"», no ya como «una idea que planee por encima de» sino desde un pensamiento mundano e inmanente a la cosa misma[60]. Después de toda la historia de la metafísica, precisamente en la sociedad técnica el ser vuelve a tener «su primer lucir»[61].

Esta experiencia de la angustia en la sociedad técnica se parece mucho a la desolación que experimentamos en las ciudades virtuales de las sociedades posmodernas, donde el espacio relacional ha sido sistémicamente conmocionado en un proceso de destrucción creativa puesta al servicio de las ambiciones incondicionadas del urbanismo. De este modo, la experiencia de la desolación supone un desistir del mundo entero por la aniquilación de los territorios de encuentro donde compartir palabras y acciones con los otros. Esta existencia desterritorializada que, glosando a Bataille, se resuelve cotidianamente en la nada del espacio posmoderno, nos abre el pensamiento de la ciudad desde una óptica revolucionaria. Actualmente, *hablar de la ciudad se muestra como una verdadera virtualidad desde el mismo momento en el que de la ciudad no queda absolutamente nada*. En este sentido, la ciudad actual se muestra únicamente como el *nombre* con el que podemos dimensionar ontológicamente una situación hipercompleja, ilimitada y completamente sometida a una lógica del devenir sin sentido. Así, consideramos que Martin Heidegger abrió las puertas a pensar el ser (la ciudad) desde un nominalismo radical que lo comprendiera en su absoluta inmanencia como una manera de hablar y nada más acerca del carácter fundamental del mundo aunque acabó cerrándole las puertas a que así fuera. Parafraseando a Heidegger, la tensión de dimensionar la ciudad cuando de la ciudad no queda absolutamente nada es patente; podemos decir que hablamos de la «ciudad», nombramos «la ciudad», oímos la palabra y la volvemos a decir.

> Es casi como el eco fugaz de una palabra; *casi*, y sin embargo nunca totalmente. Siempre queda el dejo de un saber; incluso si al eco no le agregamos más que el recuerdo de que con él "pensamos" algo. Es cierto que lo que entendemos es algo totalmente vago, algo que se nos desvanece, pero de inmediato, la próxima vez que lo nombramos, nos asalta como lo más conocido[62].

[60] Heidegger, M. (1954), p. 32.
[61] Ibid., p. 39.
[62] Heidegger, M. (1961b.), p. 202.

Pensar sobre la nada de la ciudad para evitar las derivas subjetivo-relativistas de la posmodernidad no busca nuevos dioses que marquen el camino a seguir ni se define lo social como un objeto que permita el renacimiento de sujetos privilegiados que nos guíen en la tormenta. La ciudad es el nombre de una situación compleja donde las antiguas prácticas de la racionalidad instrumental no tienen ya ningún sentido; no es un nuevo objeto domeñable por los sueños utópicos de nadie sino que se mantiene absolutamente indeterminada en su significado para aprehender toda la complejidad del mundo al que se refiere. Como el propio Heidegger dijo:

> El ser tiene que mantenerse absolutamente indeterminado en su significado para resultar determinable por parte de los diferentes tipos de entes en cada caso. Sólo que, apelando a los diferentes tipos de ente ya hemos puesto y admitido la multiplicidad del ser. Si nos atenemos exclusivamente al significado de las palabras "es" y "ser", este significado mismo, aún con toda la mayor vacuidad e indeterminación posible, tiene que tener, sin embargo, ese tipo de univocidad que admite desde sí una variación en una multiplicidad[63].

Pensar la ciudad como una voz vacía e indeterminada que admite la absoluta multiplicidad del mundo sin empobrecerla supone un pensamiento que demanda la misma sociedad urbana donde la ciudad ha quedado en nada y se nos presenta como una mera virtualidad que abre la necesidad de pensar esencialmente de un modo radicalmente distinto; *la ciudad es un modo de dimensionar ontológicamente las relaciones sociales como el fundamento ontogenético de la realidad*. Como hemos dicho, esta especie de nominalismo radical en relación a la absoluta inmanencia del ser y a su existencia puramente lingüística fue un impensado en la obra de Martin Heidegger que, a pesar de todo, se negó a considerar el ser como una manera de hablar y nada más. Es posible que Heidegger pensara que ello no sería suficiente para hacerle frente al subjetivismo-relativismo y consideró necesario dotarle de una existencia al ser más allá del lenguaje. Siguiendo su estela, consideramos que Gilles Deleuze lo apuntó de un modo más concluyente:

> La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser. Al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismo, *membra disjocta*. La univocidad del ser significa que el ser es voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo "sentido" de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo

[63] Ibid., p. 202.

> aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas[64].

Independientemente de que aquí Deleuze sigue pensando el ser como acontecimiento, el planteamiento de que la univocidad del ser significa que el ser es voz y que es lo que se dice de un solo y mismo sentido de toda aquello de lo que se dice, supone un fundamento radical para la experiencia trascendental de la nada de la ciudad que estamos indagando.

Esta experiencia nihilista no supone una revolución en la geografía histórica de la humanidad. Echando la mirada atrás, no como el que busca en el pasado respuestas a los problemas del presente sino como el que desea construir encuentros virtuales con ciudadanos de otros tiempos, podríamos llegar a comprender la experiencia originaria del espacio que se tuvo en las antiguas *polis* de la Grecia clásica y en las *comunas* bajomedievales de la Italia septentrional. De hecho, ser ciudadano estaba en ellas directamente vinculado a una *experiencia virtual del espacio urbano como el nombre con el que se referían a una comunidad política construida y articulada en la práctica relacional*. Las ciudades no eran ni una materialidad física ni un imaginario simbólico sino *el modo de nombrar una relación* caracterizada por el derecho a la participación directa y efectiva en el ejercicio del (auto) gobierno.

> Para marcar la distancia que separa al hombre actual del "desierto", del hombre de las mil estupideces cacofónicas (…) diría yo del "desierto" que es el más completo abandono de los cuidados del "hombre actual", siendo más bien progenie del "hombre antiguo", que regulaba la ordenación de las fiestas. No se trata de un retorno al pasado: ha sufrido la podredumbre del "hombre actual" y nada ocupa más lugar en él que los estragos que deja – dan al "desierto" su verdad "desértica", tras de él se extienden como campos de cenizas el recuerdo de Platón, del cristianismo y, sobre todo y es lo más espantoso, de las ideas modernas. Pero entre lo desconocido y él se ha callado el piar de las ideas y es por aquí por donde se asemeja al "hombre antiguo": no es ya el dominio racional (pretendido) del universo, sino su sueño[65].

De tal modo, *parece que la materialización de todas las utopías totalitarias sobre la ciudad y su destrucción radicalizada han producido una experiencia desolada y nihilista del espacio como onto-virtualidad de la existencia humana, acercándonos a las experiencias particulares que de él se tuvieron en otros lugares y otros tiempos*. Así, *la*

[64] Deleuze, G. (1969), p. 186; V. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), p. 12: «Sólo así, sustrayéndolo, lo uno forma parte de lo múltiple".
[65] Bataille, G. (1943), p. 38-39.

ciudad pensada como dimensión onto-virtual de la existencia imposibilita el planteamiento de la misma como objeto de utopía y exige un pensamiento esencial que la comprenda como el nombre de una relación.

Pero no nos llevemos a engaños. Como el propio Bataille decía, «no puedo esperar disfrutar de ello, ni siquiera sabré si no convierto en un espectáculo maravilloso un acontecimiento cuyo carácter es justamente no anunciar nada maravilloso. El día en que lo que espero se verá, tal vez todos los ojos estén ya cerrados»[66]. O como escribía irritadamente Günther Anders, «la afirmación de Hölderlin, que tanto gustan de citar los oradores domingueros, de que allí donde amenaza el peligro está cerca lo que salva, es simplemente falsa (pues es sabido que en Auschwitz y en Hiroshima no se acercó nada que salvara)»[67]. *En la desolación de los devenir posmodernos, el nombre de la ciudad denomina una falta de encuentro y el espacio infinito de la geografía histórica del urbanismo nos separa de una experiencia colectiva auténtica que se tome en serio su virtualización y politice el nihilismo*. Sin duda, la situación actual invalida definitivamente los discursos utópicos ya que la nada de la ciudad se presenta como una realidad verdaderamente ingobernable y el urbanismo mismo se encuentra desbocado; el urbanismo se ha ahogado en su propia victoria. Sea como sea, la vieja sapiencia del humanismo cívico según la cual la virtud necesita del bienestar debe ayudarnos a no confundir la actitud crítica de la modernidad y su continua problematización del mundo como dispositivo de innovación sistémica con la inhumana y tirana consideración de que los héroes emergen en los peligros extremos.

Relaciones de fuerzas y acontecimientos de sentido

Las derivas idealistas y totalitarias de la modernidad se han abstraído del mundo, haciéndolo relativo al pensamiento, manipulación y valoración de los dispositivos de poder y sometiéndolo a una lógica de destrucción creativa sistémica y de puro devenir. Según Heidegger, esto ha supuesto la realización de la misión histórica de la metafísica occidental que, desde Platón hasta Nietzsche, se ha olvidado del ser y lo ha pensado en función de sus proyectos onto-tecnológicos con el mundo. Esta abstracción de la metafísica occidental ha sido diagnosticada a lo largo del texto como un olvido del

[66] Bataille, G. (1956), p. 53.
[67] Anders, G. (1986), p. 38.

espacio como dimensión ontológica de la existencia de las sociedades: es el abandono del pensamiento esencial sobre los territorios existenciales el que ha servido de fundamento a una abstracción y relativización de toda situación social en función de los proyectos totalitarios de destrucción creativa. A su vez, esta pérdida de la ciudad y su sometimiento a la lógica de los acontecimientos han llevado a la virtualidad del espacio en las sociedades contemporáneas, cosa que se ha considerado imprescindible dimensionar de modo ontológico para evitar las derivas relativistas posmodernas y constituir un pensamiento auténticamente revolucionario sobre el espacio urbano. Con ello, este tomarse en serio la nada de la ciudad que se hace eco de las exigencias heideggerianas acerca del olvido del ser debe replantearse la cuestión y volver la mirada al pensamiento de Friedrich Nietzsche preguntándose si los fundamentos que puso para una ontología relacional no daban lugar a un auténtico pensamiento del espacio como dimensión esencial de la existencia.

La emergencia de ontologías críticas que plantearon un pensamiento esencial sobre la inmanencia del ser frente a las derivas idealistas de la modernidad dio lugar al proyecto revolucionario de *resituar los poderes del ser humano en el mundo* a través de la búsqueda de sus fundamentos constitutivos y de la deconstrucción de sus pretensiones totalitarias. No obstante, el «mundo» iba a resultar una categoría excesivamente problemática y muchas de las conceptualizaciones que se hicieron de él resultaron estar estrechamente vinculadas a la misma modernidad de las que se buscaban distanciar. Es necesario recordar que los mismos poderes del urbanismo se estaban resituando a través de la producción de nuevos espacios que ponían en el centro de la escena al mundo de la vida cotidiana, de tal modo que es pertinente preguntarse si los besos de esos enamorados en las iluminadas aceras de los bulevares de París no sedujeron a los filósofos más importantes del momento a desarrollar una «filosofía de la vida» que no siempre tenía en cuenta la dimensión relacional de la existencia humana [68]. No queremos plantear que el urbanismo produjera

[68] De este modo, puede cuestionarse el llamado «retroceso al mundo de la vida» que reivindicó Edmund Husserl (1859-1938) y que tanto influyó en Martin Heidegger. Husserl defendió que era necesario situar a la modernidad en la existencia espacio-temporal de las personas, reivindicando la revitalización del mundo cotidiano y su carácter constituyente del mundo. Frente al progreso científico y técnico, al objetivismo y al totalitarismo de la racionalidad instrumental y del positivismo, Husserl puso el acento en la irreductibilidad de las personas frente a las derivas objetivistas de la modernidad (Cfr. Sáez, L.

mecánicamente determinadas ontologías pero, al fin y cabo, éstas fueron escritas por unos ciudadanos cuyas existencias se encontraban fundamentalmente emplazadas en los espacios de la ciudad. A su vez, la misma depotenciación de la existencia cívica que estaba teniendo lugar a través de la producción de la vida cotidiana abrió espacio a una reconceptualización radical de los presuntos poderes de la subjetividad. De este modo, Nietzsche y Heidegger criticaron las pretensiones totalitarias del sujeto moderno de representar y dominar el mundo a su antojo, destacando el carácter condicionado de la existencia humana y su ser fundamentalmente prerreflexivo y experiencial. Por todo ello, una cartografía apropiada del nihilismo contemporáneo resulta una operación imprescindible para resituar los poderes humanos en los espacios de la ciudadanía y producir antídotos suficientes frente a las pretensiones totalitarias que consumaron la desolación del territorio europeo a lo largo del siglo XX.

*

Friedrich Nietzsche dio lugar a territorializar el mundo donde debían ser resituados los poderes del ser humano a partir de su ontología de la voluntad de poder y del ataque frontal que desarrolló contra la metafísica de la subjetividad. La crítica a la metafísica de la subjetividad ya jugó un papel fundamental en el relato de la rebelión de los esclavos: Dios era el fundamento metafísico de todos los poderes de representación y dominio que habían sido asignados al ser humano a lo largo de la geografía histórica del nihilismo contemporáneo, de tal modo que la inversión de los valores necesitaba de un idealismo a través del cual constituirle una voluntad al sujeto con el poder suficiente de separarse de sus condiciones materiales[69]. A su vez, esta atribución de poderes trascendentales al sujeto fue el mecanismo fundamental a través del cual la Iglesia construyó las nociones de culpabilidad y pecado: «a los seres humanos se los imaginó "libres" para que pudieran ser juzgados, castigados, – para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que pensar* que toda acción era querida y que el

(2001), pp. 20-23, 32-39). Pero este retroceso al mundo de la vida no solo caracterizó las obras de Husserl y Heidegger; la «ontología de la voluntad de poder» que propuso Nietzsche también suponía una vuelta al mundo de la vida y una denuncia a las derivas metafísicas y religiosas de la modernidad y, sin ella, es incomprensible una parte importante de los posicionamientos filosóficos a lo largo del siglo XX.

[69] V. Nietzsche, F. (1887), pp. 51-55. En palabras de Deleuze, la «inversión de los valores» exigía «*la ficción de una fuerza separada de lo que puede*», es decir, de un sujeto que puede trascender las potencialidades de sus condiciones de existencia (Deleuze, G. (1967), pp. 172-180).

origen de toda acción estaba en la conciencia»[70]. En este sentido, la crítica nietzscheana a la metafísica de la subjetividad moderna tenía como objeto fundamental lo que podría considerarse la urbano-secularización de los conceptos de «culpabilidad» y «pecado»: la responsabilidad. Nietzsche organizó toda una gran intempestiva contra la creencia en los poderes de la voluntad y, aunque fue un gran defensor de las potencialidades de transformación social del ser humano, las emplazó siempre en situaciones determinadas y no en el «libre albedrío» de las personas; lo que éstas hacían o dejaban de hacer debía comprenderse siempre como el *resultado* de las relaciones entre las fuerzas en un espacio social determinado[71].

> ¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? – Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (…). *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un "ideal de hombre" o un "ideal de felicidad" o un "ideal de moralidad", – es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto "finalidad": en la realidad *falta* la finalidad… Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, – no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo… *¡Pero no hay nada fuera del todo!* – Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como "espíritu", *sólo esto es la gran liberación*, – sólo con esto queda restablecida la *inocencia* del devenir… El concepto "Dios" ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia… Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo[72].

Nietzsche fundamentó su crítica a la metafísica de la subjetividad moderna en el equívoco concepto de la «voluntad de poder»: según sus palabras, hay que «definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder»[73]. La ontología de la voluntad de poder puede ser reconceptualizada a partir de una «micro-ontología de la fuerza»[74], comprendiendo ésta como la potencia, la energía o la cualidad intensiva que constituye el ser práctico o activo de lo real. En este sentido, la voluntad de poder no debe ser comprendida como voluntad *de* poder sino que, antes bien, «el poder es lo que quiere en la voluntad»[75], el campo de fuerzas que atraviesa el deseo. «No por otra

[70] Nietzsche, F. (1888), p. 75
[71] Cfr. Nietzsche, F. (1886), pp. 36-46; Cfr. Nietzsche, F. (1888), pp. 67-76.
[72] Ibid., pp. 75-76.
[73] Nietzsche, F. (1886), p. 62.
[74] Sáez Rueda, L. (2009), p. 143.
[75] Deleuze, G. (1967), p. 121.

cosa decimos "*fuerza* de voluntad"»[76]: la fuerza es lo que constituye la voluntad y querer el efecto de superficie de una potencia.

> Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen, de la intensa comunicación de esos elementos entre ellos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida nunca está situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos) como una corriente o como una especie de fluido eléctrico. Así, donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos.
> Más allá, tu vida no se limita a ese inaprehensible fluir interior; fluye también hacia fuera y se abre incesantemente a lo que corre o brota hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los cuales forma una vasta figura animada por una agitación mesurada. Pero vivir significar para ti no sólo los flujos y los juegos huidizos de luz que se unifican en ti, sino los trasvases de calor o de luz de un ser a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso en este instante en que me lees, el contagio de mi fiebre que te alcanza): las palabras, los libros, los momentos, los símbolos, las risas no son sino otros caminos de este contagio, de esos trasvases. Los seres particulares cuentan poco y encierran inconfesables puntos de vista si se considera lo que cobra movimiento, pasando del uno al otro en el amor, en trágicos espectáculos, en los trasportes de fervor. Así que no somos nada, ni tú ni yo, al lado de las palabras ardientes que podrían ir de mí hacia ti, impresas en una cuartilla: pues yo no habré vivido más que para escribirlas, y, si es cierto que se dirigen a ti, tú vivirás por haber tenido la fuerza de escucharlas[77].

Este desfondamiento radical del sujeto a través de una micro-ontología de las fuerzas que le son previas y le constituyen supone, a su vez, una ontología relacional donde éste es situado en mundo comprendido como relaciones de fuerzas «internas» y «externas» en relación a las «fronteras de su cuerpo». En este sentido, Nietzsche planteó la crítica al sujeto moderno a partir de una concepción de éste como campo de fuerzas encontradas y una deconstrucción de todos esos conceptos («espíritu», «alma», «yo», «conciencia», «voluntad», etc.) que apostaban por considerar algún tipo de unidad subjetiva. Pero *una micro-ontología de las fuerzas no sólo acabaría con estos clásicos baluartes del idealismo europeo sino que empezaría a resquebrajar el mismo concepto del «cuerpo» como vieja bandera del materialismo*. Así, puede comprenderse la crítica que se le planteó al «cuerpo» como unidad de análisis de la geografía histórica de los dispositivos de poder-saber. Si la propuesta de un «cuerpo sin órganos» realizada por Deleuze y Guattari[78] implica, por un lado, la imposibilidad de una consistencia del cuerpo para poder ser conceptualizado de forma unitaria,

[76] Sáez Rueda, L. (2009), p. 144.
[77] Bataille, G. (1943), pp. 103-104.
[78] Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 155-171.

presupone también su falta de fronteras y su apertura radical a la comunicación con otros, de tal modo que las relaciones debieran convertirse en la auténtica unidad de análisis de toda ontología crítica que se proyecte. Por todo ello, más allá del enésimo neologismo, nuestra vieja amiga la «persona» debía presentarse como la clásica palabra para plantear la constitución del sujeto en el campo de las relaciones sociales y las «anatomías políticas del cuerpo» o las «biopolíticas de las especies» convertirse en auténticas *cartografías políticas de la ciudadanía*. Esta ontología relacional fue destacada por Georges Bataille al poner la «comunicación» entre las fuerzas en el centro del debate y al vincularla directamente con la experiencia del nihilismo contemporáneo: «para mí es importante mostrar que, en la "comunicación", en el amor, el deseo tiene la nada por objeto»[79]. Del mismo modo, Gilles Deleuze planteó directamente una ontología de la relación vinculada al concepto de la voluntad de poder: «el ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular»[80]. Según Deleuze, el carácter relacional de la fuerza es lo que nos permite comprender la «afirmación de sí» que supone la voluntad de poder: «lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia»[81] pero la manifestación de la diferencia es algo completamente diferente a la autoafirmación de sí como búsqueda de poder. Antes bien, la voluntad de poder «se manifiesta como un poder de ser afectado»[82], «*la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora*»[83]. La afirmación de la diferencia no es la afirmación de un algo que se es sino la afirmación de nuestro ser como diferir abierto que nos pone en relación[84].

*

[79] Bataille, G. (1945), p. 50.
[80] Deleuze, G. (1967), p. 14.
[81] Ibid., p. 18.
[82] Ibid., p. 90.
[83] Ibid., p. 121; V. Ibid., pp. 14-16, 73-77.
[84] Deleuze discute la interpretación heideggeriana. Según las palabras de éste, «querer es estar resuelto a sí (...) El resolverse a sí es siempre: querer más allá de sí». Siguiendo esto, no es que Heidegger considere que la voluntad de poder tiene como meta el poder, es voluntad *de* poder, sino que «la voluntad es poder y el poder es voluntad». Además de otras caracterizaciones, Heidegger plantea que «todo querer es un querer-ser-más», que todo poder es un «querer-ser-más-poder». En este sentido, «la vida no sólo tiene el impulso de autoconservarse, como opina Darwin, sino que es autoafirmación» (Heidegger, M. (1961), pp. 46-52, 65-72).

Si una ontología relacional puede ser dimensionada esencialmente a partir de un pensamiento geográfico, la «ontología del sentido» heideggeriana no da lugar a ello ni en aquello lugares donde la «tierra», el «espacio» o el «habitar» se convierten en los protagonistas del relato. Es más, podría plantearse que *precisamente* en esos lugares es donde Heidegger consuma su olvido del espacio como dimensión ontológica fundamental. Sin embargo, las reflexiones heideggerianas sobre el habitar han sido destacadas por autores específicamente geográficos como Henri Lefebvre, considerando que éstas han plateado en toda su importancia «la problemática del espacio» como dimensión ontológica donde el ser humano se vincula «con la naturaleza y su propia naturaleza», una problemática específicamente política, vinculada «con lo posible y con lo imaginario»[85]. Heidegger planteó una crítica profunda a las derivas abstractas de la modernidad y consideró que la existencia del sujeto debía ser resituada en el mundo; es más, consideró que el sujeto era, exclusivamente, sus condiciones de existencia. Siguiendo la senda nietzscheana, consideró que «la esencia de la libertad no está *originariamente* ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano»[86] sino que debía ser comprendida a partir del mundo que la condicionaba. El «ser-en-el-mundo» heideggeriano planteaba una existencia abierta y arrojada a la facticidad de los acontecimientos: la ex-sistencia significa ser-fuera, desfondando la subjetividad moderna de modo radical. A su vez, la finitud de la existencia humana en sus condiciones impide una toma de conciencia de sí y la voluntad intencional deja de jugar papel alguno. Sin embargo, *ser-en-el-mundo no tiene nada que ver para Heidegger con el espacio como dimensión esencial de la existencia y, ni mucho menos, con la relación como el carácter fundamental de la misma*. Según él, existir es una experiencia trascendental que se abre a la interpretación de los acontecimientos históricos; el ser humano existe en un mundo de sentido que acontece en el devenir del tiempo, de tal forma que su existencia es un encontrarse y un comprender de un modo determinado donde el sentido histórico de la realidad se abre a la interpretación[87]. Esta cuestión del carácter radicalmente interpretativo de la existencia

[85] V. Lefebvre, H. (1970), pp. 87-92.
[86] Heidegger, M. (1954), p. 23.
[87] Cfr. Sáez, L. (2001), pp. 118-141; Cfr. Sáez, L. (2009), pp. 61-67.

humana en relación con el acontecer de sentido en el devenir histórico se ha convertido en una de las cuestiones fundamentales de los movimientos filosóficos actuales, rememorando las antiguas disputas entre el materialismo y el idealismo decimonónicos. En ella reside el estatus que le damos al pensamiento esencial en relación al planteamiento de dónde emerge éste y cuál es su carácter. En este sentido, *la existencia indudablemente interpretativa del ser humano fue planteada en términos radicales por Heidegger, de tal modo que el acontecer de sentido y la existencia abierta del ser humano a interpretar adquiría una exclusividad radical que lo desvinculaba de la existencia relacional del ser humano en el espacio de la cohabitación*.

No nos llevemos a engaños: *en Heidegger del espacio no queda nada*, lo que se hace manifiesto en los lugares en los que utilizó ciertas imágenes geográficas que podrían dar la impresión de lo contrario. En «El origen de la obra de arte» ni la «tierra» ni el «claro del bosque» tienen absolutamente nada que ver con los territorios de encuentro que venimos dimensionando ontológicamente a lo largo del texto. La «tierra» es el concepto que utiliza Heidegger para referirse a las limitaciones de todo mundo de sentido abierto por el ser humano.

> Sólo se muestra cuando permanece sin descubrir y sin explicar. Asimismo la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión, convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como ésa esencialmente indescifrable que huye de cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada[88].

Por otra parte, «el claro» es el lugar abierto en el gigantesco bosque oscuro de la existencia donde aparecen los significados fundamentales de la historia donde somos. Según Heidegger, este aparecer de sentido hay que comprenderlo como acontecimiento y no como «un escenario rígido con el telón siempre levantado», ya que vuelve a ocultarse en el mismo momento en el que aparece, negándonos y disimulándonos el sentido total de la historia[89]. Incluso cuando Heidegger escribió directamente sobre el «habitar» y sobre el «espacio» los desvinculaba radicalmente de la cohabitación en los territorios de la ciudad. Según él, habitar es «la manera según la

[88] Heidegger, M. (1935/36), p. 33.
[89] Ibid., pp. 38-40; Cfr. Sáez Rueda, L. (2009), p. 164.

cual los hombres *somos* en la tierra» e, incluso, su condición de necesidad: «el hombre es en la medida en que habita». Es más, «el habitar es *el rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales»[90]. Esto vincula al ser humano con el espacio de un modo esencial.

> Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No hay los hombres y además *espacio*; porque cuando digo "un hombre" y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra "un hombre" estoy nombrando ya la residencia (…). Los espacios y con ellos "el" espacio están ya siempre aviados en la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. Los mortales *son*; esto quiere decir; *habitando* aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares[91].

Ahora bien, habitar el espacio es una cuestión «poética» a través de la cual el ser humano reside en ese «claro del bosque» donde acontece el sentido, es decir, *habitar es el instante* en el que la experiencia se abre a los significados trascendentales del tiempo histórico[92].

Este olvido del espacio relacional en la obra de Martin Heidegger no puede dejar de tener consecuencias en su empresa de situar al ser humano en el mundo y de plantear una crítica radical a la metafísica de la subjetividad; al fin y cabo, *las relaciones son el único modo de desfundamentar al sujeto*. De hecho, la existencia comprendida como *ser en un mundo sin relaciones* introdujo a la retórica heideggeriana en una paradójica situación donde los acontecimientos constituyentes de sentido tenían lugar en la experiencia trascendente *del* sujeto. De este modo, aunque Heidegger acabara planteando los acontecimientos del mundo como parte de la «historia del ser»[93] y aunque comprendió en términos conservadores las condiciones de existencia a partir de las cuales debíamos pensar la libertad del ser humano, acabó apuntando que «la

[90] Heidegger, M. (1954b), p. 119.
[91] Ibid., p. 116.
[92] Cfr. Heidegger, M. (1954c).
[93] «Pensado a partir del destino del ser, el nihil del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada. / Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio. / En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser. (…) La metafísica es una época de la historia del ser mismo» (Heidegger, M. (1943), p. 196).

libertad *administra* lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto»[94]. Incluso, cuando describió los peligros extremos de la sociedad técnica, sostuvo que «precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que *nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender* a la esencia de la técnica»[95]. Sin embargo, en los territorios de encuentro no existe nada que «administrar» ni que hacer «por nuestra parte» ya que todo depende *absoluta y totalmente* de las relaciones entre las fuerzas. En este sentido, *la abstracción heideggeriana del espacio relacional se nos acaba manifestando como un intento más de la subjetividad moderna de evitar la desfundamentación radical de la existencia humana a partir de una metafísica sobre la experiencia trascendental y significativa del sujeto que ha calado hondo en el imaginario europeo*.

Los territorios del instante y del puro devenir

> ¡Mira ese portón! ¡enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.
> Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa calle larga hacia delante – es otra eternidad.
> Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: – y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante"[96].

Resituar los poderes de la modernidad en un mundo comprendido como relaciones de fuerzas exige, a su vez, un pensamiento esencial que dimensione ontológicamente los encuentros intensivos de la realidad. Como vimos, Heidegger consideró que el pensamiento del eterno retorno no era otra cosa que un pensamiento de superación del sujeto consigo mismo, planteado en la consumación de la metafísica de la subjetividad que significaba para él la obra de Nietzsche. Sin embargo, Gilles Deleuze intentó a lo largo de toda su obra plantearlo como un pensamiento esencial vinculado directamente con la ontología relacional que podía diseñarse a partir de la voluntad de poder. Es necesario recordar que Friedrich Nietzsche planteó el eterno retorno como un enigma a descifrar y, sorprendentemente, la multitud de interpretaciones que han surgido alrededor de él tienen pocas destrezas en lo que respecta a la imaginación geográfica, en un mundo donde las derivadas idealistas de la modernidad han

[94] Heidegger, M. (1954), p. 23. La cursiva es nuestra.
[95] Ibid., p. 29. La cursiva es nuestra.
[96] Nietzsche, F. (1885), pp. 225-226.

impuesto el concepto de «acontecimiento» y la abstracción absoluta de los territorios de la ciudad como los nuevos dioses de nuestras prácticas discursivas. Pero parece extraño que no se haya querido destacar que la imagen que Nietzsche nos ofreció del eterno retorno era singularmente territorial y que, al fin y al cabo, *el «instante» era una encrucijada*, el nombre de un lugar donde dos caminos convergían. No libraremos una pugna alrededor de la verdad del enigma intentando defender, a capa y espada, que Nietzsche plateara el eterno retorno como un pensamiento esencial acerca del espacio. De hecho, consideramos que tanto Nietzsche como Heidegger fueron seducidos por el pensamiento historicista que caracterizaba a las derivas de la modernidad aunque una ontología de la fuerza pueda abrir el pensamiento geográfico esencial de un modo que no puede hacerlo la reflexión sobre el acontecer de sentido. Además, siguiendo a Heidegger, puede plantearse que Nietzsche nunca pensó el ser (histórico) en cuanto tal y que sólo dedicó sus reflexiones al pensamiento de la fuerza como el carácter fundamental del mundo, lo que para nosotros puede llegar a transmutarse en una de las mayores virtudes de la obra nietzscheana, dando lugar a un pensamiento geográfico sobre el espacio como dimensión esencial e inmanente de las relaciones.

Gilles Deleuze hizo del desciframiento del enigma una de las grandes empresas de su carreta intelectual y, aunque reconociera que podría ser interpretado como pensamiento de la superación, intentó plantearlo en todo momento como auténtico pensamiento esencial de la obra nietzscheana, respondiendo a las diatribas heideggerianas de que ésta era la consumación de la metafísica en cuanto olvido del ser. Para empezar, el filósofo francés consideró que el eterno retorno sí puede ser comprendido como una «doctrina cosmológica y física» y que, en este sentido, se opone a la «hipótesis cíclica» planteada por Heidegger como el «contenido» del pensamiento de superación, ya que ésta se muestra «incapaz de explicar dos cosas: la diversidad de los ciclos coexistentes, y sobre todo la existencia de lo diverso en el ciclo». Compartió con Heidegger que el eterno retorno suponía una «crítica del estado terminal o estado de equilibrio» pero esto, para Deleuze, no fue fundamento del eterno retornar de lo mismo sino del «puro devenir»: el eterno retorno fundamenta el

puro devenir porque es «la respuesta al problema del *pasaje*» gracias a que el «instante» aporta un concepto sintético del tiempo.

> Jamás el instante podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente (...). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro[97].

En este sentido, los dos caminos que convergen en el portón del enigma del eterno retorno son el pasado y el futuro que sistemáticamente se sintetizan en el instante. El instante es abierto hacia atrás y hacia delante y su eterna repetición consiste en la eterna repetición del paso del tiempo, del puro devenir: «en el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere»[98].

Sin embargo, como doctrina cosmológica y física el pensamiento del eterno retorno todavía no alcanza su dimensión esencial aunque los aspectos que en ella se describen se asemejan íntimamente a las definiciones esenciales que Gilles Deleuze realizó. *La interpretación deleuziana del eterno retorno como pensamiento esencial no fue unívoca a lo largo de toda su obra y en ella tuvo lugar un auténtico giro espacial que acabó convirtiéndola en una de las aportaciones fundamentales a la renovación revolucionaria del materialismo a partir de una geografía crítica radical*. De hecho, en un primer momento, Deleuze interpretó el eterno retorno como pensamiento esencial acerca del tiempo histórico. Como ya hemos visto, sus apuntes sobre el enigma como pensamiento ético y selectivo o como doctrina cosmológica y física se dirigieron a una definición del eterno retorno vinculada a una concepción de la acción en relación con el tiempo y a una interpretación del tiempo como puro devenir. En este sentido, Deleuze destacó que, como pensamiento ético y selectivo, el eterno retorno como pensamiento de superación no puede llegar a cumplir su papel contra las fuerzas reactivas del nihilismo contemporáneo: «las fuerzas reactivas que, a su manera, van hasta el final de lo que pueden, y que hallan un potente motor en la voluntad nihilista, se resisten a la primera selección». Por ello, Deleuze añade a la primera una segunda selección.

[97] Deleuze, G. (1967), pp. 71-72.
[98] Ibid., pp. 70-73.

> Esta segunda selección es muy distinta de la primera: ya no se trata de eliminar del querer, por el simple pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección. (Selección=jerarquía)[99].

Con esto, Deleuze defiende que el pensamiento esencial debe destacar el carácter dinámico como dimensión fundamental de la realidad para hacerle frente a las derivas relativistas de la modernidad. El pensamiento esencial acerca del puro devenir cumple este papel ético y selectivo porque las tendencias conservadoras de las fuerzas reactivas se ven negadas por él y el tiempo que todo lo cambia acaba produciendo una «destrucción activa» frente a la cual sólo vale la acción que afirma el ser de la existencia: «el eterno retorno produce el devenir-activo». Por eso, según Deleuze, «no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo. El eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir»[100]. Nos encontramos, nuevamente, con nuestra vieja amiga la destrucción creativa en la enésima propuesta discursiva para referir el dispositivo crítico de la modernidad al carácter eventual del tiempo histórico. Nada nuevo luce bajo el sol cuando el eco del viejo mito de la Fortuna y la vida activa renacen en un pensamiento posmoderno que aún no era capaz de hacerle frente a las tendencias abstraídas de la modernidad.

Deleuze no se quedaría ahí y radicalizó hasta tal punto el carácter historicista de su obra que acabó pensando (¡muy al estilo del urbanismo posmoderno!) que *las relaciones entre las fuerzas son esencialmente una dinámica*. En *Lógica de sentido* Deleuze personificó el eterno retorno en la antigua divinidad griega del Aión y caracterizó el tiempo histórico de dos modos fundamentales: por un lado, volvió a contraponerlo a la imagen del círculo y lo planteó como «línea recta»; por otro lado, esta línea recta no estaba dotada de contenido y sustancia a partir de consideraciones metafísicas e idealistas como las del progreso, el desarrollo o la evolución sino que era una «línea delgada y vacía» más propia de una concepción nihilista de la historia resultante de la muerte de Dios y de los metarrelatos alrededor de ella. «Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su

[99] Ibid., p. 102.
[100] Ibid., pp. 100-104.

contenido corporal presente, y, con ello, ha desenrollado su círculo, se extiende en una recta»[101].

> Únicamente subsisten el pasado y el futuro, que subdividen cada presente hasta el infinito por más pequeño que sea, y lo alargan sobre su línea vacía. La complementariedad del pasado y el futuro aparecen claramente: y es que cada presente se divide en pasado y futuro hasta el infinito. O mejor, un tiempo así no es infinito, porque nunca vuelve sobre sí mismo sino que es ilimitado, en tanto que pura línea recta cuyas dos extremidades dejan de alejarse en el pasado, de alejarse en el porvenir. (…) Cada acontecimiento es el tiempo más pequeño, más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable, porque se divide en pasado próximo y futuro inminente. Pero es también el tiempo más largo, más largo que el máximo de tiempo continuo pensable, porque constantemente es subdividido por el Aión que lo iguala a su línea ilimitada[102].

El eterno retorno como repetición del instante que sintetiza el tiempo es conceptualizado aquí como eterno retorno del acontecimiento; como decía Michel Foucault: «el tiempo es lo que se repite» y habría que pensar que, «quizás, lo que anuncia Zaratustra no es el círculo; o quizás la imagen insoportable del círculo es el último signo de un pensamiento más alto» que Nietzsche no desarrolló[103]. Sea como sea, este pensamiento esencial sobre el tiempo acabó predominando de tal modo sobre el carácter relacional del mundo que éste se comprendía a partir de aquél. Deleuze considera que el acontecimiento es la dimensión esencial de la realidad y, como tal, tiene una prioridad ontogenética respecto a las relaciones: en una imagen ciertamente peculiar, el acontecimiento aparece como una instancia que circula incesantemente entre las fuerzas y las reúne en unas historias embrolladas que se caracterizan por su perpetuo desequilibrio y por su sistemático diferir; es decir, las relaciones entre las fuerzas son comprendidas en su carácter radicalmente eventual[104].

Sin embargo, Gilles Deleuze en colaboración con Félix Guattari acabaría venciendo estas sorprendentes resistencias al pensamiento esencial sobre el espacio en un autor que tuvo durante toda su vida el aspecto relacional del mundo como uno de los protagonistas fundamentales de su obra. Recordemos que la cosa misma radica, siguiendo el desafío heideggeriano, en dimensionar ontológicamente la realidad. En este sentido, a lo largo de una parte importante de su obra Gilles Deleuze pensó que la dimensión esencial de la existencia era el tiempo comprendido en su carácter

[101] Deleuze, G. (1969), p. 173.
[102] Ibid., pp. 81-83.
[103] Foucault, M. (1970b), pp. 43-45
[104] Cfr. Deleuze, G. (1969), pp. 68-71.

radicalmente eventual y que, incluso, las relaciones entre las fuerzas debían ser interpretadas a partir de ello. Sin embargo, parece que hubiera sido más fácil pensar desde un principio que la dimensión esencial de las relaciones entre las fuerzas era el espacio y comprender el aspecto relacional del mundo a partir de cuestiones propiamente territoriales. De este modo, el acontecimiento como aquello que se dice de la puesta en relación entre las fuerzas tendría que ser sustituido por un pensamiento esencial acerca de la misma producción de espacio que se pone en obra cuando las fuerzas se relacionan. Para ello, hemos venido utilizando a lo largo del texto *los conceptos de «emplazamiento» y de «encrucijada de emplazamientos» para dimensionar ontológicamente el carácter intensivo de la realidad en cuanto materialidad georelacional*. Como dimensión esencial de la realidad, el emplazamiento es la fundación de las plazas de encuentro, lo que sitúa a las fuerzas en el espacio relacional. El emplazamiento no es un acontecimiento sino, más bien, la producción de espacio propia de una puesta en relación y, si el emplazamiento debe ser comprendido en su carácter eventual, los eventos no pueden sino emerger de los espacios de la realidad. Esto fue lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari conceptualizaron como «plano de consistencia o de composición (planomeno)», el emplazamiento que asegura y consolida las relaciones entre las fuerzas inscribiéndolas en la producción de un espacio[105]. En esta ocasión, lo que estos autores situaban en medio de las fuerzas y las ponía en relación no era un acontecer de lo real sino una «meseta»: «una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en medio»[106]. Esta concepción materialista y georelacional del mundo de las fuerzas fue desarrollada con Gilles Deleuze en su obra *El pliegue*, donde el autor francés acabaría territorializando radicalmente el aspecto relacional del mundo al comprender las relaciones, no tanto como encuentro entre fuerzas, sino a partir de la misma materialidad geográfica como dimensión esencial. De este modo, el espacio no sería interpretado como lo que hay «entre» las fuerzas sino que las fuerzas mismas serían comprendidas como los pliegues de unos territorios que hacen del mundo algo comunicado[107].

[105] Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 516-517.
[106] Cfr. ibid., p. 26.
[107] Según Luis Sáez Rueda, esta es una de las características fundamentales de lo real considerado como pliegue: una «continuidad intensiva y plástica», según la cual «las unidades del mundo se enlazan

A su vez, este pensamiento esencial eminentemente geográfico le hacía frente a las consideraciones heideggerianas acerca del acontecimiento de sentido. Sin duda, era necesario tener en cuenta la dimensión interpretativa y significativa de la existencia humana pero había que reconsiderar su fundamento constitutivo y *emplazar el sentido de nuestras historias en los territorios de la ciudadanía*. Así, para Deleuze y Guattari, los planos o las cartografías son los modos de dimensionar ontológicamente las relaciones entre las fuerzas, lo que expresamos o decimos acerca del contenido de lo real: «los enunciados o las expresiones expresan *transformaciones incorporales* que como tales (propiedades) "se atribuyen" a los cuerpos o a los contenidos». Deleuze y Guattari emplazan radicalmente el sentido en las relaciones de fuerzas, de tal modo que todo lo que expresemos o digamos emerge de los encuentros intensivos con los otros. Intentaron matizar el planteamiento nietzscheano a partir del cual toda interpretación era «síntoma» de la existencia material. Según este planteamiento,

> nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual[108].

En un principio, Deleuze intentó replantearse la cuestión del acontecimiento de sentido vinculándola directamente con las relaciones de fuerzas. Consideró que el sentido era producido en las relaciones de fuerzas pero, al dimensionar ontológicamente las relaciones de fuerzas como una dinámica, el sentido aparecía en cuanto tal como acontecimiento[109]. Sin embargo, como ya vimos, este tipo de

---

plásticamente, en el curso de una continuidad de flujo que experimenta inflexiones y se torsiona dando lugar a formas variopintas» y que se sitúa «frente a las hipótesis opuestas del atomismo y de la existencia de una fluidez absoluta» proponiendo que «hay realmente unidades físicas y vivientes, pero en la forma de repliegues dentro de un continuo pliegue» (Sáez, L (2009), p. 155).

[108] Deleuze, G. (1967), p. 10.

[109] Consideró que lo expresado no existía fuera de la proposición, pero que no se confundía con la misma. El sentido se atribuía, pero no era el atributo de la proposición (predicado) sino el atributo de la cosa (verbo), el acontecimiento expresado por el verbo. Por ello, no se confundía ni con el estado de la cosa, ni con una cualidad o relación de la cosa. El sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición y el atributo del estado de las cosas. Tiene una cara hacia las cosas y otra hacia las proposiciones. «La primera gran dualidad era la de las causas y los efectos, de las cosas corporales y los acontecimientos incorporales. Pero, en la medida en que los acontecimientos-efectos no existen fuera de las proposiciones que los expresan, esta dualidad se prolonga en la de las cosas y las proposiciones, los cuerpos y el lenguaje. (...) Pero esta segunda dualidad, cuerpo-lenguaje, comer-hablar, no es suficiente. Hemos visto que, aunque el sentido no existía fuera de la proposición que lo expresa, sin embargo era atributo de los estados de cosas y no de la proposición. El acontecimiento subsiste en el lenguaje, pero sobrevive a las cosas. Las cosas y las proposiciones están menos en una dualidad radical

planteamiento no podía desembarazarse de las telarañas de la metafísica de la subjetividad ya que, de un modo u otro, el planteamiento fenomenológico del acontecer de sentido siempre era acontecer de sentido *para* un sujeto. Solo *el emplazamiento del sentido desfundamenta totalmente las pretensiones totalitarias del sujeto y remite directamente a los territorios de encuentro donde lo que se puede decir de la realidad se encuentra situado en las relaciones*[110]. Cuando Deleuze y Guattari plantearon el «principio de cartografía» como uno de los principios generales del carácter rizomático y relacional del mundo, defendieron que la cartografía de lo real «forma parte» de lo real y «está totalmente orientado hacia una experimentación que

que a uno y otro lado de una frontera representada por el sentido. Esta frontera no los mezcla, no los reúne (no hay monismo ni dualismo), es más bien como la articulación de su diferencia: cuerpo/lenguaje» (V. Deleuze, G. (1969), pp. 35-49).

[110] Con ello, siguiendo los planteamientos de Luis Sáez Rueda, tendríamos que incidir en la *irreductibilidad del sentido respecto a las relaciones de fuerzas*. Aunque las relaciones de fuerzas tienen una prioridad ontogenética respecto al acontecimiento de sentido, éste no se deja reducir a aquél sino que tiene (o mejor, puede adquirir) una autonomía relativa. «La aprensión "esto es de este modo, así, tiene este modo de ser, este *como*" no se deduce de la fuerza: la acompaña, como su envés adherido, co-herente y co-adyuvante. (…) Hay una unidad entre ambas, una indiscernibilidad, y una heterogeneidad o diferencia irreductible» (Sáez Rueda, L. (2009), p. 181). Esta apuesta decidida de la irreductibilidad del sentido en relación a la fuerza, a pesar de la prioridad ontogenética de esta respecto a aquel, no tiene que ver con un posicionamiento idealista que defienda la independencia de lo que se dice en relación a la materialidad de la existencia o con un nuevo intento posmoderno de hacer desaparecer los viejos dualismos en una nueva síntesis resolutiva. Antes bien, consideramos que una cartografía de este debate apunta a una cuestión decisiva en relación a la ciudad. Hannah Arendt destacó como la vida cívica no solo estaba ligada a la acción sino que encontraba en la práctica discursiva otro elemento fundamental. Incluso, destacó que «en la experiencia de la *polis*, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia político que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia» (Arendt, H. (1958), p. 53). Sea como sea, la vieja promesa cívica de la libertad no solo se comprometía a garantizar una autonomía relativa del trabajo y de las necesidades naturales para poder *hacer* colectivamente sino que suponía, a su vez, la posibilidad de *decir* libremente: *decir dejada de ser esclavo del hacer, precisamente porque la ciudad liberaba a los ciudadanos de las viejas ataduras*. Por ello, aunque el sentido estuviera emplazado en la ciudad («emplazamiento de sentido»), tenía una autonomía relativa en relación a las plazas de encuentro de las diferentes fuerzas sociales y se abría la posibilidad de interpretar la realidad de un modo relativamente autónomo. Eso sí, la autonomía relativa del sentido en relación a la fuerza era una autonomía adquirida y garantizada por la constitución de las relaciones de fuerzas de un modo determinado: por la ciudad. Esto nos lleva a una apreciación sustancial en relación a la autonomía relativa del sentido: *en el espacio desolado de las no-ciudades posmetropolitanas el sentido ha perdido toda su autonomía, de tal modo que se encuentra radicalmente emplazado en la materialidad georelacional de la existencia. Solo podremos ser nuevamente libres de decir e interpretar una vez que se hayan puesto las bases geopolíticas necesarias para ello, es decir, una vez que hayamos recreado nuestra capacidad de encuentro.*

actúa sobre lo real» (el plano es, a su vez, un plan)[111]. De este modo, las cartografía sobre lo real, que «efectúan la sección» de lo real, «tienen la misma potencia» que lo real, lo que es lo mismo que decir que, en sí mismo, *el sentido es una práctica relacional* y que lo que interpretamos, decimos o expresamos de la realidad efectúa una sección cartográfica de los espacios de encuentro sin dejar de pertenecer a ellos. Así, un pensamiento esencial eminentemente geográfico puede dimensionar ontológicamente las relaciones entre las fuerzas, permitiendo hacerle frente al olvido de la ciudad y abriendo la posibilidad de frenar las derivas relativistas de la sociedad. A su vez, se plantea de un modo singular un pensamiento esencial acerca de la ciudad como referente *paradójico* en las desoladas derivas en las que nos encontramos y el pensamiento ético y selectivo del eterno retorno queda dimensionado ontológicamente a partir de un materialismo geográfico revolucionario.

> El plan es como una hilera de puertas. Y las reglas concretas de construcción del plan sólo son válidas en la medida en que ejercen un papel selectivo. En efecto, el plan, es decir, el modo de conexión, proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el cuerpo sin órganos; para rechazar las superficies homogéneas que enmascaran el espacio liso; para neutralizar las líneas de muerte y de destrucción que desvían la línea de fuga. Sólo es retenido y conservado, así pues, creado, sólo consiste lo que aumenta el número de conexiones en cada nivel de la división o de la composición, así pues, en el orden decreciente tanto como en el creciente (lo que no se divide sin cambiar de naturaleza, lo que no se compone sin cambiar de criterio de comparación…)[112].

El eterno retorno no dimensiona ya el carácter radicalmente eventual de la historia ni pretende servir de criterio selectivo al afirmar que la destrucción creativa del puro devenir produce el devenir activo de la fuerza; la geografía del eterno retorno remite a la repetición constante de la producción del espacio relacional, una apertura sistemática de geografías de encuentro. Pero ni la constancia ni la sistematicidad del retorno deben ser comprendidos nuevamente con ese espíritu historicista que se parecería, más bien, a la destrucción creativa de las ciudades que desolan la experiencia territorial de las personas; *la repetición del espacio se refiere a la multiplicación y consolidación de las relaciones en las plazas de la ciudad*. Sin duda, las relaciones tienen un carácter eventual y producen acontecimientos allí donde se sitúan pero *los eventos y acontecimientos emergen de los encuentros de la ciudadanía*. Pero,

[111] V. Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 17-23. Esta era, a su vez, la segunda característica fundamental del pliegue según Luis Sáez Rueda; el pliegue también ser refiere a la relación entre el ser y el mundo (Cfr. Sáez, L. (2009), p. 155).
[112] Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), pp. 517.

sobre todo, *las relaciones requieren su propio tiempo y deben dejar de ser comprendidas en función de los eventos o acontecimientos que producen*. En la corrupción del devenir de las sociedades europeas se hace más necesaria que nunca la vieja promesa de la ciudad según la cual el fundamento genético y el horizonte de sentido se emplazan en el activismo y en los debates colectivos de las *asambleas* ciudadanas.

> Para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad. Nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven[113].

[113] Tulio Cicerón, M. (51a.C.), pp. 161-162.

Bibliografía

Ábed Yabri, Mohamed (1980), *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, 2006.

Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

Althusser, Louis (1965), «De *El capital* a la filosofía de Marx» en Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1967), *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 2006, pp. 18-77.

— (1976), *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.

— (1977), «¡Por fin la crisis del marxismo!» en *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 283-298.

— (1978), «El marxismo como teoría "finita"» en *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 299-314.

— (1978b), «El marxismo hoy» en *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 315-329.

Anders, Günther (1959/62), *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, Madrid, 2010.

— (1986), «Estado de excepción y defensa legítima. Entrevista imaginaria» en *Llámase cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, Besatari, Bilbao, 1995, pp. 19-38.

— (1988), *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Madrid, 2010.

Arendt, Hannah (1951), *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974.

— (1958), *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

— (1963), *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

— (1963b), *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, Barcelona, 2010.

— (1969), *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Artaud, Antonin (1927), *El arte y la muerte. Otros escritos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005.

Barthes, Roland (1957), *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

Baron, Hans (1988), *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Barrios Aguilera, Manuel (2009), *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Universidad de Granada, Granada, 2009.

Bataille, George (1953), *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996.

— (1943), *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1986.

— (1945), *Sobre Nietzsche. La voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1989.

— (1956), «Hegel, el hombre y la historia» en *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.

Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1998.

— (1977), *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2001.

— (1989), *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 2000.

Benjamin, Walter (1935), «París, capital del siglo XIX» en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 2001.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1966), *La construcción social de la realidad,* Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

Berger, Peter (1967), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1999.

Berman, Marshall (1982), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

— (1999), *Aventuras marxistas*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

Braudel, Fernand (1966), *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid, 1978.

— (1985, dir.), *El Mediterráneo*, Austral, Madrid, 1987.

Burckhardt, Jacob (1860), *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2010.

Cambil Hernández, María de la Encarnación (2010), *Los Hospitales de Granada (siglos XVI-XXI). Tipología, catálogo e historia*, Universidad de Granada, Granada, 2010.

Castells, Manuel (1974), *La cuestión urbana*, Siglo XXI, México, 1974.

— (1983), *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

— (1996), *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen 1: la sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Clastres, Pierre (1974), *La sociedad contra el Estado*, Virus, Barcelona, 2010.

Cohn, Norman (1957), *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Corral Jam, José (2000), *Ciudades de las Caravanas. Itinerarios de Arquitectura Antigua en Mauritania, 1978-1981*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2000.

Cruz Hernández, Manuel (1985), «Estudio preliminar» en Averroes (1194), *Exposición de la "República" de Platón*, Tecnos, Madrid, 1986.

Davis, Mike (2002), *Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta*, Traficantes de sueños, Madrid, 2007.

Debord, Guy (1967), *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2010.

Deleuze, Gilles (1967), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.

— (1969), *Lógica de sentido*, Paidós, Barcelona, 2003.

— (1988), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 2009.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

— (1991), *¿Qué es la filosofía*?, Anagrama, Barcelona, 1994.

Duby, Georges (1973), *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Siglo XXI, Madrid, 1999.

Dutour, Thierry (2003), *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de una Europa urbana*, Paidós, Barcelona, 2004.

Feuerbach, Ludwig (1841), *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002.

Foucault, Michel (1963), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Madrid, 1999.

— (1964), *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.

— (1964b), *Historia de la locura en la época clásica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

— (1970), «La locura y la sociedad» en Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 73-95.

— (1970b), «Theatrum Philosophicum» en Foucault, M. y Deleuze, G. (1971), *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005.

— (1971), *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

— (1973/74), *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Akal, Madrid, 2005.

— (1974), «La incorporación del hospital en la tecnología moderna» en Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 97-110.

— (1975), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

— (1976), *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003.

— (1976b), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

— (1976c), «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía» en *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 313-326.

— (1978), *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Akal, Madrid, 2008.

— (1978b), «¿Qué es la crítica?» en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 3-52.

— (1979), *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de Frace (1978-1979)*, Akal, Madrid, 2009.

— (1982), *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Akal, Madrid, 2005.

— (1983), «¿Qué es la Ilustración?» en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 71-97.

— (1983b), «Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*» en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 53-69.

— (1984), *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

— (1984b), *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid, 1998.

— (1984c), «Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad» en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 393-415.

García Gual, Carlos (1981), *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
— (1987), *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

García Gual, Carlos y Jesús Ímaz, María (2007), *La filosofía helenística*, Editorial síntesis, Madrid, 2007.

García Sanjuán, Alejandro (2011, coord.), «La conquista islámica y el nacimiento de al-Andalus» en *Andalucía en la historia nº 31*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2011, pp. 8-35.

González García, José M. (1998), *Metáforas del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Gorter, Herman (1920), «Carta abierta al camarada Lenin» en *La izquierda comunista-holandesa contra Lenin*, Ediciones Espartaco Internacional, Sevilla, 2004.

Goytisolo, Juan (2009), *El País*, 15 de marzo de 2009, Tribuna: la cuarta página.

Guichard, Pierre (2000), *De la Expansión Árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2002.

Guiddens, Anthony (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

Guijarro, Susana (2009), «Pedro Valdo y el despertar laico en el mundo medieval» en Marcos, Mar (edit.) (2009), *Herejes en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 121-141.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000), *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
— (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.
— (2009), *Commonweath. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2001.

Harvey, David (1990), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
— (2000), *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2003.

Heidegger, M. (1929), «¿Qué es metafísica?» en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 93-108.
— (1935/36), «El origen de la obra de arte» en *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 11-62.
— (1943), «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» en *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 157-198.
— (1943b), «Epílogo a "¿Qué es metafísica?"» en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 251-258.
— (1949), «Cartas sobre el "humanismo"» en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 259-297.

— (1954), «La pregunta por la técnica» en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32.
— (1954b), «Construir, habitar, pensar» en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 107-119.
— (1954c), «"… poéticamente habita el hombre…"» en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 139-152.
— (1961), *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000.
— (1961b), *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000.

Huizinga, Johan (1923), *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Jacobs, Jane (1961), *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Capitán Swing, Madrid, 2011.
— (1969), *La economía de las ciudades*, Península, Barcelona, 1975.

Lacoste, Yves (1976), *La geografía: un arma para la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Le Goff, Jacques (1964), *La civilización del Occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999.

Lefebvre, Henri (1968), *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
— (1968b), *El derecho a la ciudad*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
— (1970), *La revolución urbana*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Lenin, Vladímir Illich Uliánov (1920), *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo. Ensayo de charla popular acerca de la estrategia y la táctica marxistas*, Madrid, Akal, 1975.

Maiza Ozcoidi, Idoia (2001), *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahāfut al-tahāfut*, Trotta, Madrid, 2001.

Maquiavelo, Nicolás (1513), *El príncipe*, Tecnos, Madrid, 2010.
— (1520), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Márquez Villanueva, Francisco (1994), *El concepto cultural alfonsí*, MAPFRE, Madrid, 1994.

Martín García, José A. (2004), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (2 vols.), Akal, Madrid, 2008.

Martínez Lorca, Andrés (2007), *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007.

Martínez Marzoa, Felipe (1973), *La filosofía de "El capital" de Marx*, Taurus, Madrid, 1973.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848), *El manifiesto comunista*, Ediciones Endymión, Madrid, 1987.

Mezzadra, Sandro (2008, comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficante de sueños, Madrid, 2008.

Moore, R.I. (2000), *La primera revolución europea. c. 970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003.

Mumford, Lewis (1961), *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (2 vols.), Ediciones Infinito, Buenos Aires, 1979.

— (1967), *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana. Volumen 1*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2010.

Naomi, Klein (2007), *La doctrina del schok. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2007.

Nietzsche, Friedrich (1874), *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000.

— (1882), *La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1988.

— (1885), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

— (1886), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro,* Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.

— (1887), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

— (1888), *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

— (1888b), *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

— (1901), *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1998.

Pinol, Jean-Luc (2003, dir.), *Historia de la Europa urbana. La ciudad medieval*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2010.

— (2003b, dir.), *Historia de la Europa urbana. La ciudad moderna*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2010.

— (2003c, dir.), *Historia de la Europa urbana. La ciudad contemporánea hasta la Segunda Guerra Mundial*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2010.

Pirenne, Henri (1910), *La democracia urbana: una vieja historia*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2009.

— (1927), *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

— (1935), *Mahoma y Carlomagno*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Pocock, J.G.A. (1975), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2008.

Quijano, Aníbal (2000), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Rutenburg, Viktor (1983), *Movimientos populares en Italia (siglos XIV-XV)*, Akal, Madrid, 1983.

Sáez Rueda, Luis (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009.

— (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009.

Said, Edward W. (1993), *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 2001.

Sánchez-Cuenca, Ignacio y Lledó, Pablo (2002, selecc.), *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Santidrián, Pedro R. (1986, selecc.), *Humanismo y Renacimiento. Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Pico de Mirandola, Pietro Pomponazzi, Baldassare Castiglione, Francesco Guicciardini*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Sénac, Philippe (2000), *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Universidad de Granada, Granada, 2011.

Sennett, Richard (1970), *Vida urbana e identidad personal. Los usos del orden*, Península, Barcelona, 2001.

— (1998), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2003.

Schlögel, Karl (2003), *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007.

Simmel, Georges (1911), «El concepto y la tragedia de la cultura» en *Cultura femenina y otros ensayos*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 139-173.

Skinner, Quentin (1978), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

— (1978b), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

— (1981), *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Soja, Edward W. (1989), «La dialéctica socio-espacial» en Benach, Núria y Albet, Abel (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva posmoderna de un geógrafo radical*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 81-109.

— (1996), «Tercer Espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica» en Benach, Núria y Albet, Abel (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva posmoderna de un geógrafo radical*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 181-209.

— (2000), Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones, Traficantes de sueños, Madrid, 2008.

— (2007), «Entre la compulsión por conocer el mundo y la construcción de un pensamiento espacial crítico: una conversación con Edward W. Soja» en Benach, Núria y Albet, Abel (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva posmoderna de un geógrafo radical*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 49-80.

Sorkin, Michael (1992), *Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2004.

Susser, Ida (2001, ed.), *La sociología urbana de Manuel Castells*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Tocqueville, Alexis (1835), *La democracia en América, 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

— (1840), *La democracia en América, 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Touraine, Alain (1969), *La sociedad post-industrial*, Ariel, Barcelona, 1971.

Tulio Cicerón, Marco (51a.C.), *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 1984.

Sztompka, Piotr (1993), *Sociología del cambio social*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Valverde López, José Luis (2009), *Los servicios farmacéuticos del Hospital de los Reyes de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2009.

Varela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando (1989), *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.

Veyne, Paul (1978), «Foucault revoluciona la historia» en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 199-238.

— (1993), *Séneca. Una introducción*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2007.

Viroli, Maurizio (1992), *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, Madrid, 2009.

Wallerstein, Immanuel (1974), *El moderno sistema mundial. I. La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

— (1974b), *El moderno sistema mundial. II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

— (1974c), *El moderno sistema mundial. III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Siglo XXI, Madrid, 2010.

Weber, Max (1904), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

— (1919), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.