



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Cuaderno de bitácora de la modernidad¹

Álvaro Moral García*

Resumen: La actual deriva totalitaria de la modernidad, abstraída y separada de los territorios sociales en su dinámica de «destrucción creativa», exige una geografía crítica que sitúe nuevamente la actitud moderna en lo social. Para ello, se hace necesario un estudio genealógico que, centrándose en los estímulos de las aglomeraciones urbanas y abriéndose a los espacios civilizatorios transfronterizos, deconstruya los mitos idealistas y eurocéntricos acerca del origen de lo moderno. A partir de esto, la emergencia de la modernidad debe territorializarse, por un lado, en el espacio geopolítico del Mediterráneo, el cual ocupó un lugar central hasta bien entrado el siglo XVI. Hacerlo llevará a trazar las diversas comunicaciones geohistóricas que acontecieron entre las ciudades de Oriente y Occidente y entre las medinas musulmanas y las ciudades

1 Quiero reconocer y agradecer a la investigadora y amiga de la Universidad de Almería María Carreño López las lúcidas y decisivas aportaciones que me llevaron a indagar en la encrucijada del Mediterráneo y de la *medinas* de al-Andalus en la emergencia de la modernidad.

* Doctorando en la Universidad de Granada en las líneas de investigación de filosofía contemporánea y crítica social. Publicaciones: *Nihilismo y revolución. Lo que aprendemos cuando parece que todo está perdido*, Granada, 2007; *Apuntes sobre el NO y la filosofía política*, Editorial Belcebú, Granada, 2008; *Malditos utópicos*, Editorial Belcebú, Granada, 2008; *Hartos de nosotros mismos*, Editorial Belcebú, Granada, 2009; *Es la ciudad la que nos está matando*, Editorial Belcebú, Granada, 2009; *Sobre la política. Aprendiendo de una republicana*, Editorial Belcebú, Granada, 2010.

episcopales de la Cristiandad. Es por ello que el estudio de la historia de las ciudades europeas situadas en los espacios de circulación del *Mare Nostrum* se hace indispensable para la comprensión del nacimiento de uno de los primeros discursos políticos singularmente modernos: el humanismo republicano bajomedieval, en relación al cual Maquiavelo se presenta como un verdadero estandarte.

Palabras clave: ciudad, Mediterráneo, modernidad, humanismo republicano, Maquiavelo.

Abstract: The current totalitarian drift of modernity, which has been abstracted and separated from the social territories in virtue of its «creative destruction» dynamics, demands a critical Geography to locate the modern attitude back into the social scene. It is thus needed a genealogical study that could deconstruct the idealistic and Eurocentric myths about the origins of the modern, by focusing on the incentives of urban agglomerations and opening itself to the transboundary civilizing spaces. Therefore, the emergency of modernity must be territorialized within the geopolitical space of the Mediterranean, which held a focal position until well into the 16th century. This would allow to track the multifarious geo-historical contacts that took place between Eastern and Western cities, and between the Muslim medinas and the episcopal cities of Christendom. Consequently, the study of the History of European cities placed in the circulation spaces of the *Mare Nostrum* becomes indispensable to understand the birth of one of the first uniquely modern political discourses —the late middle age Republican Humanism, for which Machiavelli stands as an actual epitome.

Key words: City, Mediterranean, Modernity, Republican Humanism, Machiavelli.

Que le voy a hacer si yo nací en el Mediterráneo.

Joan Manuel Serrat

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».

Friedrich Nietzsche

La modernidad y las ciudades del Mediterráneo

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 (Said, 2001: 40).

Una geografía crítica de la modernidad debe afrontar la historia de las ciudades del Mediterráneo como objeto fundamental de estudio si se quiere deconstruir genealógicamente el mito idealista y eurocéntrico acerca del origen de lo moderno. La «periferia» mediterránea es *constitutiva* de la modernidad. Esta «periferia», en el momento histórico que vamos a estudiar, que va desde la existencia del profeta Mahoma hasta la del político y escritor Maquiavelo, no es tanto una «periferia» en el sentido de territorio colonizado por Europa sino, más bien, en el de constructo discursivo necesario para el mito de la «vieja Europa» como agente fundamental y exclusivo de la modernidad, una «vieja Europa» que no es tan vieja como nos cuentan ni tan Europa como quisieran. Para la construcción del mito idealista y eurocéntrico el Mediterráneo debía ser desplazado y, con él, la historia previa a la emergencia del moderno sistema mundial.

Sin embargo, para quien no quiera desplazamientos ni olvidos, la historia de las ciudades mediterráneas abre el pensamiento a una pluralidad cultural de

acontecimientos constitutivos de la modernidad y a unos espacios de circulación transfronterizos de urbes y civilizaciones, respondiendo perfectamente a la demanda crítica de practicar una «hibridación de temporalidades» y una «problematización de fronteras» planteada por algunos autores (Mezzadra, 2008: 15-31). De este modo, el mito idealista y eurocéntrico sobre el origen de lo moderno queda abierto en red a las historias de los intercambios, transformaciones y guerras entre las ciudades mediterráneas previas al siglo XVI, historias que, sin duda, aportan complejidad y riqueza frente a los discursos metafísicos e ideologizados sobre lo real. Por ello, se hace más necesario que nunca un planteamiento genealógico que muestre, por un lado, la «procedencia» compleja de lo moderno y, por otro, la «emergencia» conflictiva que tuvo en un espacio geopolítico como el del Mediterráneo, donde el enfrentamiento de las fuerzas urbanas y civilizatorias en pugna dieron lugar a la actualidad de nuestras sociedades (Cfr. Foucault, 2000).

Hasta la emergencia del moderno sistema mundial, el Mediterráneo fue el centro geopolítico de Occidente y Oriente, del Islam y la Cristiandad. De hecho, la emergencia *conflictiva* del sistema-mundo tuvo uno de sus campos de batalla fundamentales en los territorios urbanos más importantes de la baja Edad Media y el Renacimiento: las ciudades del centro y norte de Italia. Parecería (aunque las cosas fueron más complejas) que, en este momento de cambio revolucionario a nivel mundial, la historia pasada debía ser eliminada de un plumazo y, para ello, qué mejor que unas guerras. Las pretensiones imperialistas de los Estados absolutistas español y francés, que caracterizaron los primeros momentos del sistema-mundo, tuvieron sus mayores enfrentamientos en las antiguas *comunas* del humanismo cívico y republicano, donde Maquiavelo aún andaba con vida.

Las primeras guerras franco – españolas (1494-1516) y la posterior rivalidad entre Felipe I de Habsburgo y Federico I de Valois se prolongaron hasta mediados del siglo XVI (Wallerstein, 2010: 242-245), repitiendo la larga historia de las ciudades italianas, durante la cual, desde sus gloriosas fundaciones a finales del siglo XI y principios del XII, sufrieron amenazas externas de diversos

Imperios e, incluso, de la Iglesia romana. Así fue, por ejemplo, como el Sacro Imperio Romano Germánico no admitió, desde un principio, las aspiraciones de autonomía municipal de las ciudades, las cuales tuvieron que organizarse federal y militarmente en la famosa Liga Lombarda para conseguir sus objetivos. Ahora, a fines del siglo XV y principios del XVI, nos encontramos con los conflictos que el propio Maquiavelo tuvo que sufrir y por los que Florencia, una de las últimas repúblicas urbanas en caer, tomó clara y radical conciencia de su existencia histórica y de la necesidad de defender su singularidad política: la libertad republicana (Cfr. Skinner, 1993: 23-42). Las repúblicas urbanas acabaron siendo destruidas a lo largo del siglo XVI y las ciudades septentrionales italianas quedaron insertas en la economía-mundo capitalista, convirtiéndose en motores urbanos de la misma. Era costumbre encontrarse a multitud de genoveses en las calles de Sevilla, ciudad que sustituyó a Florencia y Venecia en el protagonismo ciudadano de Europa y que fue capital de facto del Estado absolutista español y sus empresas colonizadoras americanas. Quizás, Sevilla fue la última ciudad mediterránea con tan relevante papel, ahora más proyectada hacia el Atlántico y Europa que hacia su pasado andalusí y los territorios del Islam.

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 historiadores contemporáneos, entre los que cabe destacar a Fernand Braudel. Sin embargo, todo mito está hecho a prueba de bombas y la historia del Mediterráneo sigue siendo neutralizada de toda connotación para la modernidad europea. Tal es así, que los prejuicios más extendidos en la historia 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.

Hay que empezar diciendo que Pirenne es un historiador del Mediterráneo y de las ciudades medievales, por lo que la pugna con él se vuelve especialmente simbólica para la finalidad de este artículo. Sin embargo, el objetivo fundamental es intentar mostrar como 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 la decadencia y crisis del Imperio Romano, por las invasiones bárbaras o por la emergencia soterrada de la Cristiandad sino con motivo de la irrupción del Islam en el Mediterráneo a partir del siglo VII (Cfr. Pirenne, 2008; Cfr. Pirenne, 1975: 7-37). 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 (Cfr. Boucheron y Menjot, 2010: 23-24), 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 mediterránea» (Pirenne, 2008 : 155). Sabedores del papel mítico que la tradición greco-romana cumple en las historias que los europeos gustamos de contarnos a nosotros mismos, se hace evidente el contenido de tal asignación, que afirmaríamos algo así como «los sarracenos destruyeron *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, 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 sino que tuvo un papel activo y creativo en dicha empresa (¡cómo no podía ser de otra forma!) 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. No lo es tanto, sin embargo, que hiciera del Mediterráneo una frontera absoluta entre las sociedades que seguían a Jesucristo y aquellas otras que veneraban a Mahoma. Aparte 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» (Said, 2001).

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 (Braudel, 1987: 58).

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. De este modo, podemos trazar complejas y ricas historias que ligan 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. Dicho de otro modo: para deconstruir el relato mitológico e *idealista* de

la modernidad producido por Europa proponemos una geografía crítica que ponga a «las ciudades primero» (Jacobs 1975: 9-58; Soja 2008: 51-90) y nos permita comprender cómo el estímulo de 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. Es decir, 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.

Pliegues y repliegues de las tierras andalusíes

En la primavera del año 711 los árabes cruzaron el Estrecho de Gibraltar. Las tropas de Tariq ibn Ziyad, lugarteniente del gobernador del norte de África Musa ibn Nusayr, partieron desde Ceuta y Tánger con una flota de barcos y miles de soldados bereberes y norteafricanos para emprender la conquista militar² de Hispania, dando comienzo a la singular historia de al-Andalus. Con el objeto de defender los argumentos que venimos planteando, queremos vincular este acontecimiento militar transfronterizo con aquel otro que tendría lugar en la ciudad de Toledo tres siglos y medio después, en el año 1085, cuando la «reconquista» cristiana tomaría la emblemática medina andalusí, preludio de la simbólica (y fugaz) toma de Jerusalén en pleno escenario de las cruzadas contra

2 El debate sobre si fue o no una conquista militar ha provocado grandes disputas. Nos decantamos aquí, sin ser historiadores, por la postura que parece menos ideologizada (Cfr. Guichard, 2010; Cfr. García, 2011). De hecho, los debates han estado marcados por dos extremos: por un lado, el pensamiento reaccionario español que no sólo quiere plantear la entrada de los musulmanes como un verdadero genocidio de visigodos sino que defiende que la historia toda de al-Andalus fue un paréntesis histórico en la verdadera historia de España, historia que no se recuperó hasta la llamada «reconquista»; por otro lado, los defensores de un al-Andalus idealizado, paraíso de la tolerancia, el mestizaje y la cultura.

el infiel. Estos movimientos militares entre fronteras son algunos de los múltiples caminos que podemos recorrer en esa dinamización histórica del mapa mediterráneo que proponemos para interpretar el papel de las medinas musulmanas entre los siglos VII y XIII en la emergencia de la modernidad. Nos centraremos en la historias de las medinas andalusíes, las cuales, a lo largo del tiempo, fueron recibiendo todo el mestizaje cultural de Oriente y pusieron en marcha un auténtico «Renacimiento» entre los siglos X y XII (Martínez Lorca, 2007: 19-33).

Una parte de la historia de al-Andalus puede contarse como la progresiva adquisición de una singularidad geohistórica que lo caracterizaría durante siglos. El Islam se extendió, en poco más de 50 años, desde el mar de China hasta el océano Atlántico. Poco después de cruzar el estrecho de Gibraltar, al-Andalus se convirtió en provincia del fuertemente centralizado califato omeya de Damasco. Después de la rebelión abdasí contra la dinastía omeya en el año 750, la capitalidad del califato pasó a Bagdad, que en poco tiempo se convertiría en una de las ciudades más importantes del mundo y cuyo universo cultural destacó por encima de todo³. Cuando parte de la dinastía omeya huyó de la rebelión abdasí hacia las tierras andalusíes, acabó promulgando la independencia política de al-Andalus con la declaración del emirato. Fue el momento en el que empezaron a aparecer en al-Andalus grandes ciudades como Córdoba, ciudades que sentían una gran admiración por el Islam oriental y del que empezaron a importar todo su mestizaje cultural: la Antigüedad, la cultura persa, india, china, bizantina, fueron llegando a Córdoba a través de Bagdad. Sin embargo, habría que esperar al año 929, después de conflictos internos, represiones y guerras civiles, para que la dinastía omeya alcanzara su esplendor con la proclamación del califato de Córdoba. Fue el comienzo del Renacimiento andalusí. Córdoba se convertiría en una de las ciudades más importantes del mundo, haciéndole sombra a las mismísimas Bagdad y Bizancio. No obstante, no fue sino hasta dos

3 Queremos reseñar aquí, para los objetivos de este artículo, la fundación en el siglo IX de *La casa del saber*, en donde empezaron a producirse traducciones de libros de la Antigüedad. Esta empresa traductológica, como veremos, seguiría desarrollándose durante siglos en la civilización musulmana.

siglos después que, tras épocas de desintegración política, de presencia y dominio almorávide y de guerras en las fronteras con el cristianismo, apareciera la figura de *Abū-l-Walī Muhammad ibn Rušd*, el Averroes de los latinos, que nació en la ciudad de Córdoba en el año 1126 y murió en la ciudad de Marraquech en el 1198. Fue en tiempo almohade, con un nuevo esplendor de las ciudades andalusíes y un gran desarrollo de la cultura. No es momento aquí de analizar su filosofía. Baste con decir que Averroes acabó pasando a la historia de Europa como el comentador de Aristóteles (Martínez Lorca, 2007: 137-149). Pero para comprender este paso hay que ver qué aconteció en las guerras en las fronteras con el cristianismo.

Las guerras con los ejércitos cristianos produjeron la pérdida de la medina andalusí de Toledo en el año 1085, en plena expansión de las sociedades europeas frente al Islam. La caída de Toledo generó toda una conmoción en al-Andalus. «Nada se puede hacer contra el destino cuando llega su tiempo. Y todo tiene plazo y lugar de muerte señalado» escribiría ibn al-Abana al Rey poeta de Sevilla. Toledo había sido un centro cultural andalusí de vital importancia, aspecto éste que sobrevivió a la invasión militar cristiana. Esta supervivencia cultural, además de la posible influencia de otros factores (Cfr. Villanueva, 1994: 161-170), se produjo por obra del rey Alfonso X el Sabio, que tenía por objeto convertir a la ciudad en capital europea de la cultura. Curiosamente, el rey «cristiano», gran admirador de la civilización musulmana y consciente de su superioridad, practicaba una política cultural por entonces inexistente en el mundo europeo, considerando la cultura, no como joya de la corona y mucho menos como dominio eclesiástico sino como función fundamental del poder en el proceso de inculturación de la sociedad. Toledo acabó convirtiéndose en un centro urbano cultural destacado en toda Europa y, de modo particular, acabó aprehendiendo y desarrollando toda la labor traductora que era ya clásica en la civilización musulmana. Como bien escribiría Pierre Guichard:

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 (Guichard, 2000: 203-204).

He ahí la Escuela de Traducción de Toledo, donde estudiantes e intelectuales de toda Europa, conocedores de la labor musulmana con la antigüedad, iban a buscar los textos clásicos y, sobre todo, los aristotélicos. Entre ellos, podría destacarse al escocés Miguel Escoto (1175-1235), que realizó la traducción latina de los *Commetarium Magnum* de Averroes al *De Anima* de Aristóteles, ignorado por la Europa cristiana hasta el siglo XIII y difundido por todas las universidades de las ciudades francesas e italianas en muy poco tiempo. Es destacable 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 filosofía natural Pietro Pomponazzi (1462-1525), estudioso de Averroes y Aristóteles (Santidrián, 2007). Averroes y, con él, el Renacimiento andalusí y el mundo musulmán entero, estaban desencadenando una verdadera revolución intelectual en el corazón de Europa. Destacamos la revolución intelectual de la escolástica porque ésta jugó un papel fundamental en el Renacimiento italiano. En ella, los dominicos, frailes urbanitas conscientes de la superioridad de la cultura islámica fueron los primeros escolásticos cristianos influidos por los comentarios averroístas a la obra de Aristóteles. A destacar, los afincados en la Universidad de París: Alberto Magno (1200-1280) y Tomás de Aquino (c. 1225-1274). Anotar que 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 político republicano inexistente en el siglo XIII (Martínez Lorca, 2007: 34-45).

Quentin Skinner afirmó que «todo intento por excavar los fundamentos del pensamiento político moderno ha de empezar con la recuperación y traducción de la *Política* de Aristóteles» (Skinner, 1986: 359). Pues bien, entonces los fundamentos del pensamiento político moderno tienen mucho de musulmán.

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, 1985: 70) y se centró en una historia eurocéntrica del Renacimiento italiano⁴. Sin embargo, este momento crucial para la geohistoria de la modernidad entrecruza excesivas historias y reúne cantidad tal de diferentes recorridos como para solventarlo con Europa como centro. Al igual que la expansión islámica había aprehendido innumerables tradiciones de todo el mundo, la expansión de la Europa cristiana en los comienzos del nuevo milenio dio lugar a una comunicación sin igual con la historia de la civilización musulmana. Es de este modo como la dinamización histórica del mapa del Mediterráneo nos lleva a reconsiderar que sus aguas fueran fronteras absolutas entre diferentes mundos. Como decían Gilles Deleuze y Félix Guattari, «el mar es el espacio liso por excelencia» (Deleuze y Guattari, 2004: 488), donde los trayectos y viajes tienen una importancia más fundamental que los asentamientos mismos. De hecho, a través de estos trayectos y viajes Mahoma permitió la conservación de Aristóteles y Averroes pudo comentarlo para gloria de Europa.

La revolución urbana del año 1000

El mar Mediterráneo había entrecruzado historias y superpuesto mapas que, desde una óptica eurocéntrica, pretendían plantearse separados por una frontera absoluta que el *Mare Nostrum* nunca llegó a ser. Una vez introducidas a vista de pájaro las geografías andalusíes y su influencia decisiva en la intelectualidad europea del bajomedievo y el Renacimiento, se hace posible indagar en las diversas geohistorias «cristianas» que confluyeron en la

⁴ 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 solo de la cultura urbana islámica, sino de cualquier otra tradición.

emergencia de la modernidad. Y aquí, las ciudades bajomedievales vuelven a ponerse primero, planteando el curioso desafío intelectual de territorializar nuestra mirada de la «actitud moderna», un *ethos* que ha sido tradicionalmente caracterizado por su vinculación con el tiempo histórico, con el enfrentamiento heroico e innovador de un personaje tipo a una historia salpicada constantemente de crisis y acontecimientos novedosos.

Territorializar la modernidad quiere decir, en este sentido, cuestionar el idealismo presente en esta concepción e intentar situar la «actitud crítica» de la modernidad en los espacios sociales donde las personas se encuentran unas con otras. De este modo, la energía social desplegada por el mundo moderno empieza a comprenderse como la energía *de* una sociedad particularmente urbanizada. Pero, ¿cuándo empezaron las sociedades europeas a urbanizarse después de la decadencia del Imperio Romano? A modo de referente, porque no es de rigor situar y fechar con pretendida exactitud el lugar y el instante donde tuvieron origen grandes geo-acontecimientos como este, podemos dirigirnos a una de las regiones más urbanizadas durante la Alta Edad Media: la Italia septentrional. Corre el último tercio del siglo XI. Nos encontramos en pleno apogeo y expansionismo del Occidente medieval. Recordemos que la ciudad de Toledo fue tomada militarmente en el año 1085. Tanto en la región donde nos situamos como en Flandes empiezan a proclamarse las *comunas*. Es el momento de «la primera revolución europea, es decir, la primera urbanización auténtica y autónoma de Europa» (Moore, 2003: 52). Las ciudades cambiaron la faz del continente. Concretamente, las *comunas* fueron ciudades que adquirieron, con distintas intensidades y de diversos modos, un grado singular de autonomía municipal que, en algunos casos, acabó concretándose en formas republicanas de gobierno, como fundamentalmente ocurrió en las ciudades del centro y norte de Italia. Fueron entidades sociopolíticas singularmente diferenciadas de su entorno, que defendieron cierto concepto de ciudadanía en la práctica y en el discurso, como dispositivo para hacerle frente a un tiempo histórico crítico y repleto de constantes cambios y amenazas para ellas. No es

exagerado decir que «la comuna es una de las aportaciones más importantes de la Edad Media a la historia social de Europa» (Boucheron y Menjot, 2010: 223). Tras la decadencia del Imperio Romano, Europa se introdujo en una etapa de desurbanización y subdesarrollo. Numerosas tendencias confluyeron en ello: las invasiones bárbaras, la extensión del cristianismo, la ruptura de la paz mediterránea por la expansión del Islam, etcétera. Esto no quiere decir que las ciudades desaparecieran del mapa y que el tiempo histórico se parara⁵. Sin embargo, la realidad urbana altomedieval y, por lo tanto, las mismas modalidades de relación social, es decir, *la sociedad*, se encontraba generalmente dispersa en el territorio, de tal modo que la diversidad y la complejidad que produce la aglomeración de personas en un mismo espacio brillaba por su poca presencia. ¿Cómo entonces se sentaron las bases para que fueran surgiendo en la Europa cristiana las ciudades? Es necesario remarcar aquí que, cuando emergieron con fuerza allá a finales del siglo XI, lo hicieron en muchas ocasiones como auténticos *poderes urbanos* que guardaron relaciones diversas y, a veces, conflictivas, con los poderes tradicionales del feudalismo. Y es necesario remarcarlo porque la emergencia de poderes locales como el de las ciudades pudo darse por un proceso geohistórico de fragmentación y descentralización del poder allá por las postrimerías del primer milenio. Sin duda, las bases de todo ello pueden indagarse en un pasado; ahora bien, debemos ser conscientes de que la descomposición de la monarquía carolingia y lo que sería una última oleada de invasiones, esta vez germánicas, musulmanas y húngaras sobre el centro de Europa, produjeron una desestructuración política que alcanzó a todos los niveles de la sociedad. Los reyes y sus reinos, los príncipes y sus principados se vieron seriamente afectados, y apareció el peculiar paisaje social del feudalismo, organizado en pequeñas unidades geopolíticas donde los señores y castellanos dominaban a su antojo todas las tierras (Cfr. Duby, 1999). Este proceso, en las regiones

5 Puede indagarse en las historias de las ciudades de la Alta Edad Media europea, caracterizadas fundamentalmente como «ciudades episcopales» (Dutour, 2004), para evitar cualquier concepto previo de ciudad que obvie las realidades urbanas múltiples en los diferentes lugares y tiempos históricos.

donde las realidades urbanas se habían mantenido (Italia septentrional, Flandes, etcétera), posibilitó que las ciudades se convirtieran en importantes centros de poder relativamente autónomos e independientes de Estados, Imperios o jerarquías eclesiásticas, lo que abrió la puerta a la constitución de nuevas instituciones y prácticas políticas específicamente urbanas. El caso de las ciudades del centro y norte de Italia fue el más destacado. Seguramente, la herencia de la red y estructura urbana de la Antigüedad fue un factor importante. Sin embargo, lo decisivo acabó siendo el carácter mediterráneo de la región, históricamente relacionada con el Imperio Romano de Oriente y con el Islam.

Las cruzadas

Antes de analizar con más detenimiento la vinculación de las historias de estas *repúblicas urbanas* con la emergencia de la modernidad, parémonos, ahora que estamos en la «orilla cristiana», a considerar algunos aspectos de la expansión territorial europea alrededor del siglo XI. 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 que ocurriría con América y lo que entonces estaba empezando a suceder. Para empezar, la colonización territorial producida a partir de siglo XI podría explicarse por un momento de paz relativa y de consolidación y progreso del feudalismo, en el que éste se lanza, a partir de una cierta liberalización y movilización de la fuerza de trabajo campesina, a la búsqueda de nuevas roturaciones y aperturas de terrenos agrícolas, ante las limitaciones tecnológicas para aumentar la intensidad de las explotaciones entonces presentes. Como dice Duby, «el siglo XII fue en Europa la época del campesino conquistador» (Duby, 1999: 267).

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 (Cfr. Le Goff, 1999: 55-65; Cfr. Duby, 1999: 25-30), no teniendo las consecuencias revolucionarias de 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» (Harvey, 2003: 41-45) a la crisis estructural del feudalismo en el siglo XIV. 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 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 términos 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» (Sénac, 2011: 104). 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)⁶ 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?» (Ibid.: 154). Esta crisis del eurocentrismo llegó hasta mediados del siglo XV, 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, hizo que se empezaran a revivir los antiguos fantasmas medievales. Con ello, 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

⁶ Es curioso que el mestizaje con la cultura islámica fuera el aspecto que le llevó a Friedrich Nietzsche a considerar a éste como «el *primer* europeo» (Nietzsche, 1983: 130), consideración muy lejana de algunas interpretaciones del autor alemán.

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 a un genocidio moderno que a un exterminio medieval. 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. Con ello, 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» se estaba poniendo en marcha en las instituciones *urbanas* de encierro del absolutismo europeo que, por ejemplo, trataban 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 (Cfr. Foucault, 1979).

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 (Varela y Álvarez-Uría, 1989: 82).

Otra vez las *comunas*

Las sociedades, además de la expansión, tienen tradicionalmente otro mecanismo espacial de hacerle frente a sus problemas: la aglomeración, es decir, la fundación de ciudades. Como se ha visto, la revolución urbana del siglo XI tuvo sus fundamentos geopolíticos en la fragmentación y descentralización del poder que tuvo lugar en Europa después de la desintegración del imperio carolingio y las nuevas oleadas de invasiones. Es esa desestructuración política

la que permitió a las ciudades aparecer como centros de poder relevantes y relativamente autónomos en el mundo feudal y bajomedieval.

Con ello, aquí también se hace difícil seguir a Pirenne en su defensa de un origen excesivamente mitológico de las ciudades bajomedievales y, más concretamente, de las flamencas, al considerar que éstas nacieron exclusivamente vinculadas a los nuevos procesos comerciales a «larga distancia» y a unos proto-capitalistas surgidos de la nada (los famosos «pies polvorientos») que sacaron adelante negocios florecientes alrededor de los cuales creció la aglomeración y la vida ciudadana (Cfr. Pirenne, 1975: 53-85). Pirenne relacionó directamente este relato, que discurre independiente del mundo feudal, con el nacimiento de las instituciones municipales y la «democracia urbana» (Cfr. Pirenne, 2009). Pero no es posible interpretar que las ciudades bajomedievales fueran «islas de libertad» dentro de un mundo de caballeros y campesinos. Estaban situadas en y estrechamente relacionadas con la sociedad feudal del medievo. Hay que imaginar la ciudad de entonces con rebaños de ovejas por sus calles y aristócratas en las puertas de sus murallas cobrando impuestos. Sin embargo, es indudable que se acabaron consolidando como realidades geopolíticas singulares (Cfr. Boucheron y Menjot, 2010: 221-253) y que, al cabo del tiempo, revolucionaron el mundo feudal al más típico estilo urbano. No se puede entender la revolución agraria de aquellos siglos sin la influencia de la economía urbana en el campo (Cfr. Jacobs, 1975: 20-23).

Este florecimiento urbano se desarrolló primera y fundamentalmente en Italia y Flandes, donde las realidades urbanas previas pudieron «aprovechar» la fragmentación y descentralización del poder político que por entonces vivía Europa. Las primeras *comunas* se fundaron en las décadas de 1070-1080 y encontraron a finales del siglo XIII la «edad de oro» en relación al número de fundaciones. Las *comunas* fueron entidades geopolíticas relativamente autónomas de los poderes hasta entonces constituidos, municipalidades que, en algunas ocasiones, se dotaron de instituciones políticas claramente republicanas y lucharon, a veces por medio de la violencia, por la defensa de su autonomía y el derecho de la ciudadanía. Con ello, no es posible idealizar la realidad comunal

de la baja Edad Media europea. Las *comunas* estaban circunscritas a regiones determinadas y en numerosas ocasiones la «autonomía urbana» era una concesión de los Estados como modo de gestionar y normalizar conflictos entre las élites. Además, el conocido derecho a la ciudadanía por el cual los habitantes de la ciudad tenían el privilegio de liberarse de la servidumbre feudal si habitaban dentro de las murallas urbanas durante más de un año y un día, aseguraba muchas de las veces un nuevo tipo de dominación y explotación urbanística y proto-capitalista, en sociedades que ni mucho menos fueron, en términos generales, igualitarias y justas. Sin embargo, no puede negarse cierta realidad geohistórica particularmente italiana: el humanismo cívico y republicano existió y Maquiavelo, arraigado en esa tradición, acabó escribiendo lo que escribió. En este sentido, queremos apostar por la hipótesis defendida por algunos de que lo mejor del Renacimiento, y Maquiavelo se encuentra sin ningún lugar a dudas entre ello, no puede comprenderse sin la existencia de las sociedades relativamente libres y republicanas que fueron las *comunas* (Cfr. Baron, 1993: 11).

Las *comunas* italianas fueron lo que puede considerarse las primeras «sociedades críticas» que existieron en la Europa cristiana desde la decadencia del Imperio Romano. Por «sociedades críticas» entendemos dos cuestiones fundamentales, esencialmente ligadas al *ethos* de la modernidad: por un lado, fueron sociedades que se experimentaron en *crisis* permanente, es decir, que se experimentaron amenazadas por un tiempo histórico complejo y cambiante; por otro lado, fueron sociedades que construyeron toda una gama de instituciones y aparatos políticos (dispositivos) para hacerle frente a las amenazas de la Fortuna.

La historia de las *comunas* es sabida. Era ya tradicional que los emperadores del centro y norte de Europa tuvieron una voluntad de dominar y controlar las importantes ciudades italianas, volcadas al Mediterráneo y con grandes riquezas provenientes de su comercio con el Imperio Romano de Oriente y el Islam. De hecho, el Imperio Carolingio las sometió, no sin resistencias, en el siglo IX y lo mismo ocurriría al siglo siguiente con Otón I. Sin embargo, las resistencias de

las ciudades ganaron en fuerza después de la revolución urbana del siglo XI y con las aspiraciones comunales que a partir de entonces surgieron. Ya Federico Barbarroja tuvo que encontrarse con una fuerte resistencia de las ciudades, hasta la popular creación de la Liga Lombarda (1162) contra el Sacro Imperio Romano Germánico, una confederación de ciudades que, con la paz de Constanza (1183), conseguiría un primer paso histórico hacia la autonomía, aunque por derecho seguían siendo vasallas del Imperio.

La cosa continuó así durante el siglo XIII y principios del XIV, cuando las ciudades, ya lideradas por la republicana Florencia, mostraron que en esos momentos el Imperio ya no tenía nada que hacer frente a ellas. 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. Esta historia de las *comunas* como «sociedades críticas» dio lugar al surgimiento progresivo de los dos pilares fundamentales del pensamiento político moderno: las prácticas discursivas sobre la historia y la política – dicho bajomedievalmente: la Fortuna y la *virtú*–. Apostamos por considerar que esta pareja de conceptos puede comprenderse como el primer discurso moderno propiamente dicho⁷.

7 Es costumbre, sin embargo, en los casos en los que los autores se remiten a la historia de la Edad Media para rastrear los orígenes de la modernidad, remitirse a las herejías religiosas que recorrieron la Europa del medievo como agentes fundamentales de la «actitud crítica» que la caracteriza. Es uno de los muchos caminos que Foucault acaba recorriendo en este sentido: «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» (Foucault, 2006: 37). La tendencia marcadamente nietzscheana de buscar en las contradicciones y paradojas de la historia la procedencia y emergencia de nuestra actualidad, aparte de abrir nuevos caminos insospechados para el pensar, puede cometer posibles extravagancias como las de retrotraerse al siglo XV y XVI y estudiar a los santos radicales antes que a los humanistas y republicanos italianos. Si de algún modo queremos actualizar la «actitud crítica» de la modernidad, nos va mucho en juego en la genealogía de la misma que planteemos. En la geografía crítica y específicamente urbana que estamos proponiendo hay, antes que nada, una apuesta política que consideramos relevante. La modernidad ha sido entendida, por lo menos en la tradición intelectual europea, a partir de unos términos específicamente historicistas y relativos a una actitud frente al tiempo histórico sin hacer referencia alguna al espacio social donde está actitud

La historia de las *comunas* fue una historia de defensa de la libertad, de su autonomía frente a los poderes externos y de sus instituciones políticas republicanas. A lo largo de esta historia, fueron desarrollando prácticas discursivas en relación al tiempo histórico y la acción política cada vez más conscientes de sí mismas y sus desafíos. Estaba naciendo el humanismo cívico y republicano. Por un lado, las repúblicas urbanas empezaron a quebrar la concepción medieval del tiempo, desacralizando y desnaturalizando la concepción del mismo (Cfr. Le Goff, 1999: 142-170). La economía de las ciudades tuvo mucho que ver en ello. Sin embargo, queremos destacar aquí el sentido esencialmente geopolítico de la secularización. Es necesario imaginar cómo se desarrolló la conciencia ciudadana en tanto sociedades políticas singulares desde finales del siglo XI. La problemática política en la que se encontraron las *comunas* era, al fin y al cabo, una problemática relativa al tiempo histórico. Fundamentalmente, la conciencia ciudadana de que las *comunas* eran sociedades políticas diferenciadas del mundo feudal era conciencia de que las *comunas* habían tenido un origen y de que existían en el tiempo histórico, es decir, que tenían un problema en relación a la estabilidad y el final. Pero como Pocock dice, ello solo resultaría posible

cuando la sociedad política particular era considerada existente en el tiempo, cuando la contingencia o el acontecimiento particular eran reputados como sobrevenidos en el tiempo, cuando la sociedad particular era concebida como una estructura adecuada para absorber los desafíos que planteaban dichos acontecimientos y para reaccionar frente a ellos, y cuando, en definitiva, dichas sociedades estaban constituidas, institucional e históricamente, por las huellas de las reacciones acaecidas en tiempos pasados (Pocock, 2008: 95).

Esas sociedades políticas fueron las ciudades, con las que empezó a interesar el cambio y los acontecimientos singulares, las cosas que pasan en el mundo. La secularización, es decir, el proceso a partir del cual la sociedad se independiza

tomó forma y se desarrolló. Este olvido de la geografía histórica de la modernidad se parece excesiva y sospechosamente a las derivas totalitarias y radicales que esta anda tomando desde el último tercio del siglo XX.

de la Iglesia y la naturaleza, se da, fundamentalmente, por un proceso de urbanización social. Esta experiencia histórica llevaría, como veremos claramente con Maquiavelo, al surgimiento de un discurso específicamente moderno, vinculado íntimamente con las instituciones cívicas y republicanas de las *comunas* medievales. En ello, la tradición aristotélica tuvo una importancia fundamental. La *Política* de Aristóteles aportaba todo un aparato conceptual para hacerle frente a la precariedad de la existencia histórica de las ciudades a partir de la relación de las particularidades de los ciudadanos en relación al bien común. El ideal de que ante la crisis «juntos lo podían todo» recorrió la historia de las *comunas*. Sin embargo, alrededor de él hubo grandes contradicciones y, sin duda, aportaciones revolucionarias como las de Maquiavelo.

La modernidad y Maquiavelo

La existencia de las *comunas* se vio atravesada por la defensa de la libertad, entendida ésta como defensa de la autonomía de la municipalidad y como derecho a la participación política en el ejercicio del (auto) gobierno urbano. Es esta existencia ciudadana y política frente a las amenazas de su tiempo la que dio lugar a la historia del humanismo cívico y republicano en el que Maquiavelo se situó. En relación a lo tratado en este artículo, analizaremos someramente algunos de los aspectos más revolucionariamente modernos del pensamiento maquiavélico. Para empezar, aquel que se encuentra relacionado con la política y el tiempo histórico, la *virtú* y la Fortuna. Ese que hace de *El príncipe* «un estudio analítico de la innovación y sus consecuencias» (Pocock, 2008: 245), aunque se encuentra presente, de un modo u otro, en obras como los *Discursos* o *Historia de Florencia*. Encontraremos en Maquiavelo un discurso político clara y conscientemente construido alrededor de la crisis.

Como es sabido, crisis viene del griego *krísis*: decisión. Pero que la decisión *crítica* comparta etimología con la palabra ‘crisis’ no es una mera casualidad lingüística. La crisis es una *situación decisiva*, un lugar y un instante, una ciudad y una época que reclaman al ser humano pensar y debatir qué hacer. La

situación decisiva exige la decisión crítica en tanto aparece una *novedad* en las condiciones generales de existencia. Es esta novedad la que obliga a *innovar* en las prácticas y discursos con los que se enfrentan las personas a las situaciones. Pero lo que queremos reseñar aquí es que *las novedades y las innovaciones se retroalimentan mutuamente*. Es sabido lo dicho: una situación nueva exige una respuesta innovadora. Pero hay que detenerse en el otro polo de la retroalimentación, que es el que consideramos más singularmente moderno: una respuesta innovadora exige una situación nueva. Se entiende así la «actitud» moderna de buscar, casi de modo obsesivo y artificial, crisis, aventuras, acontecimientos y novedades que den lugar, casi que justifiquen, la innovación que se busca y desea. Es este artificio el que hace de la modernidad un dispositivo de aceleración del tiempo histórico, ya que no solo innova ante las crisis sino que produce crisis para innovar. Y es este artificio el que, separado y abstraído de los territorios sociales de la ciudadanía, deriva en una modernidad idealista y totalitaria que destruye creativamente continentes enteros cada vez que le da por aplicar una reestructuración global al sistema social dominante. Tal y como acontece en los relatos típicamente modernos, a Maquiavelo le gusta «complicarse la vida» y organiza *El príncipe* como un manifiesto político que define tipológicamente las dificultades trágicas donde emergerá el héroe activo. Como nos dice Pocock,

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 (Ibid., 258).

La claridad y la conciencia con la que Maquiavelo despliega este dispositivo indudablemente 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 (Cfr. Foucault, 2006: 81-86). 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» (Maquiavelo, 2010: 7). Y Maquiavelo, como ya sabemos, son las dificultades lo que va buscando, y ya no solo porque, de hecho, Maquiavelo existió en un tiempo donde las históricas dificultades de las *comunas* se agravaban, determinando las problemáticas alrededor de las cuales había que girar. Recordemos que *El príncipe* es escrito en el contexto de una amenaza continua sobre las ciudades italianas por las guerras que en sus territorios estaban enfrentando a España y Francia, ambas con aspiraciones imperialistas en el emergente sistema mundial moderno. 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 el 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 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 (Ibid., pp. 23-24).

Pero la problemática del tiempo histórico no sólo estaba ligada, tampoco para Maquiavelo, a la cuestión de la acción política, de la constitución del ciudadano como actor frente a la crisis. La urbanización de la sociedad europea desde finales del siglo XI supuso el nacimiento de unas sociedades políticas, fundamentalmente las *comunas*, con una clara conciencia de su historicidad. En un proceso de diferenciación progresiva con el mundo feudal, fue poniéndose de manifiesto la problemática histórica de la estabilidad de los regímenes políticos. Era evidente que las ciudades habían tenido un origen, y en el contexto conflictivo donde las más destacadas se desarrollaron, el problema de su posible final se ponía sobre la mesa. Este asunto se planteó íntimamente relacionado con otra cuestión específicamente civil: la pluralidad social. La diversidad de las poblaciones urbanas fue uno de los hechos más importantes desde su constitución. 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 interesadas en cuestiones particulares fue puesto encima de la mesa como una de las grandes cuestiones para la estabilidad política en el tiempo histórico. 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 en el tiempo. 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 del particularismo de los variados ciudadanos se conformaba en el bien común y universal a través del cual las sociedades políticas, aunque finitas, podían aspirar a la eternidad.

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 equilibrio 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 (Cfr. Pocock, 2008: 155-165). Es necesario recordar que Aristóteles (384-322 a.C.) escribió en un contexto de crisis y decadencia de las constituciones políticas griegas. 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.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* Maquiavelo trasladará el debate sobre la política y el tiempo histórico a la relación entre la política interior, es decir, la distribución del poder en la república, y la política exterior de la ciudad frente a las amenazas a la estabilidad de la *comuna*. Y es aquí, siguiendo a Skinner, donde Maquiavelo se convierte en «el filósofo de la libertad» (Skinner, 2008: 71-111). Maquiavelo empieza intentando responderse a una pregunta:

«¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en 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» (Maquiavelo, 2009: 43). 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 «grandes», de los «nobles», habían conseguido mantenerse estables en el tiempo. Sin embargo, junto a esta consideración geohistórica aparecen problemas si se atiende 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, que 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, para empezar, no es el único posible objetivo. Maquiavelo establece el debate en relación a dos posibilidades, que históricamente 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 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 (Ibid., 49).

¿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 (Ibid., 51).

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. Anotar aquí que 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 sino, antes bien, con la politización del tiempo histórico, es decir, con 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 y 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 internos. 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 y el conflicto*. Maquiavelo se nos muestra como un auténtico pensador de 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 (Cfr. Pocock, 2008: 286). En este sentido, se hace difícil subrayar que el interés fundamental de Maquiavelo fuera el de la «duración» de las constituciones políticas (Althusser, 2004: 75-76) o que pensaba 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, este tiene que hacerle frente a «la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable» (Arendt, 2006: 46) pero, sobre todo, tiene que evitar el peligro de sojuzgar la historia. Es ahí donde se encuentra la dimensión verdaderamente libertadora de este pensamiento histórico radical: *el fin de la historia no existe*. Pero lo libertador de este pensamiento no es que siempre haya tiempo para el «reino de Dios» mañana, pasado mañana, o en el

próximo milenio. Lo libertador 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 deriva totalitaria de la modernidad que con el pensamiento humanista 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.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2004), *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal.
- Arendt, Hannah (2006), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Baron, Hans (1993), *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayo sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Boucheron, Patrick y Menjot, Denis (2010), «Los nuevos modelos de urbanización de la Alta Edad Media. Siglo VIII-inicios del siglo XI» en Pinol, Jean-Luc (Dir.), *Historia de la Europa urbana. II. La ciudad medieval*, Valencia, PUV, pp. 19-92.
- Braudel, Fernand (1987), *El Mediterráneo*, Madrid, Austral.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2004), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Duby, Georges (1999), *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, Siglo XXI.
- Dutour, Thierry (2004), *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (1979), *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- , (2000), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos.
- , (2006), *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- Guichard, Pierre (2000), *De la Expansión Árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Andalus*, Granada, El legado andalusí.
- Harvey, David (2003), *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.
- Jacobs, Jane (1975), *La economía de las ciudades*, Barcelona, Península.
- Le Goff, Jacques (1999), *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- Maquiavelo, Nicolás (2009), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial.
- , (2010), *El príncipe*, Madrid, Tecnos.
- Márquez Villanueva, Francisco (1994), *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, MAPFRE.
- Martínez Lorca, Andrés (2007), *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta.
- Mezzadra, Sandro (Comp.): *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Moore, R. I. (2003), *La primera revolución europea. c. 970-1215*, Barcelona, Crítica.
- Nietzsche, Friedrich (1983), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Orbis.
- Pirenne, Henri (1975), *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.
- , (2008), *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza Editorial.
- , (2009), *La democracia urbana: una vieja historia*, Madrid, Capitán Swing.

- Pocock, J.G.A. (2008), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos.
- Said, Edward W. (2001), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Santidrián, Pedro R. (2007), *Humanismo y renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sénac, Philippe (2011), *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Soja, Edward W. (2008), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid, Traficante de sueños.
- Skinner, Quentin (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , (1986), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , (2008), *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Varela, Julia y Álvarez-Uriá, Fernando (1989), *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, Immanuel (2010), *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI.