

Notas introductorias a la Ciudad Pedagógica

JORGE LÓPEZ LLORET*

Resumen: Las ciudades desarrolladas son producto de una serie muy compleja de factores. Esto es así en los procesos que se dieron en Grecia hasta la constitución de la polis clásica. Todo ello conllevaba una serie de conflictos, institucionales y representacionales, que se reflejaban en la estructura del espacio urbano. El más importante es el desarrollo del amor a la riqueza monetaria por sí misma y, junto a ello, el desarrollo del ágora como centro urbano. La reacción a esto determina los proyectos políticos, urbanísticos y educativos de Platón y de Aristóteles, quienes establecieron una conjunción entre palabra, música, danza y espacio urbano aún hoy reinterpretable.

Palabras clave: Ciudad, cosmos, moneda, ágora, Homero, Platón, Aristóteles, educación.

Abstract: The developed cities are product of a very complex sequence of factors. This is in this way in the process of constitution of the classical polis in Greece. All it involved institutionals and representational conflicts reflected in the structure of the urban space. The most important is the development of the love to the monetary richness in itself and the development of the agora as urban center. The reaction to this caused the Plato and Aristotle's educational, urban and political project, across a conjunction of word, music, dance and urban space even nowadays reinterpretable.

Key words: City, cosmos, coin, agora, Homer, Plato, Aristotle, education.

El presente artículo es una tímida aproximación al modo de vida urbano de la Grecia Clásica. Sobre todo, nos interesaba comprender la propuesta urbana ideal a la luz de la realidad a la que se enfrenta y según la mitología que recoge. Hemos prescindido de todo el aparato crítico y arqueológico y sólo hemos dado las referencias bibliográficas que nos resultaban más relevantes, no sólo para el tema de la ciudad griega, sino para el tema de la ciudad sin más, que es el que nos preocupaba.

Por otra parte, este artículo forma parte de una introducción más amplia al concepto de Urbanidad, introducción que definiría el concepto junto a la ciudad romana y renacentista. Este concepto ha de ser sintetizado con el concepto medieval y romántico de comunidad. Con ello tendríamos una visión de lo que significa vivir en una ciudad, lo cual es cada día más difícil debido, sobre todo, a la insignificancia administrativa de nuestras ciudades y a la caída en la *pleonexía* de nuestro modo de vida. Todo esto no es más que una introducción a lo que la ciudad significa para la integración de nuestro cuerpo y, por eso mismo, para las posibilidades de nuestro pensamiento. En efecto, la «crisis» del pensamiento en las sociedades contemporáneas (crisis que en sí misma es subjetiva, cuestión más de vivencia que de realidad indiscutible) es, sobre todo, un epifenómeno de la crisis general urbana, crisis que parte de la contradicción de que, mientras que la vida urbana es la única hoy posible, la fuerza de las ciudades es cada vez menor. Por eso mismo, por la importancia que el contexto urbano tiene para el pensamiento, por eso mismo hemos querido volver a reflexionar sobre nuestros «mayores», movidos por el deseo de mostrar cuán vigentes y vitales pueden ser aún gran parte de sus propuestas y de sus ideas.

* Dirección: C/ Pagés del Corro, 123, 3ª izda., 41010 Sevilla.

I. Introducción

«La razón de que el hombre sea un ser sociable ... es clara ... Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra..., la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos...: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad».¹

Según este conocido texto, el hombre es un animal político porque es un animal lógico dotado de palabra. Gracias a la palabra los hombres han desarrollado toda una serie de valoraciones que generan la ordenación de la vida de relación. Del mismo modo en que el lenguaje modela el grito, haciéndolo sentido, el *logos* regula la interacción social, haciéndola sentido. Frente al animal, grito sin sentido producido por el pánico ante fuerzas destructoras, grito que no pasa de hacer expreso el miedo ante una naturaleza articulada según un orden que ignora a los particulares, grito en el fondo inefectivo en el reino de Cronos, caos devorador en el que no podía vivirse humanamente, frente al animal emerge el sentido mítico de la ciudad que subyace a las palabras de Aristóteles. Como siempre, se remonta a la *Iliada*: «... la sacra Ilión, ciudad de hombres de voz articulada».² Pero, puesto que se trata de algo mítico, se trata de una nueva realidad, de la nueva edad de Zeus, tiempo en el que el hombre toma del cosmos porciones selectas y acotadas.³ Este mito de la urbanización define el paso del caos al orden, la huida desde un espacio carente de *logos* hacia otro constituido por el sentido y presidido por el dios.

Creemos necesario volver a reflexionar (¡todavía!) en torno al sentido original de la ciudad clásica y a los modos de comportamiento urbano ideales que hace ya mucho tiempo perdieron su vigencia. Vemos que el centro urbano es hoy el lugar del caos cotidiano o de la desolación dominical, el lugar en el que el hombre ya no quiere, o no puede, vivir. A esta ciudad, que ocupa el lugar del caos, se opone una naturaleza agredida y moralmente idealizada que ocupa el lugar del orden, es decir, el lugar donde se quiere y se puede estar. Hace tiempo abandonamos la naturaleza y creamos la ciudad; hoy abandonamos la ciudad y buscamos la naturaleza beata.⁴

II. Indicación de algunos factores determinantes del proceso de urbanización

Al esbozar algunos de los factores determinantes del proceso de urbanización en Grecia hay que atender, por una parte, a los procesos institucionales generadores de la cultura urbana y, por otra, a las representaciones personales que tales procesos favorecían, todo lo cual se integra, en realidad, en un único proceso.

A) Procesos institucionales

Al tratar los procesos que favorecieron el surgimiento de la polis en su forma clásica, así como su ulterior idealización filosófica, hemos de tener en cuenta que no se trata de procesos exclusivos de la cultura griega, si bien cada cultura desarrolla sus propias instituciones y representaciones. En

1 Aristóteles: *Política*. Madrid, Alianza ed., 1986, pp. 43 s.

2 Homero: *La Iliada*. Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 214.

3 Véase Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, Tomo II. Madrid, Revista de Occidente, 1966 (7ª ed.).

4 Véase Toynbee, A.J.: *Ciudades en marcha*. Madrid, Alianza Ed., 1990, p.50, así como la neutralización del sentido de la experiencia de Thoreau en Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*. Barcelona, Ariel, 1987, pp. 254 s.

general, se acepta que los procesos más relevantes son la revolución productivo-agrícola que llega a proporcionar excedentes y los procesos correlativos de centralización física y jerarquización política.⁵ Bajo el fondo general de estos dos procesos, cabe indicar como determinantes: el paso gradual del minifundio al latifundio, el proceso de centralización económica, el paso de la economía del intercambio y la rapiña a la economía monetaria, de una sociedad organizada en torno a una producción básica a otra de consumo relativamente superfluo, de la monarquía divinizada a la aristocracia, la diversificación social del ejército, el paso de las relaciones de parentesco y la gran familia a familia biológica y la articulación política, de *Themis* a *Diké*, de la religión mítica a la religión lógica, de la *polis* a la *acrópolis* y de la *asty* a la *polis*, etc., no todos de igual peso en el proceso griego. Las líneas maestras del proceso tienden a una mayor complejidad y objetividad de las relaciones sociales, lo cual conlleva un desarrollo del espacio físico-social de la polis, según la tesis de que el espacio social de un determinado grupo humano da lugar a una configuración determinada de su espacio físico.⁶

La estructura del espacio físico en la época en la que la «sociedad griega» se articulaba en torno a las relaciones de parentesco no sería esencialmente diferente de otras articulaciones físicas basadas en el mismo sistema social.⁷ Con todo, ya en los cantos homéricos el parentesco, pese a su presencia innegable, es más un reducto del pasado que una articulación vinculante. El espacio político tendía irreversiblemente a articularse según unas relaciones políticas en las que la organización familiar comenzaba a privatizarse, con la consiguiente pérdida de efectividad política. Frente a esto, se buscaron estructuras en las que la familia mantuviera el lugar relevante que empezaba a perder como catalizador social. Entre otras, la *gens*, que no resulta una institución «natural» sino una jugada política. El tema de los *gene* y de las fratrías resulta, más bien, una proyección hacia un pasado inventado de ciertas estructuras de centralización presentes, lo cual legitimaba la diferenciación política y económica entre nobles y no nobles.⁸

Sin embargo, el desarrollo de la economía hacia una mayor complejidad y el del «ejército» hacia una mayor participación exigían la superación de la endogamia aristocrática y el establecimiento de criterios más objetivos y heterogéneos de calibración social, todo lo cual suponía, en realidad, una difusión de los valores aristocráticos más allá de sus límites «naturales».⁹ Este es el contexto del desarrollo de la *diké* y de la moneda como medios de objetivización. La moneda, que según Lepore comenzó siendo un emblema distintivo de la nobleza, se instrumentalizó como el medio más adecuado de ordenación de la diversificación creciente de la economía, resultando obsoletos los valores personales de la economía de intercambio. El proceso de la *diké* es punto por punto paralelo.¹⁰ El resultado es que junto a la proliferación de comportamientos y usos sociales y económicos, y en gran parte debido a ello, se introducen nociones de justicia y precio según

5 Véase Jones, E.: *Metrópolis*. Madrid, Alianza 1992, p. 70, así como Childe, V. G.: «The Urban Revolution». *Town Planning Review*, nº 21 (1950), pp. 3-17, Morris, A.E.J.: *Historia de la forma urbana*. Barcelona, Gustavo Gili, 1984, pp. 13-20, y Mumford, L.: *The City in History*. London, Penguin Books, 1991, pp. 47-51. Como versión «heterodoxa», véase Jacobs, J.: *La economía de las ciudades*. Madrid, Península, 1972.

6 Véase Braunsfels, W.: *Urbanismo occidental*. Madrid, Alianza, 1987, pp. 11-18, así como Bacon, E.: *Design of Cities*. London, Thames and Hudson, 1995, pp. 7-67, y Jones, E.: *o. c.*, p. 65.

7 Por ejemplo, como se presentan en Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural*. Barcelona, Altaya, 1994, pp. 153-191.

8 Véase Lepore, E.: «Ciudades-estado y movimientos coloniales: estructura económica y dinámica social», en R. B. Bandinelli (ed.), *Historia y civilización de los griegos*, Tomo I, Barcelona, Icaria, 1982, pp. 194s, como refutación de la tesis anticuada de Coulanges, F. de: *La ciudad antigua*. Madrid, Edaf, 1986, p. 108.

9 Véase Lepore, *o. c.*, pp. 194 s.

10 Véase, todavía vigente, Jaeger, W.: *Paideia*. Madrid, FCE, 1988, p. 107.

unidades de medida. Es decir, se crea un cosmos económico y jurídico de carácter supra-personal: la ciudad y su sistema de representaciones. Finalmente, junto a esto parece irreversible el desarrollo de una mayor participación del ciudadano en el gobierno de la ciudad, lo que, entre otras cosas, deriva de la extensión cualitativa del «ejército».

Estos procesos condicionan y se reflejan en la constitución del espacio físico de la ciudad griega. Por ejemplo, hacen comprensible la transformación de la *polis* en *acrópolis* y de la *asty* en *polis*. Pero lo más importante es la complejización y transformación de las relaciones entre el centro y la periferia, puesto que, si tenemos en cuenta el creciente hacinamiento y el peligro de desmesura en tamaño y en complejidad (pese a que los griegos exigieran poco a la vivienda privada), se precisaba una rearticulación que, a tono con el proceso general, diera lugar a un cosmos, el cual se lograría con la distribución y magnificencia de los edificios y lugares públicos. En esta rearticulación, a tono con un cierto ideal de liberación, el lugar del centro urbano deja de ser la masa del palacio (en Grecia siempre bastante discreta) y pasa a ser el espacio abierto del ágora, desarrollándose en consecuencia una serie de estratificaciones hacia la periferia en la que los lugares no se definen por el nacimiento sino por la posición económica que se ocupa, lugares próximos al centro económico que, en principio, pueden ser ocupados por cualquier libre.

Por otra parte, la serie de templos que definían institucionalmente el espacio urbano ya no contenían dioses de la sangre ni de la familia sino dioses de un panteón que había sido sometido a un proceso de objetivización sistemática en una serie de representaciones oficiales, los cuales santificaban un espacio centrado en el comercio.¹¹ Los templos se organizaban con respecto al espacio del ágora, el cual adquirió un nuevo sentido con las nociones de justicia y de moneda y con el consiguiente acceso no restringido, lo cual suponía una encarnación espacial de la noción de *isonomía*. Estamos aquí en el ámbito de una representación legitimadora que no se corresponde con la realidad, de lo cual se harán eco tanto Platón como Aristóteles, reinterpretabo por su parte el mito urbano.

B) Procesos representacionales

Nuestra comprensión de la auto-percepción griega sólo puede partir atendiendo a una conciencia constituida y canalizada ya a través de una trama textual. El primer tópico que esta trama textual, considerada en sus aspectos críticos, nos hace abandonar es el de la «bella libertad», reconstrucción hermosa y sin duda «edificante», pero interesada y basada en idealizaciones proyectivas. También hemos de abandonar la posibilidad de una comprensión simpática genial al modo de Dilthey o Collingwood. Propondremos una comprensión desde el reconocimiento de su textualidad y, sobre todo, su parcialidad. Para ello, atendemos a la representación griega en términos de juego, juego de acceso al poder en sus distintas manifestaciones y posibilidades, juego cuyo campo es la ciudad.

En este juego, Platón y Aristóteles participan oponiendo sistemas y proyectos filosóficos que rechazan la transformación de la medida de la riqueza, el dinero, en riqueza por excelencia. Con ello, la jerarquía necesaria en la vida urbana deja de basarse en unos patrones de prestigio que hacen a las «clases» inconmensurables entre sí, pasando a establecerse una jerarquización mensurable determinada por el grado de participación en el destino del estado (dada la conexión íntima entre

¹¹ Véase Lévêque, P.: «El papel de la religión en la génesis de las ciudades», *Revista de Occidente*, Madrid, nº 143, pp. 43-60.

rango económico y rango bélico). Con esta universalización de la perspectiva de acceso al espacio central se desarrolla de un nuevo modo el afán monetario, dado que la moneda se hace patrón de la riqueza y, con ello, nuevo símbolo reconocido de la centralidad de la persona. Respecto a este parámetro básico se pasa a definir la articulación del espacio real y la auto-percepción de cada uno.¹² De este peligro de la *philochrematía* se hacían tanto Platón como Aristóteles un eco tan intenso, que se muestra como la realidad central de la sociedad griega clásica.¹³

El juego social se va a definir desde una serie de estrategias, desde el conocimiento de las jugadas ajenas y la comprensión de las propias en el desarrollo más adecuado del juego, de modo que este favorezca al jugador enriqueciéndole y aproximándole al centro físico. El ideal plástico de este enriquecimiento es una carencia explícita de límite siempre que se respeten las reglas de juego aceptadas.¹⁴ El modelo plástico, coetáneo de las reformulaciones del espacio del ágora, busca una victoria lícita que no se consiga a toda costa ni con cualquier medio, radicando el límite en el respeto a las reglas tácitas que definen el juego social de la economía. Recordemos que este ideal plástico es aceptado en la «política empírica» de Aristóteles, donde se aceptan gobiernos en los que la riqueza aproxima al poder, y que en las *Leyes* de Platón se desarrolla una distinción de los ciudadanos en cuatro clases definidas según el poder adquisitivo, en lo que resuena el ideal pindárico. El ciudadano se representa a sí mismo según su poder adquisitivo y según su distancia al centro, pero se espera y se exige que se reconozca igualmente en las reglas que regulan el acceso legítimo al centro, de modo tal que cada cual ocupe el lugar que le corresponda legítimamente en el juego social del poder. Sin embargo, la oposición a este ideal de enriquecimiento sin límite pero justo de otro que exige un límite intrínseco a la riqueza, muestra las verdaderas disfunciones que deformaban al primero.

El desarrollo de estas oposiciones tiene que afrontarse desde la perspectiva de la *diké*. Hay, para ello, que determinar el carácter de las *thémistes*. La idealización del héroe homérico reconocía un sistema de reglas dadas que estaban por encima del mismo, reglas a las que el héroe se atenía,¹⁵ jugando un juego ya establecido «desde siempre» y cuyas posibilidades operativas no eran refutables, lo cual operaba a través de una corporalización de las reglas, estableciéndose estas como un sistema coactivo de la acción canalizada por la vía de lo correcto. Pero esto dejará de ser así en el proceso de objetivación estatal de las reglas, perdiendo la *diké*¹⁶ el valor vinculante que poseía la *themis*, viniendo a la mente de todos el inmortal pasaje de la *Antígona* de Sófocles.¹⁷ Se trata aquí de la oposición entre la ley divina y la ley positiva ejercida en un lugar establecido: el ágora, también este un espacio positivo con un origen datable y producto de la acción humana. Lo no datable, lo de siempre, ha sido subordinado, lo cual da plena legitimidad al desarrollo de la sofística y exige el retorno platónico al ideal divino e ingénito de la ley, así como a la exigencia de un espacio que se atenga a la eternidad de la geometría.

Con el triunfo de lo positivo pasa a importar que uno se enriquezca, más que por medios legales, por medios aparentemente legales. Habrá una ley no escrita del juego que todos reconocerán, aquella que legitima la acción ilegal cuya ilegalidad resulta socialmente irreconocible, pues con el

12 Véase Lepore, E.: o. c., pp. 238 s.

13 Véase Aristóteles: o. c., pp. 57 s.

14 Esto lo expresa muy bien Píndaro, por ejemplo, en la Olímpica segunda y en la Pítica segunda.

15 Véase Mele, A.: «Elementos formativos de los *ethne* griegos y disposiciones político-sociales», en R. B. Bandinelli (ed.): *Historia y civilización de los griegos*, o.c., pp. 66 s.

16 Véase Jaeger, W.: o. c., p. 109.

17 Sófocles: *Tragedias*. Madrid, Gredos, 1981, p. 265.

homo mensura ya los dioses no lo ven todo y son pensables jugadas ilegales que jamás recibirán castigo. Aquí adquiere su sentido la afirmación platónica de que sólo Dios es la medida de todas las cosas: el ágora es ya sólo mercado y la vía de las Panateneas está teñida de la avaricia de los hombres.

II. El proyecto clásico de una cultura urbana

Para Jaeger la cultura griega se define por sus ideales y realizaciones en el plano educativo, incluso la cultura urbana.¹⁸ Sin embargo, la vida de la polis resulta una condición necesaria.¹⁹ Lo que se plantea es si la vida griega clásica es urbana por su proyecto educativo o si tiene tal proyecto educativo porque es urbana. Nosotros nos atendremos a lo segundo. Así, aceptaremos que las propuestas de Platón y de Aristóteles sólo fueron posibles desde su experiencia urbana, con respecto a la cual definieron los criterios para el mejor crecimiento posible. En efecto, la ciudad ideal sólo resultará de la educación adecuada si ésta contempla el modelo de la ciudad ideal en su tensión con la ciudad empírica. No hemos de olvidar este factor reactivo pues, en efecto, Atenas estaba ya sometida a un proceso irreversible de urbanización masiva (con todo lo que ello conlleva). Ahora bien, la atención a Atenas significaba, en realidad, la atención a la ciudad griega.²⁰

A) La ciudad ideal

Para comprender el modelo urbano operante en los proyectos de Platón y de Aristóteles no hemos de remitirnos a las culturas urbanas orientales (tan ajenas en su *pleonexía* al ideal propuesto) sino a un mito fundamental del pensamiento griego: el Escudo de Aquiles, con el cual *La Iliada* daba expresión a un modelo de excelencia del espacio colectivo.

En el Escudo de Aquiles (y en el pseudo-hesíodico de Hércules) se oponen la ciudad en la guerra y la ciudad en la paz. Cuando hay paz los jóvenes danzan y la música suena, se celebran bodas y los mayores ejercen justicia. Cuando hay guerra se agitan la Discordia y el Tumulto, reinan la muerte y las sombras, las figuras terroríficas de la mitología griega.²¹ Este es gran parte del trasfondo de la crítica platónica al ideal espartano del Estado, crítica que rechaza de plano, con argumentos ético-rationales, la conveniencia de un Estado organizado sólo con miras a la guerra. No se trata sólo de que, como se expone repetidamente en *La República*, la virtud sea más compleja que el mero valor, sino que además la paz es de suyo preferible a la guerra, en lo cual Platón y Aristóteles coinciden punto por punto.²² Este valor último y decisivo de la paz no se refiere tan sólo al estado de guerra externo sino, sobre todo, al estado de guerra interno, especialmente en Platón.²³

Lo dicho responde a lo que habría de ser la escena urbana en aquellos tiempos en una ciudad como Atenas: una lucha general en la que cada uno jugaba sus jugadas en un espacio agonístico en el que trasgredían, cuando fuese posible, cualquier tipo de norma con tal de hallarse lo más cerca posible del centro urbano y social. A esto Platón propone el ideal de una armonía que no es producto de contrarios, mientras que Aristóteles hará radicar el bienestar económico en la decisión

18 Jaeger, W: *o. c.*, pp. 1.049 y 1.038.

19 *O. c.*, p. 84.

20 Véase Jaeger, W.: *o. c.*, pp. 1028 y 1046.

21 Véase Homero: *o. c.*, pp. 202 s.

22 Véase Platón: *Las leyes*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 1277; así como Aristóteles: *o. c.*, p. 277.

23 Platón: *o. c.*, p. 1.275.

amistosa de vivir en el mismo espacio colectivo,²⁴ oponiéndose el ideal de la amistad, que daba su sentido a los banquetes filosóficos, al ideal guerrero sublimado en competencia económica. Era esta la respuesta «clásica» a la situación interna del Estado, respuesta que hacía eco racional al modelo mítico gestado en los cantos populares que se plasmaron en el escudo de Aquiles homérico.

Pero el modelo homérico no se refería sólo a la articulación del espacio ético sino, de un modo indistinguible, también al espacio físico, proponiendo un modelo de espacio colectivo pacificado que fue operante hasta el siglo pasado (piénsese, por ejemplo, en la ciudad pedagógica que recrea Goethe en su *Wilhelm Meister Wanderjahre*) y que halló su expresión clásica en los modelos físicos de Platón y Aristóteles. La descripción homérica del espacio colectivo pacificado se articula en tres partes: cosmos celeste, cosmos urbano-social y cosmos rural. El espacio social ocupa el centro, lo cual no es sólo el hecho fortuito de un orden expositivo sino la expresión de una determinada concepción: el espacio colectivo es el centro, la ciudad es el primer espacio que se articula y que se extiende a la articulación de lo rural, transformando el terror del grito en el discurso del logos.²⁵ El espacio rural adquiere una articulación racional que emana míticamente de la propia ciudad, que es el centro. Es de tales nociones urbanas de orden y medida de donde surge la noción de orden cósmico, de un orden cósmico ordenado, medido y geometrizado. Es este centro de todo, el centro urbano, el espacio verdadero de la justicia.²⁶ A partir de ahí podemos desarrollar plásticamente la siguiente forma: un círculo cuyo centro es el ágora rodeado de una corona circular de campo urbanizado, todo ello cercado por el espacio *indefinido* del mar ignoto; sobre el ágora, una perpendicular que define el semidiámetro de la bronceína esfera de las estrellas. Es este modelo el que se tipificará filosóficamente en los modelos platónico y aristotélico. Con ello el referente de la idea no sería la «gran megamáquina devoradora de individuos»²⁷ sino una determinada crisis de la vida urbana que se afronta desde la recuperación e interpretación consciente del modelo homérico.

Platón articula el espacio colectivo circularmente desde el centro hasta la periferia, estableciendo el ágora como el lugar fijado que determina la referencia conforme a la que han de posicionarse los templos que, así ubicados, constituirán los elementos configuradores del nexo físico.²⁸ La importancia de la estructura física hará que se nombren una serie de magistrados que instaurarán y mantendrán el orden en el todo de la trama urbana, el cual se extiende hasta los elementos topológicamente irrelevantes del espacio social (lo que era una propuesta novedosa si se tiene en cuenta la desconsideración griega del espacio privado)²⁹. Por otra parte, la noción de medida es determinante al limitarse los habitantes a 5040 familias con unos lotes urbanos y rurales determinados cuantitativamente. Como en el Escudo de Aquiles, el orden y la medida se extienden al campo, de modo que éste se divide según los mismos patrones y el mismo número que determinan la articulación de la ciudad; serán tierras de cultivo en las proximidades de ciertos templos orientados con respecto al ágora en posiciones precisas. Y sobre todo, la figura omnipresente que resume la medida, el orden y la perfección de la forma: el círculo. Símbolo democrático de la equidistancia organizada en torno al centro, encarna al intelecto y a la justicia, asume a la divinidad³⁰. Nuestra

24 Aristóteles: *o. c.*, p. 125.

25 Véase López Lloret, J.: «Más allá del bosque. (Reflexiones agorológicas en torno a Vico)», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla nº 7 y 8, pp. 377-391.

26 La exposición de Homero en *La Iliada*, Canto XVIII, vv. 483-606. Sobre la extrapolación del cosmos urbano a la totalidad, véase Jaeger, W.: *o. c.*, p. 113.

27 Véase Mumford, L.: «La Utopía, la Ciudad y la Máquina», en F. E. Manuel (comp.): *Utopías y Pensamiento Utópico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 31-55.

28 Platón: *Leyes*, *o. c.*, pp. 1.381 s.

29 *O. c.*, p. 1.368.

30 *O. c.*, p. 1.464.

tesis es que la importancia dada a la geometría y a la astronomía en las *Leyes* y en *Epinomis* sólo puede comprenderse en el proyecto de una cultura urbana, hasta el punto de que la estructura matemática de la ciudad ideal adquiere predominancia sobre la estructura matemática cósmica.

Al afirmar Platón que, por una parte, Dios es la medida de todas las cosas y que, por otra parte, el individuo se debe a la ciudad, esta proponiendo el retorno a la centralidad de las primitivas funciones jurídico-religiosas del ágora, a despecho de las funciones económicas. Así, el conjunto de ciudadanos organizados en torno a la divinidad de la ley proyecta el modelo del espacio físico de una ciudad rearticulada en torno al ágora, rebrotando el ideal de la circularidad. A todo esto se une además la estructuración de la ciudad «hacia lo alto», en torno al centro «alto» de la acrópolis. Este centro superior, corporalización del proceso ascensional de *La República*, culminará la espacialización del orden justo en la organización social, lo cual se plasma sobre todo en la descripción que hace Platón de la ciudad ideal por excelencia, la Atlántida, en la cual quienes tienen predominancia social tienen, a su vez, predominancia espacial, adquirida ésta por deseo de todos.³¹

Aristóteles también desarrolla como esenciales las nociones de orden y medida en el espacio urbano, si bien no desarrolla el tema de la circularidad. Por otra parte, concede gran importancia a la representación en la altura física del espacio urbano de las relaciones jerárquicas de la sociedad.³² Comprendemos, pues, que proponen que un espacio físico bien articulado ha de ser la encarnación de una sociedad consistente. Son, pues, tanto recepciones de mitos griegos como análisis de una sociedad en proceso de disolución (recordemos que Aristóteles fue preceptor de Alejandro Magno). Además, nos hace reflexionar sobre la importancia del espacio físico en el desarrollo tanto de las relaciones inter-personales como, más allá, en la constitución de una cultura afortunada.

B) La educación ideal

Sólo desde la constitución de este ideal de la ciudad son pensables unos medios educativos encaminados a su desarrollo. Sólo entonces adquiere la educación relevancia porque se encamina a educar ciudadanos ideales.³³

Hemos de ver la conexión entre música, danza y palabra; después, cómo esto se conecta con la estructura del espacio urbano, racionalización de lo instintivo que posibilita la convivencia en la ciudad. La música es el logos del cuerpo, la educación fundamental que racionaliza lo instintivo y define al hombre diferencialmente con respecto a los animales,³⁴ lo cual ha de afirmarse con la afirmación aristotélica de que sólo el hombre tiene logos. La música, reverso inseparable de la palabra (hasta el punto de que la música «pura» se concibe como moralmente deficiente), se explicita en la danza como logos del cuerpo.

Actualmente estamos en disposición de reinterpretar la conexión establecida entre palabra, música y danza, reactualizando su viabilidad y su operatividad práctica. Primeramente, a través de la comprensión de la función del cuerpo en el lenguaje, explicitada por la denominada «teoría motora de la percepción del habla».³⁵ En la música las teorías perceptivo-motoras tienen, si cabe,

31 Platón: *Critias*, o. c., p. 1.194.

32 Aristóteles: o. c., pp. 269 s.

33 Platón: *Leyes*, o. c., p. 1.288.

34 Platón: o. c., p. 1.294.

35 Véase A. M. Liberman: «Algunos resultados de la investigación sobre percepción del habla», en F. Gracia (comp.): *Presentación del lenguaje*. Madrid, Taurus, 1983, pp. 229-247, así como E. H. Lenneberg: *Fundamentos biológicos del lenguaje*. Madrid, Alianza, 1985, en especial capítulos 2, 3 y 5.

una aplicación más evidente, y no digamos en el caso de la danza, siendo en estos casos directamente proporcionales entre sí la comprensión y la habilidad en la ejecución, lo cual reactualiza el consejo de Aristóteles en el libro octavo de su *Política*. En los tres casos, danza, música y lenguaje, el cuerpo pierde su espontaneidad y pasa a determinar sus propios movimientos según las nociones histórico-culturales de orden y medida. El caso del lenguaje es el caso más relevante, puesto que en él el aparato fonatorio no sólo resulta determinado por las nociones de orden y medida sino que, además, esta intervención puramente física supone una profunda socialización del cuerpo al determinarlo desde un sentido socialmente vinculante, de modo que el cuerpo particular accede incluso inconscientemente a la universalidad del cuerpo compartido.

El acceso al sentido desde el cuerpo se ve complementado por una serie de representaciones sociales que determinan placenteramente, como juego, la medida intrínseca del cuerpo individual. Por ello, música y danza, si bien no suponen un acceso al sentido como en el caso de la palabra, sí que suponen una socialización del movimiento en torno a la noción de límite. Estaríamos tentados a decir que suponen una matematización del cuerpo, el cumplimiento corporal del proyecto cósmico de Pitágoras: el cuerpo del hombre tiene el mismo orden que el cielo, todo lo cual se conecta con la noción de medida en el espacio físico de la ciudad. Sin entrar a definir qué diferencia a esto del espacio disciplinar analizado por Foucault (tengamos en cuenta que es la ciudad de «el uso de los placeres»), asentamos la tesis de que el espacio físico de la ciudad es un retículo que por sí mismo educa al cuerpo según las nociones de orden, límite, medida y sentido.

Las categorías de la percepción urbana y las de la percepción musical responden a una misma noción, históricamente cambiante, de armonía. La ciudad, como «música congelada», es percibida en una temporalidad ordenada según las nociones de pautas resaltantes y pautas de fondo (pautas de presencia, de ausencia, de recuerdo y de olvido). También las nociones de ritmo, o repetitividad según retornos regularizados, y colorido, o juego de alternancias visualmente relevantes, son nociones relevantes para articular la percepción urbana. A su vez, como sucede con la danza, es el cuerpo entero el que se siente inserto, durante los desplazamientos, en un nexo urbano que no es sólo escena de la vida colectiva o teatro de la memoria sino, sobre todo, «funtivo» en la función semántico-sintáctica más amplia en la que el cuerpo y el nexo espacial urbano se coimplican.

Por otra parte, la articulación urbana del cuerpo está más próxima a la palabra porque articula el cuerpo en base a un sentido que determina la forma según relevancias colectivas. Al igual que el aparato fonatorio se articula física e inconscientemente según un sentido compartido, de modo que la articulación física del cuerpo individual remite al sentido social, así en la ciudad la articulación del espacio en la que se inserta el cuerpo remite al sentido social de tal espacio a través de una serie jerárquica de relevancias vividas. Los grupos sociales dan una mayor relevancia a aquellos elementos que son representativamente dominantes para el grupo: en el caso ateniense, la ruta de las Panateneas, con todo su agregado de templos, plazas, etc. Esta relevancia física determina la articulación de las partes del cuerpo sensorio-motor según un desarrollo biográfico de una orientación que los tiene como puntos de referencia.³⁶ Puesto que el cuerpo resulta articulado y orientado según el sentido social de tales elementos físicamente predominantes por su significación social, se comprende que, como en el caso de la palabra, la educación urbana del cuerpo conlleve la intervención social de la articulación física. Esta se basa en las nociones de orden y medida, pero sobre ese sentido primario de la educación de lo instintivo se asienta soberanamente el sentido social.

36 Véase Bacon, E. N.: *o. c.*, pp. 64-73.

Comprendemos, pues, la posibilidad de rescatar la coherencia del planteamiento platónico-aristotélico de una cultura musical que, en el fondo, es urbana: se trata de educar aquello que más se opone al proyecto urbano, de modo tal que se torne precisamente en base de la viabilidad de dicho proyecto. La noción de urbanidad (por usar un término latino que muestre que este proceso va más allá del contexto del clasicismo griego) hace referencia, pues, a la inserción del cuerpo en lo más profundo de un espacio social lleno de sentido, siendo la condición de posibilidad de la propia cultura urbana, cultura que, hoy por hoy, parece que es la única que habrá de desarrollarse. Comprendemos, además, la necesidad de rescatar el planteamiento platónico-aristotélico en este punto, profundizando en sus propuestas y reinterpretándolas a la luz de la teoría contemporánea. Aunque este planteamiento adoptaba a veces la apariencia de un proyecto reaccionario, dio sin embargo con ciertas claves de la cultura urbana y mostró determinadas posturas éticas y políticas que distan mucho de ser utópicas.

La política urbana (hoy una micro-política en una política mundial y, sin embargo, política de lo que nos es más próximo) sólo es posible cuando cuenta con claros proyectos de realización, tanto en lo que respecta al espacio físico como en lo que respecta al plano social. La política y la ética clásicas hacen referencia, en este sentido, más a proyectos que a realizaciones. Por otra parte, estos proyectos son siempre urbanos, de modo que la política clásica es un proyecto física y socialmente urbano que, desde un criterio y desde una propuesta educativa, mantiene abierta la viabilidad de una sociedad.

(Sevilla, enero 1996)