SEMINARIO DE CRITICA – AÑO 1995

N° 57

"Atenas. Ciudad, espacio y tiempo"

Autor: Celia Guevara.

Junio de 1995

ATENAS. CIUDAD, ESPACIO Y TIEMPO

Celia Guevara

INTRODUCCIÓN

Según Hall[1]: "Todo lo que el hombre hace está relacionado con el espacio (…) cada uno de nosotros está modelado y estructurado por la cultura (…) los (…) individuos formados en el seno de culturas distintas, viven igualmente en mundos sensoriales distintos".

Analizar el espacio griego, porque de eso se trata, del espacio social, no es tarea fácil, cuando sobre todo del tiempo social, nos separan milenios.

Así este compromiso sea tomado desde una mirada contemporánea, basado sólo en los documentos que sobrevivieron y en los observables, que nos mostraron.

Por otro lado, no sólo el espacio se aprehende de manera distinta en cada cultura, sino también el tiempo, valor huidizo, de difícil medida y que se mantendrá mucho en los documentos.

Debemos entonces considerar, que los filósofos ni milésicos, eleáticos, siracusanos o atenienses, empeñados en la racionalización del pensamiento y del cosmos, ya fuera éste semi-mítico, matemático biológico. No podían desprenderse de su propia concepción del mundo, no ya la racional sino la sensible que tanto menospreciaron y, dentro de ésta, a su imagen espacial, la que les permitía percibir la ciudad, la antigua o la futura, de cierta y única manera. Y por otra parte, nosotros tampoco podemos hacerlo, y juzgamos su espacio-tiempo de determinada y especial manera.

Desde esta perspectiva, se tratará de construir un modelo de CIUDAD (basado en Atenas) que constituya no sólo una representación espacial de funciones, mitos o costumbres, relaciones de producción, sino también como un reflejo paralelo o casi como un desprendimiento de un modo de pensar, de una concepción del mundo e inversamente: de estudiar la influencia del impacto que ese mismo espacio humanizado

[1] HALL, E.; *La dimensión cachée*; París, SEUIL, 1977.

había dejado impreso en el pensador, mientras recorría las calles, plazas y fuentes, de una ciudad que ya había moldeado su pensamiento desde la niñez.

Esto no significa, en absoluto, la negación o la evasión del análisis de las condiciones materiales, o de las fuerzas productivas; significa sólo un intento más (puesto que la elección de la ciudad griega y especialmente de Atenas no constituye un hecho nuevo), de profundizar dentro de su peculiar filosofía espacial.

Los griegos y los atenienses, particularmente, constituyeron un pueblo dado a la espacialización del pensamiento dentro de planos racionales, en una compenetración paradigmática, entre filosofía y praxis social. Ya Jaeger sostenía estos conceptos:

"Es en la filosofía donde se despliega de manera más visibles la fuerza que produjo las formas de arte y el pensamiento griego. Todo pueblo ha producido un código de leyes, pero los griegos buscaron siempre una LEY que lo abarcará todo (…) la teoría (…) como su nombre lo indica corporizaba también la visión que aprehende todo objeto como un ente global, que ve la idea en todo, esto es, el modelo visible". Jaeger. Paideia. Para el ateniense "la ciudad no es un conglomerado de casas, el cree que la ciudad tiene una personalidad propia, un carácter completo, más afín con la unión de cuerpos y mentes que con la idea de mero hábitat para alojar a la población"[2].

Cuanto de todo esto constituye una idealización de un pueblo, ya de por sí ideal, es difícil decirlo puesto que la idealización no parte sólo de los estudiosos sino de los mismos griegos, pero aún así, se cuenta con la enorme ventaja de poseer modelos, verídicos o imaginados, sobre los cuales llevar a cabo nuestro análisis.

Hay otra razón para elegir Atenas. El pensamiento de sus filósofos desarrolla el tiempo circular, el eterno retorno, en cambio Atenas (en especial) y Grecia, da la impresión de haber agotado ese círculo en un siglo o sea en su propio tiempo, como si su pueblo constituyera una especie de resumen y una forma más risueña y vital de desplegar nuestra historia futura.

Walter Benjamin ha desarrollado una tesis sobre el sueño reflejado, según la cual la historia no se lleva a nivel del control del consciente y "cada período corresponde al siguiente en forma onírica. Así, los pasajes del siglo XIX representan la arquitectura soñada de video del siglo XX"[3].

---

[2] JAEGGER; *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica.
[3] FRIEDMAN, APEL; *Architecture of collective dream*, Daidalos, diciembre 1983.

Atenas fue capaz, a su modo, de soñar no sólo el período siguiente, la ciudad helenística, a través de la reforma de su puerto, sino también un lejano tiempo futuro de filosofía y ciudad que, de alguna manera, ha recibido nuestras imágenes presentes.

LOS FILÓSOFOS

¿Quiénes fueron estos pensadores-caminantes, los "flânuers" de los siglos anteriores a Cristo, que recorrían sus propias ciudades produciendo al mismo tiempo un pensamiento renovador, que más tarde los atenienses desarrollarían en forma mucho más perfecta?

Tal vez Grecia sabía lo que hacía, cuando se expandió en colonias, pero las primeras de ellas, o digamos sus primeros desprendimientos, las jonias, no nacieron de acciones voluntarias, sino del azar y de la guerra

De la Jonia partirá todo el impulso intelectual que los llevó a destruir el mito, al menos relativizarlo. De Mileto, Éfeso, Colfón, Samos, los pensadores partieron hacia Grecia o hacia Italia, o bien desde allí se expandió su pensamiento por el Egeo.

La democracia

Dentro de la fase arcaica del pensamiento presocrático, se destaca Anaximandro, como el preferido de los historiadores sociales. En parte, como consecuencia de que, sobre Tales de Mileto, compatriota y probable maestro, se conoce muy poco. Además porque de los pocos fragmentos que han llegado a nosotros, se desprende la imagen de una Grecia coincidente con la de la polis clásica idealizada, tan cara a los historiadores del arte. Vidal Naquet, Rodolfo Mondolfo, coinciden con Vernant en las interpretaciones dadas a los escritos anaximándricos.

Dice Vidal Naquet:

"se admitirá que la atmósfera intelectual de fin del siglo VI se caracterizó por una cierta coincidencia entre la visión geométrica del mundo, tal como la formuló Anaximandro, y la visión política de una ciudad racional y homogénea, tal como la realizó Clístines, (…) que esta solidaridad desapareció en el transcurso del siglo V, no hace falta decirlo. El mundo de los geómetras y de los astrónomos, de los filósofos

también, que con Parménides adquieren su propio modo de reflexión, se separa del mundo de la ciudad. Es del siglo V y no de antes, que datan los procesos de impiedad”[4].

Antes de proseguir vale la pena recordar algún fragmento de Anaximandro, quien decía: “A partir de donde hay generación para las cosas, así allí también se produce la destrucción, según la necesidad, y todas las cosas pagan su culpa unas a otras, y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”[5].

La imagen cósmica de Anaximandro se basa en la centralidad de la tierra, la cual se encuentra inmóvil, dentro de un espacio celeste esférico, toma la forma de una columna trunca, y se encuentra equidistante de todos los puntos de esa esfera infinita. Vernant, Naquet, Mondolfo, etc. establecen una analogía entre las reformas clisténicas del siglo VI y la representación cósmica.

Recordemos también el sentido general de esta reforma: Clístenes va a dividir el Ática en diez secciones con sus demos que reemplazarán a las viejas concepciones de las cuatro tribus donde cada grupo se organizaba por su origen y clase social. A partir de Clístenes, el territorio se ordena según el domicilio, lo que introduce cambios fundamentales en el régimen de elecciones y de gobierno. Así se llega a establecer una analogía entre la nueva situación del ciudadano, rodeando el ágora central y equidistante de ella, esos derechos, iguales para todos, y la imagen cósmica del universo[6].

No es difícil establecer un paralelismo entre la filosofía de Anaximandro y la constitución social dado que, en el pensamiento de este filósofo, no se separa el mundo del hombre o el de la sociedad, el de la polis del mundo cósmico. Si bien los llamados naturalistas son los primeros en tomar distancia respecto al mito, continúa su pensamiento, inmerso en una línea animista, en donde el hombre se separa de la naturaleza, pero se refleja en ella.

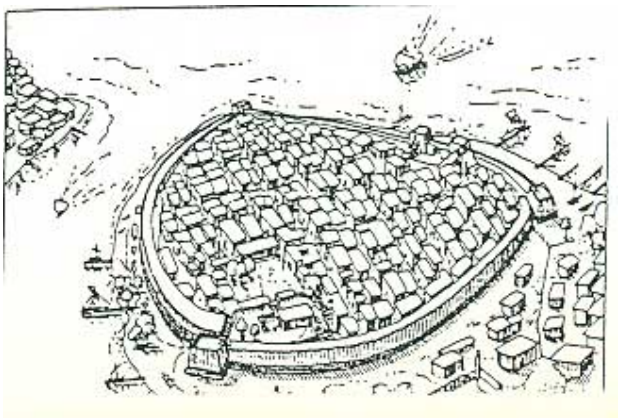
La ciudad jónica

Establece así una relación entre los dioses y los hombres.

---

[4] LEVEEQUE, P. y VIDAL NAQUET, P.; *Clésthène l´Athenien*, Paris, Macula, 1983.
[5] EGGERS LAN, CONRADO; *Los filósofos presocráticos*, Barcelona, Gredos.
[6] Sica, Paolo; La imagen de la ciudad, Barcelona, G. Gigli, 1977.
“Con Clístenes no asistimos solamente a la definitiva ruptura del sistema patriarcal de clanes y a la liquidación de los cuadros patricios, se instaura sobre todo un nuevo modo de ser de la vida civil. Y aunque las reformas abarcan las instituciones y no la forma urbana, es a través de la revolución clisteniana que la forma urbana cambia de sentido”.

Abriendo un paréntesis, me parece que es lícito preguntarse ¿cuál fue la naturaleza real del mundo de Anaximandro? Ese mundo era la Jonia, y en la Jonia: Mileto.



"Las principales ciudades jonias se habían organizado en una Liga quizás a finales del siglo IX. Eran Mileto, Miunte, Priene, Efeso, Colofón, Lebedos, Teos, Clazómenas, Foceas, Samos, Quios y Eritras".

"La función original y el propósito de la Liga no están claros, pero si tenía un aspecto militar hay pocas razones para pensar que se dirigiera primariamente contra posibles enemigos bárbaros en Anatolia. Efeso parece haber estado a la cabeza de la liga, y hay menciones de su caudillaje de los jonios frente a los carios in indígenas[7].

Esmirna, Quios, Colofón, Eritras, nos dan la representación de la imagen que Anaximandro y su mundo, los poetas, los arquitectos, pudieron encontrar en Asia Menor. Mileto fue destruida por los persas, y de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo, aún no surge clara la vieja ciudad opacada por su brillante sucesora.

Dice J. Boardman: "Hemos pasado revista a los asentamientos de Jonia. Los emplazamientos elegidos son a menudo promontorios o penínsulas que ofrecían protección del lado de tierra. En el caso de Colofón, se trata de una empinada acrópolis, sobre la llanura, y en el caso de Esmirna, de la que existen mayor cantidad de elementos de juicio, además de ocupar una península, estaba rodeada de murallas, y sus calles interiores se cortaban en forma rectilínea" (figura 1). Posiblemente, existía una plaza de mercado (se supone también este el caso de Efeso).

Podría resumirse en conjunto diciendo que se trata de una serie de agrupaciones situadas (como en Quios, Rodas y Samos) en islas, o bien como en Esmirna, Clazómenes, Mileto, en una península, o en una acrópolis (Colofón). Aunque los historiadores definen la presencia de una "polis" a partir de la existencia del "ágora", es difícil decir si, entonces existían o no en la Jonia, "ágoras" en el sentido clásico. Es más

[7] BOARDMAN, JOHN; *Los griegos en ultramar*, Alianza Editorial.

probable que se tratara todavía de agrupaciones que recordaban las formaciones aque - micénicas.

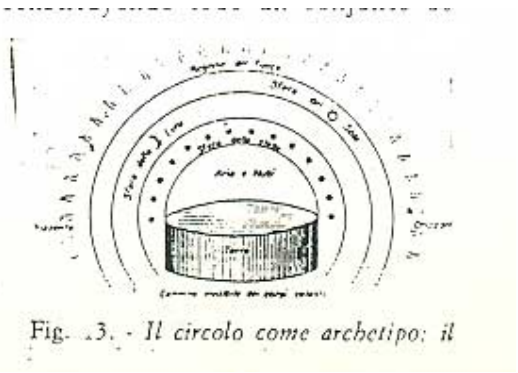


Fig. 3. - Il circolo come archetipo: il

Esta primera imagen de los asentamientos jónicos arcaicos, se corresponde con la que nos ha transmitido Anaximandro en relación a la concepción cósmica: "una columna trunca" suspendida y equidistante se corresponde físicamente con la actual península, de formas redondeadas, en un promontorio amurallado.

Se corresponde también con la imagen de Atenas arcaica y su pequeña acrópolis, o aún con la de Atenas clásica; "La Ciudad rueda" de Herodoto[8]. Véase la fig. 4.

Volvamos a la interpretación de V. Naquet y Leveque, quienes continúan su razonamiento: "El problema consiste pues en averiguar si la isonomía clisténica (igualdad) y la representación del cosmos, tal como aparece en los jónicos, son dos fenómenos paralelos, pero sin punto de atraque, o si, por el contrario, el universo mental de Anaximandro, era susceptible de haber sido comprendido por el fundador de la nueva ciudad" (se refiere a Clistenes como refundador de Atenas, en el sentido cívico)[9].

Aquí vale la pena citar a Rodolfo Mondolfo, puesto que sus aclaraciones relativizan el sentido un poco determinista de la relación entre filosofía y sociedad.

"Jaeger y yo –en oposición a Joël y Zeller, respectivamente– hemos puesto de relieve la necesidad de vincular la filosofía naturalista con la reflexión ética anterior y contemporánea de los poetas jónicos. Esta reflexión fue constituyendo todo un conjunto de conceptos acerca del mundo humano, de su orden y sus leyes, que ofrecía a la naciente filosofía naturalista el marco y las líneas adecuadas para encuadrar en una intuición sintética los fenómenos de la naturaleza"[10].

---

[8] CECCHINI, G.; en *Martines* Giangiacomo; "Cori, la citta antica tra disengo e ideología"; Instituto d´Historia dell´Architectura, Universita di Roma, 1er semestre 1975.
[9] VIDAL NAQUET; Op. Cit.
[10] MONDOLFO, ROBERTO; *La comprensión del sujeto humano en la cultura griega*, EUDEBA, 1979.
"De este mundo humano –he escrito en una oportunidad–derivan y se proyectan en la naturalez, junto con las ideas de Eros y de la Discordia, de las bodas y de las luchas, también los conceptos de la injusticia o prevaricación violenta e insolente, y de su expiación infaltable en el orden del tiempo: por lo cual se afirma la ley eterna de justicia *dike*, cuya introducción permite también al concepto de *cosmos*, nacido en

En Anaximandro los seres “se hacen razón y se vengan mutuamente de una injusticia según el orden del tiempo”. Dice Naquet: “Así, una representación surgida de conflictos cíclicos, (…) pero también, hija de la ciudad y de su ideal de justicia se extiende a la génesis indefinidamente repetida del conjunto del mundo”. Las parejas de contrarios de la teogonía se ven así trasladas al mismo círculo, del que más tarde devendrá Heráclito”. Y dice Mondolfo: “El alternar de los ciudadanos en la obediencia y el mando es, según Aristóteles, el primer carácter de la libertad”[11 y 12].

Sin embargo, en las primeras épocas, y todavía en el siglo V, muchos funcionarios seguían siendo elegidos por sorteo, lo que significa, según Fustel de Coulanges[13]: “según el deseo de los dioses”, es decir que aún dentro de la organización clisténica, subsistían resabios de la vieja estructura aristocrática, de la misma manera que en Anaximandro, quedaban residuos del viejo pensamiento animista.

Dentro de este pensamiento animista y sentido de “culpa” expresado, aparece para mí, claramente, un concepto aristocratizante. La culpa, pertenece o tiene su origen en uno de los estadios de la sociedad griega, pudiendo constatarse que a través de su historia, de su teatro, de sus tradiciones y filósofos, se va a repetir reiteradamente este complejo de culpa. Se trata generalmente de culpas o “manchas” de una estirpe o de una familia mítica, representadas especialmente en el teatro de Esquilo, pero presentes en todas sus creaciones dramáticas. Esta culpa debe pagarse durante generaciones y puede corresponder a una ciudad, por ejemplo la de Locria, a causa de la violación de Cassandra en Troya (la cual era contradictoriamente pagana anualmente por doncellas) o a un estirpe. Pero creo que resultará difícil e incongruente buscar complejos de culpa en un zapatero, en un herrero ateniense. Tal vez su bisabuelo haya sido un comerciante jonio, su madre una esclava tracia.

Las culpas aparecen con los altos modelos de perfección instituidos por los aupátridas en su propio beneficio. Es decir que Anaximandro no pudo llegar más allá que lo que había podido hacerlo la sociedad en su conjunto.

---

la esfera de los hechos humanos, transferirse a la representación de la naturaleza física y del orden de sus vicisitudes fenoménicas”.

[11] VIDAL NAQUET; Op. Cit.

[12] MONDOLFO, RODOLFO; *El genio helénico*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1945.

[13] DE COULANGES, FUSTEL; *La ciudad antigua*, EMECE, 1951.

Vuelvo aquí a abrir un paréntesis. Anaximandro llega de una zona de terremotos, es más, parece que ha predicho, según la leyenda, algunos de ellos en la Lacedemonia[14]. Tal vez fuera posible asimilar su imagen física (la columna trunca), su imagen literaria (la destrucción en el tiempo) con las catástrofes de la zona asiática donde vivía, es decir, la de un mundo inestable "a partir de donde hay generación de las cosas, se produce su destrucción", imagen que prepara la de Heráclito y su tiempo circular. Allí no parece existir idea de progreso sino la del tiempo indefinidamente repetido.

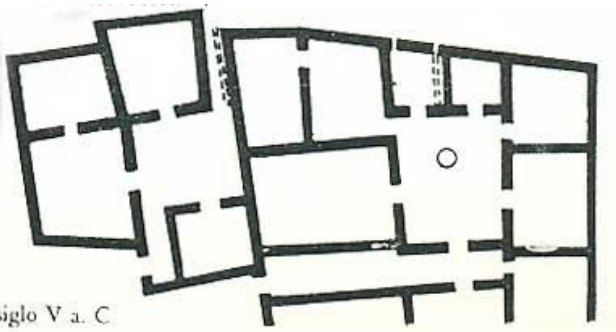


Fig. 5. Planos de dos casas atenienses del siglo V a. C

Mondolfo nos da una interpretación un poco más útil de los fragmentos analizados: "para Anaximandro toda individuación, que es por sí misma determinación y límite, constituye una negación, contrariamente a los pitagóricos, los cuales ponen en el catálogo de las oposiciones el bien del lado del límite y el mal de lo ilimitado", "… Y a Sócrates en el cual la determinación se convierte en perfección y la infinitud en imperfección y defecto".[15] Debo anotar aquí, por mi parte, que lo ilimitado en la filosofía pitagórica se alía a lo femenino, razón de todo mal.

Aquí abro otro paréntesis. Podríamos representar la infinitud de Anaximandro como concepto opuesto al de límite de ciudad, impuesto por Hipodamos, pero presente en toda la tradición griega y que ciertamente forma parte de la utopía platónica y aristotélica, sino fuera porque justamente Mileto, su patria, fue una de las polis más interesadas en la política fundacional, y el mismo Anaximandro fue el encargado de legislar en Apolonia, colonia milésica. Se establecería así una contradicción puesto que la fundación de colonias estaba directamente relacionada con el límite impuesto a la "polis".

---

[14] EGGERS, LAN; Op.Cit.
[15] MONDOLFO, RODOLFO; *El genio helénico*, Op. Cit.

De la Apolonia ciudad, poco se ha desentrañado. Constituye una de las varias fundaciones y léxicas en el Mar Negro (figura 6), estaba situada en una península y aunque tuvo gran importancia posterior (siglo V) de la época de su fundación, no se han encontrado restos importantes. Olbi, ciudad cercana, parece haber constituido uno de los pocos ejemplos arcaicos de organización octogonal, junto con Esmirna de fundación anterior. Se conservan incluso algunas viviendas del siglo VI[16].

Aparentemente, Anaximandro actuó como asesor en la creación de una legislación para la colonia, lo que amplía su radio de acción y lo convierte en filósofo-político. De su actuación no surgió una constitución democrática puesto que Apolonia fue una ciudad marcadamente aristocrática en su gobierno (Fustel de Coulanges).

La imagen física de Apolonia no debe haber diferido de la de la ciudad madre, de la que tampoco conocemos mucho. Podemos asimilarla, entonces, a las ciudades jónicas de Asia Menor.

Respecto a la probable existencia del análisis del problema de "límite" e infinitud, presente en Anaximandro, y de tanta importancia en la organización demográfica y ciudadana, se destacan hipótesis diversas y antagónicas. La palabra "apeiron", que algunos traducen como "infinito", recibe también la acepción de "indeterminado", y Eggers considera que la noción de infinito es un neologismo utilizado por los peripatéticos pero ausente de la filosofía anaximándrica. Mondolfo, por el contrario, considera a Anaximandro como el precursor de la concepción de infinito, presente según él, en Heráclito y los atomistas.

Voy a resumir el paralelo trazado entre sociedad y mundo cósmico o filosófico. Anaximandro representa el mundo sistémico, el de la igualdad. El mundo de Pitágoras, por su parte (que se relaciona con la legislación de Solón), representa el de la equivalencia.

Los tiranos

En ese caso, ¿cuál fue el lugar que ocupó la tiranía, en correspondencia con un mundo de las ideas y representaciones cósmicas?

---

[16] BOARDMAN; Op. Cit.

Porque de hecho, las tiranías, no sólo existieron en Grecia sino que tuvieron importancia fundamental en la historia física y social de la "polis" y si se quiere estudiar la historia en su conjunto, no es posible negar ninguna de sus etapas o llamarlas "de transición", porque todas ellas son, en realidad, de transición. Dos siglos más tarde, tanto Platón como Aristóteles rodearán a los tiranos y a diversas formas de tiranía. Por el contrario, Pitágoras emigró a Crotona, precisamente huyendo del tirano de Samos.

En cambio se desprende más bien un concurso de literatos, poetas, dramáticos, pero no los *físicos* reunidos alrededor de los tiranos del siglo VI a. C.: Anacreonte en Samos, Simonides en Atenas, Esquilo en Siracura. Comienza a aparecer aquí según Hauser la apertura hacia una esfera científica y artística más definida (separada de lo mítico)[17].

Según Naquet[18] el tirano se ha separado a su vez de la ciudad y de sus leyes:

"Por otra parte, los tiranos contribuyen a desarrollar el sentimiento ciudadano (construcción de templos y edificios cívicos, promoción de fiestas religiosas nacionales cultos populares -el de Dionisio-, creación de una moneda): tanto más o notable es el hecho de que los tiranos se sitúen siempre más o menos *al margen de la ciudad*, su poder es un poder de hecho, que no puede escribirse de manera aceptable en el marco de las instituciones de la ciudad; en cierto modo, los tiranos se hallan al lado de la *polis*"

Ambos, artistas y tiranos, se separan de la ciudad y de sus leyes para establecer las suyas propias. Esto explicaría, hasta cierto punto, un modo de gobierno totalizador pero no nos ofrecería una relación directa entre el pensamiento de los "físicos", su mundo cósmico y la dicha situación social.

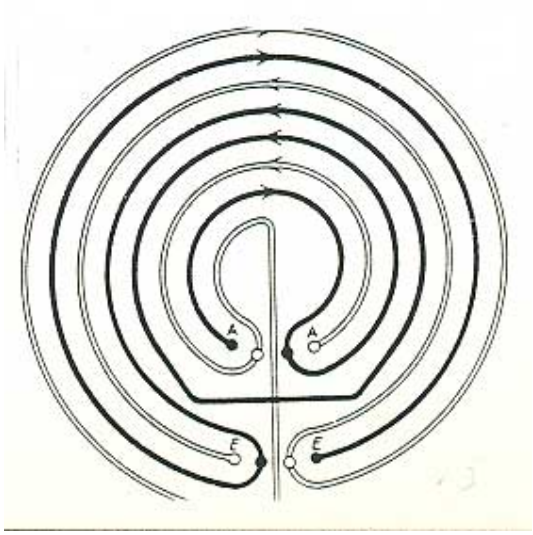
Tal vez sea posible asimilar esta tendencia individualista, en el plano social, a la del Ser Supremo en el plano cósmico, vagamente concebido por Pitágoras, la "suprema inteligencia" de Anaxágoras y en fin el abandono de un mundo equidistante hacia otro, donde un ser divino (el "nous" de Aristóteles o alguna otra potencia suprema rige los destinos universales). De esta manera se regresa a una representación jerárquica del

---

[17] HAUSER; *Historia social de la literatura y el Arte*, Tomo I, Guadarrama, Punto Ortega, 1979.
[18] AUSTIN, P. Y VIDAL NAQUET, P.; *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidos, 1986.

mundo, ya arcaica y animista, en la que las decisiones dependen de ese orden jerárquico (esta espiral de la historia se repetirá en el plano social).

Esta alternancia entre grupos sociales (ya sea éste, el de los aristócratas o el de las demos) y un ser jerárquico (rey o tirano), refleja claramente la forma espiralada de la historia (Hegel), repetida en el cosmos y en el mundo.



Si cada círculo trazado por la historia alcanza un nivel en el cual se alza para llegar a superior negando la organización socioeconómica anterior (ley de la negación), en el primer círculo, se halla el rey hasta su superación por el grupo eupátrida, como para antagónico, grupo que al vencer señala el comienzo de la dominación oligárquica y a llegar a un punto más alto, así se encuentra ahora el tirano, es decir, la figura del rey, (un escalón más arriba) que se opone al grupo eupátrida y favorece a las demos que accederán a su vez al punto más alto de las correspondencia entre grupos.

Clístenes fue un antiguo eupátrida de una familia expulsada de Atenas por los usos, quien, a su regreso, asumirá el rol de salvador de las “demos” superando así su propio origen.

Los pitagóricos

Como hemos visto, se ha dado gran importancia a Anaximandro como filósofo precursor. Sin embargo, a la relación espacio-sociedad, querido que Pitágoras, o al menos su escuela a causa de su continuidad en el tiempo y la variedad de sus proposiciones, es la que más ha influido tanto en el pensamiento posterior urbanístico como en el de su época.

No cabe duda de que Hipodamos fue un pitagórico, tanto en la utilización de los conceptos de geometría, de equivalencia y proporción como en la de los valores numéricos mágicos, en cuanto al diseño puro y en cuanto a su tendencia socio-política, se encuentra en él alguna frita reaccionaria que se apoya en las tradiciones y orígenes de

clase. Pitágoras participa de algunos prejuicios clasistas que influenciarán a Platón y Aristóteles, sea directamente o a través de las escuelas eleáticas o siracusanas.

De la escuela pitagórica, es necesario separar los aportes, algunos científicos, otros mágicos, otros referentes a una forma de vida y un conjunto de preceptos[19].

El desarrollo de las matemáticas, el concepto de número, el descubrimiento de las leyes armónicas, la relación entre música y matemáticas, son conceptos científicos.

El impulso espiritual, la creación de hermandades y cofradías, la práctica de una higiene, pertenecen más a una forma de vida en sus ideales de ascetismo y pureza y aspiración a la perfección, que no por esto dejan de tener gran influencia en los filósofos posteriores y en la formación de su pensamiento pero que tienen su origen, tal vez, en algunas órficas orgánicas o tradiciones populares.

Por último debe destacarse la aplicación de algunos de estos conceptos a la política, puesto que Pitágoras fue también un político.

Es decir que la importancia del número y de las relaciones numéricas se basan en su socialización y sobre todo la negación de la alimentación carnívora, de degüello, y del sacrificio animal, se encuentra directamente relacionado con la oposición a la religión oficial griega, cuya vida litúrgica se basa precisamente en el sacrificio a los dioses y el consiguiente banquete, que alimenta y hermana los hombres.

La escuela pitagórica, ataca las prácticas sacrificiales y separa el mundo de los dioses del de los hombres.

"Por arriba o por abajo; la superación del sistema político-religioso puede hacerse en la dirección de los dioses o, por el contrario, por el lado de los animales. Pitagórico y Orficos exploran la primera vía; la segunda el Dionisismo, y, a su vez el Cinismo. Pero procede de la manera que sea la renuncia al mundo político-religioso o la protesta dentro de la ciudad, siempre están constreñidos a hacerse una determinada imagen de la alelofagia y definirse en relación al canibalismo".

"En el plano religioso, el Orfismo y el Pitagorismo son ciertamente las formas de desviación más conocida. Esquemáticamente, se trata de movimientos de intención

[19] O´CONNOR, D.J. (comp); "La filosofía en la antigüedad" en *Historia Crítica de la filosofía occidental*, Paidos Studios, 1964.

religiosa que rechazan el sistema de valores de la ciudad y ponen en duda su modelo de una relación primera entre los dioses y los hombres, fundado en el reparto que Prometeo lleva a cabo cuando, reservando la carne por los hombres, los ha separado de los dioses privándoles definitivamente de la comensalidad de antaño. Toda la acción del Pitagorismo se despliega, esencialmente, en el plano alimentario, en la reivindicación más o menos exigente de un alimento que no esté basado en la carne. En efecto, el Pitagorismo asume al mismo tiempo dos actitudes diferentes con respecto al sacrificio sangriente y a la ciudad. En un caso es el rechazo intransigente de una secta que se erige en anti-ciudad; en el otro, el moderado rechazo de un grupo, más político que religioso, que pretende reformar la ciudad desde el interior. Los primeros rehúsan toda forma de alimentación basada en la carne y los segundos transigen al decidir que determinadas víctimas artificiales -los cerros y las cabras- no son, hablando con propiedad, carne y que la verdadera carne es la carne del buey arador, cuya matanza es objeto de prohibición formal"[20].

Detienne señala que los pitagóricos rechazaban este sacrificio, el del buey, como fiel compañero de labranza del hombre, su ayudante diario[21].

De manera que los pitagórico, dan un paso adelante en materia de religión y un paso atrás en materia política, conciben el centro del universo separado de la tierra, niegan el valor del sacrificio oficial, pero al mismo tiempo establecen una relación entre las clases basado en la relación armónica, 1:2, 2:3, 3:4, el lugar del simple 1:1 que corresponde a la reforma igualitaria clisténica (Vernant).

Así, la escuela de Mileto, se presenta mucho más avanzada en su práctica democrática, o en su imaginación democrática, mientras que los pitagóricos muestran, junto a los órficos, el germen de la rebelión sofista, puesto que niegan a la ciudad al negar su religión.

Esta negación es relativa y contradictoria como todo lo que produjo esta escuela. No sólo permite sacrificar el cerdo o la cabra. Además, el yerno de Pitágoras, por ejemplo, Milón de Crotona, se permitió ser un gran comedor de carne de buey y a la vez el más importante entre los 2000 adeptos del maestro en la ciudad y más tarde, en Meaponte, polis vecina.

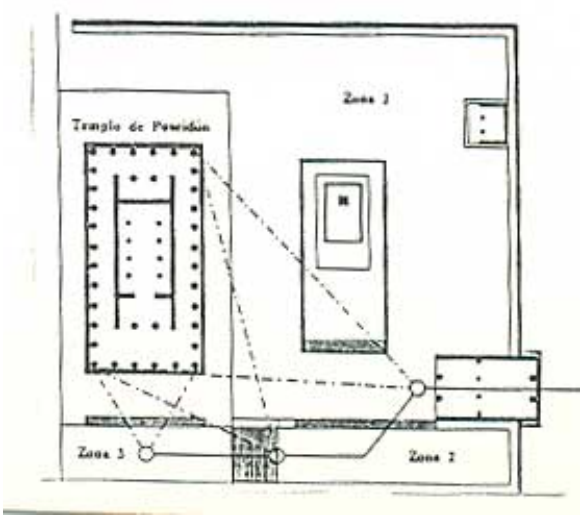
---

[20] DETIENNE, MARCEL; *La muerte de Dionisios*, Ed. Taurus.
[21] DETIENNE, MARCEL; *Los jardines de Adonis*, AKAL, 1983.

Y esta oposición al ritual, no es poca cosa, recordemos que el banquete en el Priateno era diario y obligatorio para veinte ciudadanos elegidos por sorteo en la ciudad (Atenas) y la no concurrencia al convite podía acarrear grandes males a la polis. Se trataba de una especie de comunión (en la que Detienne encuentra algunos rasgos de canibalismo). Recordemos también que la acusación de impiedad le valió a Sócrates la muerte.

Por otra parte, existe una relación real con hábitos higiénicos, por ejemplo en la ingestión de habas prohibida por la secta, la cual es peligrosa si se realiza en forma continua (puede producir envenenamiento).

La abstención sexual o su moderación, la continencia, puede entrar también en el orden de la higiene. Sin embargo, aparece paralelamente la prohibición de la gimnasia, prohibición que parece relacionarse con la razón política, asimilando la gimnasia al culto del cuerpo, distintivo de la aristocracia dórica.



La situación social de Sybaris y de Crotona, ciudades donde reinaba el libertinaje, o al menos una vida disipada, se asocian a la continencia. Sin embargo, a la vez refuerza el "horror a la mujer", distintivo del griego y probablemente agudizado en contacto con el oriente y que en la secta pitagórica se traduce por la separación entre matrimonio, como amor sagrado, y el amor profano. Todas estas limitaciones las relaciona Mondolfo como veremos con la limitación demográfica.

Las colonias aqueas.

Aquí llegamos a un punto importante, la colonización, nacida de este problema de límite, fuertemente marcado por los pitagórico se, dentro de la oposición del par límite: lo bueno, lo iluminado: lo malo (la tiniebla, lo femenino, lo impar).

Las colonias más antiguas de occidente fueron fundadas por los eubeos[22] en Italia y Sicilia, dorios espartanos y aqueos en el sur de Italia. Los aqueos fundaron Sybaris, Crotona, Caulonia, Metaponte, Posidonia. Toda esta región está unida al pitagorismo. Pitágoras emigró desde Samos (a causa de la tiranía) a la que fue su patria adoptiva: Crotona y más tarde a Metaponte, ciudad aquea vecina.

Crotona fue fundada en el siglo VI después de Sybaris, y "dominaba zonas de labranza, no tan extensas como Sybaris, y también contaba con un pequeño puerto doble junto a un promontorio, donde se alza la ciudad unos 10 km al SO se levantaba el templo de Hera Lacinus. El territorio se extendía hacia el SE y tenía una fundación subsidiaria: Caulonia, sobre colinas bajas".

Sybaris fue elegida por su llanura inmensamente rica y por su posición en la ruta EO. Era famosa por la opulencia de sus trigales y la calidad de su vino. Fundada en 720 a. C., fueron proverbiales su tamaño, riqueza y desenfreno. Su destrucción fue total a manos de Crotona, cuando las aguas del río Crati se desviaron para hacer inhabitable el lugar. Aparentemente la influencia de la escuela pitagórica sobre estas ciudades fue enorme.

Estoy tratando de reconstruir, al menos literariamente, la imagen de ciudad que correspondía a Pitágoras. ¿De dónde llegaba? Llegaba desde Samos, una isla.

Una isla con un pequeño territorio en el continente. La principal ciudad se encontraba sobre un promontorio, cerca del puerto.

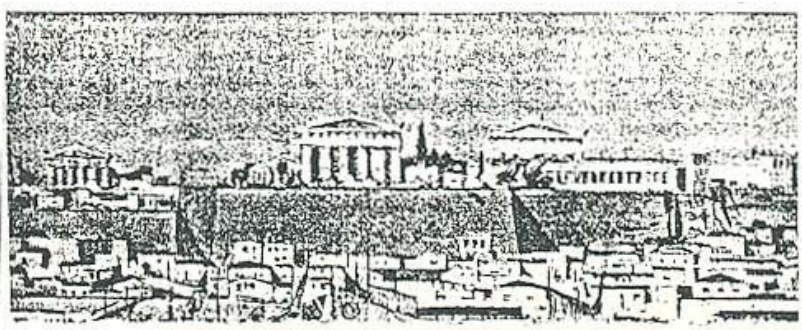
Y aquí podría parecer el concepto de "tierra y anti-tierra" presente en la cosmología pitagórica. El centro del universo lo ocupaba un fuego, alrededor de él giraban los astros, entre ellos la tierra, y existía además una anti-tierra (nacida dice Aristóteles, no de la observación sino de la lógica pitagórica)[23].

Metaponte y Crotona, fueron de fundación aquea, de la ciudad de Argos, ciudad pequeña y sencilla, de tradición aque-micénica. Todas ellas reconocen a la diosa Hera Argiva, de manera que el culto ciudadano está representado por una diosa, figura femenina, lo que la identifica con Atenas, ciudad jónica y a diferencia de los dóricos de culto apolíneo.

---

[22] BOARDMAN, J.; Op. Cit.
[23] MONDOLFO, RODOLFO; *El pensamiento antiguo*, Losada, 1942.

Metaponte, según versión de F. Kolb[24], estaba situada no lejos del puerto pero separada del, situación que parece común a varias ciudades de la Magna Grecia (por ejemplo las calcidicas) con sus espacios públicos, ágora y templo, también separadas del barrio residencial, casi sin articulación con él. Estaba rodeada de fincas rurales, situadas a menos de 4 km de la ciudad. El barrio residencial se hallaba dividido en parcelas iguales, que se abrían a calles de 6 m, cortadas por dos transversales de 12 m de ancho cada una. Existían 44 bloques iguales. La ciudad aquea más famosa, como grupo arqueológico, fue Posidonea (Paestum) pero no fue la más importante dentro de la escuela de los pitagóricoe.



..ámina 7. Reconstrucción
Selinonte, según Jean Hulot.

El ágora y el vacío.

En relación a la imagen cósmica, puede agregarse que, tal vez represente el fuego madre (de Argos y de su pritanea) que debía llevarse en los barcos para la fundación de la nueva polis, es decir el fuego como la imagen de la ciudad fundadora. Por otra parte, la doble imagen de ciudad, madre e hija, pueden representarla de la tierra y anti-tierra.

Mientras que en Anaximandro, el centro del mundo coincide con la tierra, y se ve representado en la ciudad por el ágora central (Vernant)[25], el centro del cosmos de Pitágoras, el fuego, si coincide con el ágora es a través del fuego del Pritaneo, lo cual me parece algo contradictorio desde que la secta rechazaba los banquetes y por lo tanto el fuego, que tenía este único fin.

Ahora bien, ¿qué es el ágora? ¿Físicamente? Un vacío en medio de llenos. Dice Pitágoras "el vacío existe y que es introducido en el cielo por una respiración del

[24] KOLB, FRANK; *La ciudad en la antigüedad*, Madrid, Gredos, 1982.
[25] VERNANT, JUAN; *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, 1962.

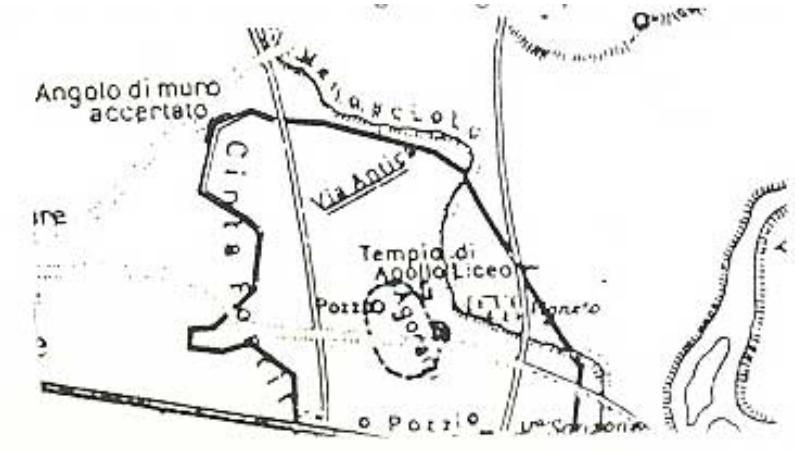
pneuma infinito, y que el vacío, permite distinguir la naturaleza de los cuerpos, por ser el vacío una separación o destrucción de las cosas, colocadas unas después de otras (…) el vacío determina los lugares de cada cosa, es el intervalo de una unidad que hay entre cada número y el sucesivo, o el que lo procede, análogo al espacio que separa cada cuerpo."[26]

Creo que, en parte, la escuela pitagórica (a causa de su representación espacial), tuvo tanta importancia para Hipodamos. En las interpretaciones que de Anaximandro hacen Vernant, etc., ponen en juego lo social para días y acceder a lo espacial.

En el trabajo de P. Sica[27], se cita a Ortega y Gasset. Dice Sica: "En este sentido como lo había señalado Ortega y Gasset, el vacío del ágora y todo el resto es un pretexto para proteger este vacío, para delimitar su contorno".

Se considera así que el vacío del ágora se contrapone al lleno de la acrópolis.

En realidad, desde mi punto de vista, este vacío significa en Anaximandro la disolución o vacío del ser individual en un ámbito como (las viviendas se disuelven en el aire del ágora). En otros términos el vaciamiento de lo individual, de los dioses tutelares, de la familia, de la gens.



Aristóteles negará expresamente el vacío, el concepto de vacío, y lo negará en la ciudad, a llevar el Liceo fuera del recinto del ágora, como ya lo había hecho Platón. Es posible similar el "horror al vacío", de Aristóteles, con el "horror a la mujer", horror griego del cual participó plenamente y si el ágora representa como tan agudamente ha señalado Ortega y Gasset, un vacío, enfrentado al lleno de la Acrópolis, representa

[26] MONDOLFO, RODOLFO; *El pensamiento antiguo*, Op.Cit.
[27] SICA, PAOLO; *La imagen de la ciudad*, Op.Cit.

también para mí, lo femenino y lo masculino. Aparentemente, en ese caso, lo masculino es el mundo sagrado, lo alto, lo femenino el mundo terrestre, lo bajo y central.

Recordemos la utilización del ágora como lugar de enterramiento; aquí se une a lo femenino, la tierra, lo subterráneo, la noción de muerte. Y si el laberinto representa el centro (ver página de este trabajo) la iniciación, la caverna sagrada (Knossos), y lo femenino, el centro del laberinto ciudadano no se hallaría en el ágora. Ágora que a veces se presenta como circular (Atenas), a veces elíptica (Metaponte) y en épocas posteriores evoluciona hacia formas geométricas racionales.

Se debe recordar también, en razón de esta interpretación, que si bien el ágora funciona a cielo abierto, se halla situada entre colinas, o sea, es, puedes llegar a ser, la representación de la caverna.

Por supuesto, dentro de una interpretación más racional, el paralelo filosófico de "le mesón", el centro de Vernant, es Anaximandro y su mundo cósmico, siendo entonces el ágora sólo un centro cívico (y no, como lo propongo, el útero materno).

Es posible, sin embargo, que como en tantos pueblos "primitivos", la unión de lo masculino y femenino pueda aparecer en la organización ciudadana, así como en la casa, ágora y acrópolis, y altar y patio.

En Pitágoras, podemos encontrar un significado equivalente al de Anaximandro según los clásicos, al representar el vacío numérico total (número de ciudadanos y de viviendas que rodean el vacío de ese número, para dar lugar al límite del número mismo).

Esto va a establecer una contradicción entre la interpretación anterior, lo femenino-masculino, en el caso de mantener una hipótesis del ágora representando lo femenino.

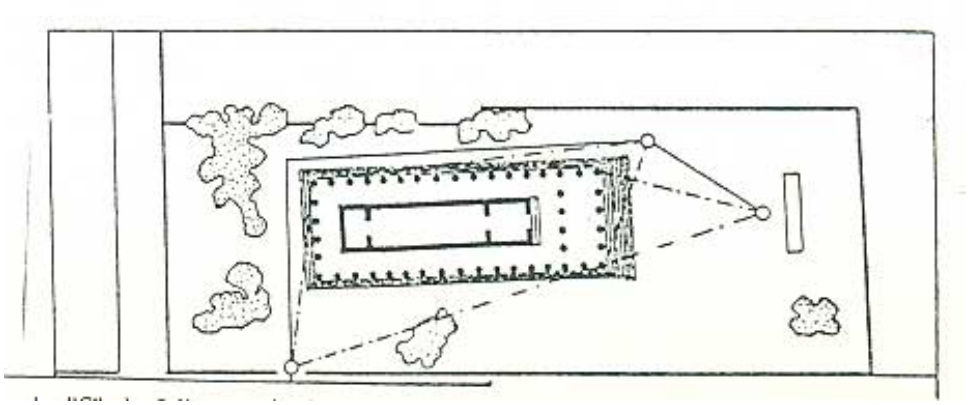
Las oposiciones.

Pitágoras[28], según Aristóteles, organizó la naturaleza a partir de diez pares de contrarios. Dentro de ellos, los opuestos de: derecha-izquierda y límite-indelimitado, pertenecen al campo de los concepto espacios-temporales, de allí que los haya elegido para un análisis urbano.

[28] O´CONNOR, D.J.; Op.Cit.

En el sugestivo trabajo de V. Naquet[29], se analiza la importancia del parte derecha-izquierda, en el arte de la estrategia militar. Los cambios introducidos por Epaminondas (guerra del Peloponeso) reemplazando el ala ofensiva derecha por el ala izquierda, fueron en su momento revolucionarias. Dice Naquet: "En efecto, hay acuerdo general acerca de las representaciones colectivas en la oposición de la derecha-izquierda, que corresponde casi siempre a la oposición de lo sagrado y lo profano". Aunque Naquet, a partir de otros autores, generaliza esta interpretación, José Pijoán[30], por su parte, cita este dualismo con referencia al pueblo egipcio, pueblo que dentro de sus tradiciones mantienen la izquierda como valor sagrado en coincidencia con su propio mundo mítico, en contraposición a la oposición pitagórica y la griega tradicional.

Pitágoras, o su escuela, parecen haber recogido y sistematizado antiguas representaciones griegas que existían en forma dispersa. De esto al menos, a casi de "erudito" y no pensador, lo acusa Heráclito, quien lo detestaba.



"El dualismo de izquierda y derecha impregna la realidad, todo el pensamiento griego, en pleno corazón del siglo V. Parménides, Anaxágonas y Empédocles coinciden en considerar la concepción del varón a la derecha y la niña al lado izquierdo". A pesar de todo, Filolao, pitagórico de Crotona, quien fue el primero en publicar las doctrinas de su maestro (por su parte, secretas y compartimentadas), considera el espacio como un todo homogéneo y el primero en afirmar "la homogeneidad del espacio y su unidad" (V.N.)

---

[29] VIDAL NAQUET, P.; *Formas del pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*; Península.
[30] PIJOAN, JOSÉ; "El arte griego", *Summa Artis*, Vol. IV, Madrid, Espasa Calpe, 1963.

Analicemos el recorrido procesional de las Panateneas, por ejemplo, dado que constituyen la fiesta ateniense por excelencia. Desde la puerta Dipylon, atravesarán el Ágora, dejando los santuarios a la derecha así como los lugares de asamblea primitivos (Atenas tuvo varias puertas, y en otro caso, no sucedería lo mismo, sólo tiene valor la interpretación para los festivales oficiales), desde allí comienzan a ascender a la Acrópolis. Por otra parte, no se puede descartar la posibilidad de algún recorrido ciudadano, exterior a las murallas, que desconocemos.

Escuchamos a Martiensen[31] en su comentario sobre el terreno de la Acrópolis de Atenas: "cabe concluir razonablemente que las procesiones debían acercarse al frente Este y principal del Partenón, tras recorrer el largo lado septentrional y girar hacia el sur para llegar al frente del edificio (ver fig.). Podemos constatar que, si el razonamiento de Martiensen resultara exacto (Martiensen se apoya en Choisy, y éste a su vez en los ingleses del siglo XVIII, precursores en el estudio de la Acrópolis), los fieles dejarían siempre el templo de la diosa a su derecha caminando desde los Propileos hasta la entrada principal, al Este.

En Salinunte, se accedía a la ciudad desde el Este, por una vía principal, se retrocedían el camino hacia el oeste, para entrar al de menos y en el recinto se rodeaba el templo por el norte, para recién acceder a la fachada Este, la fachada principal. Lo mismo sucede en Agrigento, siendo estas dos ciudades las más cercanas al área de influencia de la hermandad pitagórica.

Debe destacarse que esta forma de acceso es común a casi todos los recintos sagrados de Grecia.

Delfos constituye una excepción en cuanto a la forma de recorrido. El camino va ascendiendo en forma serpenteante y no da lugar a oposiciones simétricas. Las formas de acceso consideradas por Martiensen son también serpenteantes, es decir, de avance y retroceso. La interpretación clásica establece una relación con el sentido pintoresquísta y a la vez útil del griego, y su creación arquitectónica, es decir se da prioridad al hecho artístico sobre lo religioso.

Sin embargo, este camino de ida y vuelta, de avance retroceso, puede tener otros significados y distinto origen que el simplemente estético.

---

[31] MARTIENSEN, P. D.; *La idea del espacio en la arquitectura griega*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

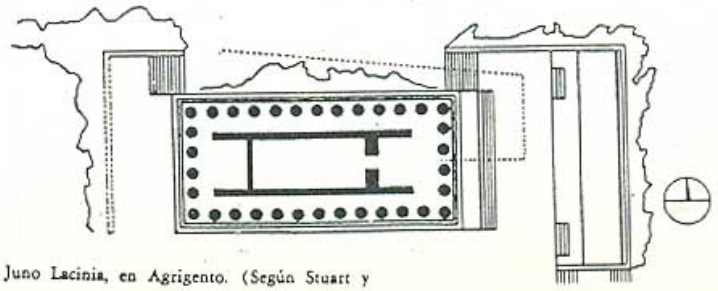


Figura 12a. Disposición del templo de Juno Lacinia, en Agrigento. (Según Stuart y Rebett. *Antiquities of Athens.*)

El laberinto.

Empezaré por decir que en el caso de la Acrópolis ateniense, Martiensen cita a Stevens quien sostiene una hipótesis completamente distinta (en cuanto a la organización de los recorridos) y en la cual las procesiones podrían haber accedido por ambos lados, norte y sur del templo de Atenea. De cualquier manera, la repetición de las formas (supuestamente en una búsqueda de efectos pintoresquistas) se acerca más a la rigidez mítica que a la sutileza espacial (sin negar que esta, sin duda, haya existido).

Arriesgando una hipótesis, puede decirse que en este sentido serpenteante del recorrido, podrían haberse fijado, por un lado a través de viejos mitos o bien representar (lo que no es contradictorio) la forma circular del proceso del tiempo, el cual en los griegos nunca es lineal, se avanza, se retrocede, y coincide con el comportamiento temporal que ellos imaginan en el cosmos.

Pitágoras percibir el tiempo de dos maneras diferentes, una es la de los estadios del alma, en los cuales esta va ascendiendo hacia su perfección (Transmigración de las almas). La otra se relaciona directamente con el tiempo circular y el “eterno retorno”, al que adhieren los estoicos. Ningún griego concibe el desarrollo rectilíneo del tiempo, y Platón niega esa posibilidad tajantemente.

El tiempo de Pitágoras, referido a los estadios en que el alma asciende a la bienaventuranza, puede representarse físicamente con forma de espiral y asimilarse (de otra manera) a la espiral hegeliana de la historia, que supone un devenir colectivo, un progreso de los pueblos, no de los individuos. Por otra parte, la espiral, como representación de la serpiente, aparece en casi todos los pueblos primitivos. En Grecia está representada en el laberinto llamado “del Minotauro”. Es cierto que el mito no se apoya necesariamente la historia pero en este caso sabemos que el Minotauro

(conservado en las leyendas atenienses) como símbolo significó una fuerte influencia en todo el Egeo, es decir, se asimilamos al inicial minotauro con Minos (o el hijo del rey Minos), que pertenece a una civilización que dominó el Egeo durante milenios y de la cual tantos rastros pueden encontrarse en la cultura griega en general.

Consideremos el palacio de Knossos se representa como una organización laberíntica, con terrazas, corredores, escaleras y niveles que van formando espirales, en aparente desorden. Es la materialización (que subsistirá en el mito griego), de la espiral, o del laberinto.

El laberinto, representa para diversas civilizaciones el recorrido solar, especialmente cuando se pone y no lo vemos el nocturno. La Sala de Knossos es una caverna sagrada y el palacio constataba, según interpretaciones de una parte exterior, solar y una lunar interna y subterránea consagrada a la muerte[32]. Dice Piero Atilio Rossi[33]: "El laberinto es un antiguo símbolo de probable origen cosmológico, íntimamente conectado con el misterio del nacimiento y la puesta del sol y de su camino subterráneo durante la noche, luego de la muerte en la resurrección, del camino del alma a la salvación".

Es interesante estudiar lo que se ha llamado el "juego troyano"[34] (fig. 10), donde el laberinto se ha formado a partir de dos caminos opuestos (para poder considerar un doble recorrido laberíntico, habría que aceptar la posibilidad de la hipótesis de Stevens).

Lo cierto es que el camino al altar fue siempre, o casi siempre, laberíntico, se avanza para después retroceder y en el caso de la ciudad sagrada de Delfos, parece representar una espiral estilizada (que puede naturalmente referirse a la Pyton, del culto apolíneo).

¿Es esto Pitagórico? Téngase en cuenta, si, que el sol (o un fuego que lo reemplaza), constituye el centro de la cosmología pitagórica y que el camino del alma a la salvación pitagórica recorre estadios cada vez más altos a la manera hindú.

Veamos que nos dice Elíade[35] sobre el laberinto: "El laberinto representa en realidad la defensa de un centro (…) la entrada a el "tiene el carácter de una iniciación,

---

[32] SANTANGELLI, PIERRE; *Le libre des labyrinthes*, Paris, Gallimard, 1979.
[33] ROSSI PIERO, ATILIO; "Cori, una lettura in chiave simbólica dell´urbanismo medievale" en *Quaderni di Storia dell´Architettura*, 1er semestre, Roma, 1975.
[34] KERN, HERMAN; "Image of the world. Labyrinth cities" en *Revista Daidalos*, marzo 1982.
[35] ELIADE, M.; *Traité d´historie de religions*, Paris, Payot, 1979.

podría defender una tumba, una ciudad o un santuario, y crea un espacio mágico religioso", una defensa contra el mal, los espíritus hostiles y la muerte".

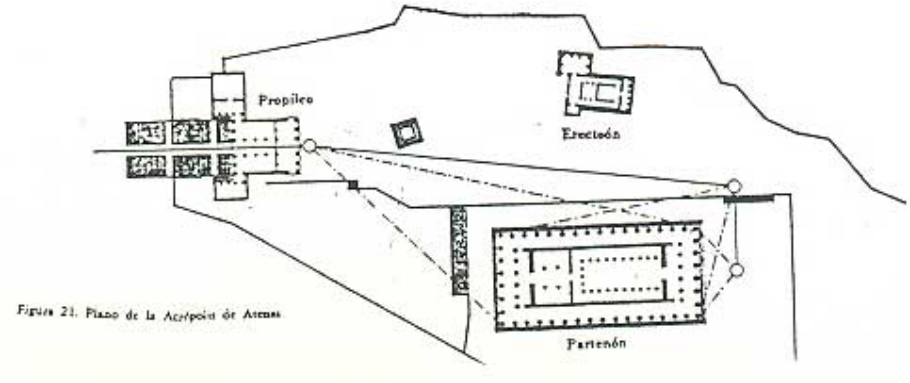


Figura 21. Plano de la Acrópolis de Atenas

Debe añadirse, en otra forma mítica (también relacionada con Teseo y el Minotauro) que el laberinto representa también lo bajo, lo femenino, lo subterráneo. Llegada a este punto, me veo en la imposibilidad de compatibilizar el pensamiento pitagórico de oposiciones, con el de la imagen espiralada.

Podríamos asimilar las formas espiraladas procesionales a las formas espiraladas urbanas que se corresponden con la Atenas clásica y la primitiva, toda ella laberíntica. Las procesiones de las panateneas atravesaban desde la puerta Dipylon, cruzando el agora, para espiralarse en la subida a la Acrópolis, hasta los Propileos. El urbanismo medieval considera sus laberintos una imagen a doble nivel, el subterráneo y el externo; ¿el mito griego se refiere realmente a estos dos niveles o contempla sólo el laberinto abierto? Al relacionarlo con el vuelo de Dédalos o bien el laberinto (tal como está representado en las imágenes de los jardines del siglo XVIII) es totalmente abierto o bien consta de alguna salida hacia arriba, lo que él lo enlazaría con el templo jónico (hueco o patio interior que se abre al techo).

La serpiente-espiral parece coincidir, en el simbolismo griego, con imágenes de la Tierra Madre, lo femenino (la diosa Atenea dominando a la serpiente, desde su condición de virgen y mujer no nacida del vientre materno).

Si relacionamos esta forma de acceso a la Acrópolis, con los mitos de las Arreforías, por ejemplo[36], veremos que coinciden también con un camino subterráneo y nocturno utilizado aparentemente en épocas remotas para alimentar una serpiente

[36] PIJOAN, JOSÉ; Op.Cit.

sagrada (asimilable al Minotauro) que corroborarían la superposición de una espiral subterránea (lunar) y una elevada (solar) presentes ambas más tarde en la simbología medieval.

Aquí se estaría en condiciones de imaginar la forma del ritual, la del templo (el sacrificio y la ofrenda) y la forma del espacio, como una prolongación de las leyendas del Minotauro.

Así, el templo representaría la cabeza final del monstruo, o su boca, rodeada de dientes (columnas) que devorará los sacrificios y a la vez custodiaría el tesoro de la polis.

Según Martiensen, las columnas se pintaban siempre de blanco, o blanco amarillo, y los costados del templo en verdes, amarillo fuerte, dorado y marrón, lo que refuerza la imagen[37].

Los números.

Nada resulta más difícil que interpretar el sentido del número, puesto que éstos tienen, como diría Pitágoras, "existencia real". Para los pitagóricos, el concepto de número es anterior a la existencia de los objetos.

Dentro de la variedad de interpretaciones que aparecerían en cada caso, pueden seleccionarse algunos números como fundamentales: la decena y constitución, el número cuatro, es decir la suma de los primeros cuatro números que la componen. El número tres, como representativo de una Trinidad, número fundamental, adoptado más tarde por Hipodamos.

Dentro del examen de los templos puede anotarse el número exástilo de las columnas, en la fachada principal que fuera tradicionalmente utilizado durante varios siglos.

Fidias, en el Partenón, romperá con la tradición, construyendo la fachada principal a base de ocho columnas sin razón aparente. El templo de Demeter, en Paestum, tampoco responde al régimen exástilo (y es importante destacar que Paestum se halla en el área de la secta pitagórica).

---

[37] MARTIENSEN; Op.Cit.

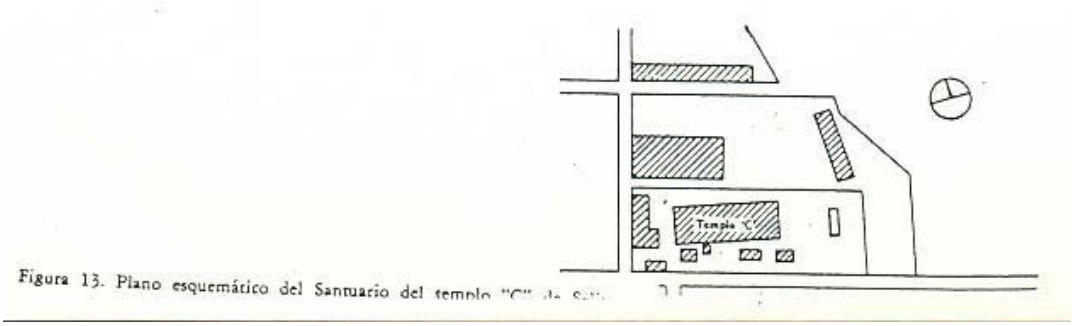


Figura 13. Plano esquemático del Santuario del templo "C" de [illegible]

Se pasa aquí de un múltiplo de tres (seis), par, a un múltiplo de tres impar (nueve). Ahora bien, el número impar no es neutro: esta relacionado según la oposición de contrarios con lo femenino, lo ilimitado, lo malo. Y se trata precisamente del culto de Demeter, que representa la maternidad, lo subterráneo, lo femenino (recuérdese que Demeter tuvo que descender al Hades para rescatar a Persefone) y se relaciona con el festival de las Tesmorforias (mujer casada)[38].

La representación de los números por medio de piedras o puntos, que pasará en el futuro probablemente a la masonería, constituye una posible vía de investigación en cuanto a una hipótesis sobre significado de los números y a la influencia de los pitagóricos en Italia.

Los límites.

El significado del par límite-ilimitado, uno de los diez pares pitagóricos, se enlaza estrechamente con los conceptos socio-espaciales de la ciudad.

Del ilimitado universo Anaximándrico, llegamos al ilimitado de los pitagóricos, y en Sócrates "la determinación se convierte en perfección y la infinitud en defecto". Mondolfo va a relacionar de alguna manera la limitación demográfica o numérica de las ciudades con el "sentido de la medida". Dice Mondolfo[39]:

"… La deficiente extensión del concepto de obligación moral reconocida solamente dentro de los límites del Estado (o sea la polis) (…) está estrechamente conexa (…) no sólo con (…) El localismo sino también con aquellas exigencias de límites a la extensión de los estados cívicos y al número de los ciudadanos, que se

[38] DETIENNE, M.; *El jardín de Adonis*, Op.Cit.
[39] MONDOLFO; *El genio helénico*, Op.Cit.

expresa en los teórico-políticos griegos, desde Hipodamo hasta Platón y Aristóteles, y es atribuida al elogiado sentido del límite y la medida (…) se trata de motivos menos dignos. Y es la celosa conservación del dominio de clase y la preocupación de evitar divisiones patrimoniales por la que hay exclusión de menores, practican abortos, infanticidios, exposición de recién nacidas, homosexualidad".

Sigue diciendo en párrafos siguientes: "la reclusión de las mujeres, relaciones homosexuales ordenadas por la vieja legislación oligárquica cretense, justificado todo ello por filósofo como Platón y Aristóteles".

En este párrafo, Mondolfo va a citar todo aquello que con razón desprestigia a la nación griega, con relación a la obsesión antidemográfica.

Creo que podría añadirse que no se utilizaron sólo las variables negativas en razón de este objetivo. La gimnasia, el culto del cuerpo, asociado a la oligarquía dórica pero en realidad presente en toda la tradición cretense, representa también, sobre todo en su fase competitiva (olimpiadas y otros juegos panhelénicos) un verdadero anti-afrodisíaco de la misma manera que lo fue la guerra, en parte para ausencia, por mortalidad y por agotamiento físico.

Sin embargo, no podrá calificarse de negativa la forma de reunión de los griegos en los juegos como hecho cultural y político, ni aun la misma exhibición gimnástica, o la consecuente práctica en las ciudades, y es posible existieren otras formas de control de la natalidad, no cruentas y que desconocemos. La fundación de ciudades, como control de crecimiento, se cuenta entre las menos crueles aunque el exilio es siempre doloroso y par un griego debe haberlo sido agudamente, representando siempre una especie de muerte cívica, no importa cuán promisorio se presentara el futuro en otras tierras.

Dentro de las razones económicas o político-económicas es necesario aceptar que los griegos recurrieron a modos detestables de vida para solucionar su ambición pero en una visión animista entre naturaleza y sociedad, el concepto de reproducción natural y de reproducción social debió aparecer muy mezclado, por lo cual, un organismo "vivo", como es la ciudad, no podía crecer indefinidamente a sus propias expensas y estaba obligado a reproducirse (es decir a fundar ciudades hijas o neo-polis), y hay que pensar que el mismo Aristóteles estaba convencido de que todo movimiento natural cumplía una necesidad biológica.

Tanto Aristóteles como Platón (sobre todo este último) admiraban el régimen de Esparta, ciudad que es comparada con los panales de abejas, ciudad sin historia, según Toynbee[40].

Entonces, si bien en Anaximandro y Clistenes la ciudad se dividía en ciudadano, equidistantes de un centro, es en la imagen atomista del mundo donde la verdadera igualdad puede aparecer. El comportamiento del átomo no depende de "ser", puesto que está formado por átomos iguales que se comportan según leyes naturales no correspondientes con "culpa" que deben pagar en el tiempo para obtener sus derechos.

Además, los ha turistas al concebir "mundos diferentes", conciben tal vez la forma atomizada de expansión y gobierno que caracterizó a Grecia en todo el Mediterráneo. Los atomista no encuentran "culpa" en la separación del átomo. De cualquier manera, como lo ha señalado Naquet (pag.) Es desde Parménides que los filósofos se separan de la ciudad debo añadir por mi parte que es aquí que aparece la división sujeto-objeto y el comienzo de la subjetividad. Subjetividad ya existente en los órficos, pitagóricos y dionisiacos, pero controlables desde la ciudad, subjetividad que, al parecer los sofistas en Atenas, y al quebrar los controles, condujo a la muerte de Sócrates.

Los límites de Aristóteles.

Aristóteles es de alguna manera un naturalista y un biólogo pero alcanza sólo hasta donde sus prejuicios de clase se lo permiten.

Considerando, por ejemplo, sus limitaciones en cuanto a la ubicación de la inteligencia humana en el corazón. La centralidad del corazón, colocado en el centro del cuerpo humano, lo desorientó y lo llevó a explorar la cabeza. Su desprecio de la mujer y el esclavo lo colocan en antinaturalista. Niega la igualdad natural del hombre (esclavos) y de su opuesto, la mujer, desde un maniqueísmo intelectual maniqueísmo que le ha llegado desde los pitagóricos tan admirados por Platón. Coloca a la mujer como contrario del hombre, en un par de opuesto que se identifican con "lo bueno" y "lo malo" (Pitágoras). Heráclito por el contrario, veía esta contradicción como parte de lo mismo.

---

[40] SICA, PAOLO; Op. Cit.

BUENO	MALO
el hombre	la mujer
el ciudadano	el meteco
el hombre libre	el esclavo

Desconocía si Aristóteles la interacción entre los contrarios.

El mismo Heráclito aceptaba por supuesto la esclavitud (otra posición en su tiempo no hubiera sido posible) pero como contingencia, como parte de la guerra "madre de todas las cosas".

Esta cuestión de límites parecería asimilable a la noción del ilimitado, negación de lo infinito, que muchos señalaron en el mundo griego y contra la que Mondolfo opone la contraria[41]. Destaca Mondolfo la pasión por lo infinito presente en Anaximandro, que inaugura el concepto de lo infinitesimal. "Porque no hay grado mínimo de lo pequeño, siempre y algo menor" (y presente según mi opinión en las paradojas de Zenón). De tal manera, dice Mondolfo, que el concepto de límite aristotélico pertenece a una parte de Grecia pero no a toda ella.

Aristóteles unía a la negación del vacío la de la magnitud infinita (Física).

Consideraba el espacio como el límite inmóvil de un cuerpo, como un vaso inmóvil[42]. Consideraba espacio aquello que circundaba el vaso y no lo inverso, lo que coincide con la negación del vacío y del espacio interior "un cuerpo se encuentra en el espacio cuando fuera de él hay un cuerpo que lo contiene".

LA SUBJETIVIDAD.

Se está ahora en condiciones de plantear algunos problemas que resultarán vitales para la ciudad.

Rodolfo Mondolfo ha dedicado textos enteros al análisis de los conceptos, claves, de la filosofía griega, donde el de la subjetividad resulta importante o dominante[43].

---

[41] MONDOLFO; *El genio helénico*, Op.Cit.
[42] MONDOLFO; *El pensamiento antiguo*, Op.Cit.
[43] MONDOLFO; *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Op.Cit.

Mondolfo nos va mostrando la importancia de los conceptos órficos - pitagóricos del examen de conciencia del relativismo sofista a través de largos capítulos hasta llegar a Sócrates. Con Sócrates, la LEY de la ciudad ha dejado su lugar a una LEY interior, tan fuerte e importante como ella. Tan importante que es a causa de ella y en su nombre que Sócrates beberá la cicuta. A partir del examen de conciencia órfico pitagórico, el hombre había comenzado a interrogarse asimismo, a sus acciones, su conducta, y ha cesado de interrogar al cosmos, pero es a partir de la aparición del sofismo que estos interrogantes se relativizan y esta introspección entre en su justa medida.

Al madurar con Sócrates, este concepto de interioridad (recordemos que, según Mondolfo, Sócrates retoma la personalidad del filósofo como hombre puro, médico del alma, que había asumido Pitágoras, fermento por otra parte para la formación del pensamiento cristiano (cada vez se encarna más y profundiza el mundo del hombre, abandonando expresa y conscientemente en el cosmos. Sócrates se interesa sólo por el mundo de Sócrates, aunque a llevar este interés a la universalidad, se amplíe el mundo de sus semejantes.

Sin embargo, Sócrates mismo va a encontrar (inversamente a Anaximandro y a los atomistas), que la perfección se encuentra sólo en lo ilimitado, negando la infinitud del universo y allí dos variables que estaban destinadas a unirse: la interioridad y la falta de límites, se separa.

Si a esta “interioridad”, falta de valores infinitos, añadimos otra variable, el “horror al vacío” eminentemente aristotélico pero presente en todos los griegos, nos encontramos con la negación del espacio interior, el espacio como hueco, como vacío, como caverna, o como fluir infinito del aire. Encontramos aquí también tal vez la negación de lo femenino.

No será en Atenas sino entre los eleusicos donde encontraremos el concepto de interioridad, de examen y de inmortalidad del alma que justificaría el espacio interior. El santuario de Euleusis en aquello que ha llegado hasta nosotros, no parece participar de características espaciales nuevas, se trata de edificios de composición muy sencilla, sólo el bosquecillo sagrado nos habla de un espacio diferente.

El espacio interior.

Atenas suele estar representada en el mundo de los arquitectos por la Acrópolis y los templos del siglo V y desde esta perspectiva se ha calificado a toda la arquitectura griega como carente de espacio interior (Bruno Zevi) o de una arquitectura escultórica. Pero paré griego, el templo, sustantivo propio, es el lugar donde la ruptura con el espacio interior se hace palpable, el templo es la casa del Dios y la rodea de una muralla de columnas, la parte de la ciudad, la alza sobre la Acrópolis, no la entrelaza como al Megarón. Los griegos creían firmemente en la envidia de los dioses, con los cuales nunca se debía entrar en competencia, so pena de grandes males para sí o para la ciudad. Esta distancia estaría dada por la pantalla de columnas que se despliegan entre el hombre y el Dios (sea cual fuere el significado mítico de estas columnas, serán siempre una valla material. Pero Atenas, no fue sólo el templo ni el temenos), fue la ciudad, la ciudad donde aquel que tenía estatus de ciudadano podía ejercerlo, en multitud de tareas y multitud de intereses. Especialmente el agora, la receptora de estos intereses, ese vacío que tan agudamente destaca Ortega, se llena de inquietudes y de contactos, tanto espirituales como materiales y en el conjunto cívico religioso se destaca de la Acrópolis con una interioridad, sin techumbre, pero fluida y acentuada por el círculo de sangre que la contiene simbólicamente.

La ciudad rodea a este círculo sagrado. Una ciudad de calles tortuosas, secas, polvorientas, formadas por pasillos curvos y amurallados. Poco sabemos de estas calles, sólo conocemos su medida, que es casi la de un corredor angosto. Puede haber existido un espacio de transición, que ya no es posible recrear, puesto que la ciudad griega

cambió fundamentalmente a partir de la época helenística. Conociendo otros pueblos de montaña, puede crearse que estas callecitas angostas estuvieran sombreadas a partir de enredaderas o parras que cruzaran de un extremo a otro de la calle. Esto se me ocurre a partir de la falta de espacio, endémico en Atenas, y a la necesidad de plantar vid, vital para el griego. La falta de jardines interiores me llevó a fijar la mirada sobre los techos.

El espíritu unificador del griego puede haberlo llevado a utilizar todos los rincones de su vivienda pero además existe una relación entre la vivienda y los festivales, entre vivienda, recreación y trabajo.

Por ejemplo, en la fiesta de las Andrónicas que se celebraba en el verano[44], en honor de Adonis y Afrodita, se utilizaban las terrazas (en parte porque las casas carecían de jardines interiores). Se transportaban macetas hasta los techos, se colocaban escaleras, etcétera, y la fiesta que duraba varios días se celebraba en estas terrazas y siempre por las noches, para tomar el aire fresco. De esto puede deducirse que: existían suficientes techos planos como para sostener las macetas, que estas macetas pueden haberse utilizado con fines más amplios y haber mantenido jardines con parrales.

Por otra parte, a través del rito de las Tesmoforias (fiesta de las mujeres casadas)[45], se conoce la existencia de cortinas de mimbre, cortinas que se utilizaban corrientemente en los gineceos como un particular afrodisíaco y por supuesto también dentro de los recintos del festival.

Me parece interesante referirme a estas cortinas porque crearían un espacio virtual, un espacio de transición entre las habitaciones y el patio que pueden apreciarse tanto en la arquitectura criolla como en la disposición sutil de la vivienda japonesa.

De lo poco que se conoce sobre la vivienda griega, o ateniense del siglo V, no puede negarse de plano un espacio interior, el altar y el patio, con sus columnas primitivas de madera, con su hueco para que el humo se elevara hasta los dioses, representa un espacio interior fluyente hacia los costados y arriba y cobra intensidades y se lo relaciona con su significado histórico y mítico.

---

[44] DETIENNE, M.; *El jardín de Adonis*, Op.Cit.
[45] DETIENNE, M.; *La muerte de Dionisios*, Op.Cit.

Eleusis.

Supone Vernant[46], que el nacimiento de la polis griega coincide con la publicidad que se da a los actos y a las creencias. Los llamados dioses familiares de culto doméstico representan la religión secreta que con la democracia pasarán a representar a la ciudad; es el caso de Atenea, de la familia de los Bálides (Fustel de Coulanges[47]): "la protección de la divinidad reservaba antiguamente a sus favoritos, ya a ejercicios en adelante en beneficio de la comunidad entera (…) todos los antiguos talismanes, xoanas de madera, templos en lo secreto emigrarán hacia el templo residencia abierta, pública"[48]

El culto de Eleusis (Demeter), antiquísimo en la zona, pertenecía a la familia de los Eumólpidas, que reinaban sobre un burgo separado.

La familia de los Cecrops, dominaban la acrópolis, venciendo en las guerras locales.

Sin embargo, los eleusinos defendieron su derecho a conservar el culto de Demeter con los años este llegó a constituir el más avanzado de Grecia. Eleusis conservará su forma misteriosa y primitiva de religión (es decir la forma aristocrática, dominada además por una familia ilustre). Sin embargo, es este culto el que va a admitir a esclavos, mujeres, extranjeros, es decir al pleno pueblo, constituyendo así un estadio religioso-social mucho más avanzado y superando las contradicciones de la sociedad griega y de su religión. Al mismo tiempo, esta circunstancia plantea nuevamente la forma espiral de la historia, comparable al caso citado de Clístenes, en el cual aristócratas, vencidos o humillados, se tornan en benefactores del pueblo. En el caso de Clistenes, a través de una reforma social, en el caso de Eleusis, de una reforma religiosa que va mucho más allá de la religión y propone la igualdad natural del hombre.

Así, en Eleusis se unirán las variables de interioridad, inmortalidad del alma (valores infinitos) y las de una real aceptación de lo marginal social, variables que al fusionarse todas ellas debieron representar una arquitectura diferente y más profunda, o al menos con un germen de aquello que más tarde se convertiría en interioridad.

La falta de ejemplos y estudios arqueológicos detallados nos impide conocer la significación real de este culto en sus valores espaciales, es más, aún en cuanto a sus

---

[46] VERNANT; Op.Cit.
[47] DE COULANGES, FUSTEL; Op.Cit.
[48] KOLB, FRANK; Op.Cit.

formas y contenidos religiosos se ignora casi todo, puesto que parte del culto consistía en guardar el secreto de su ritual.

LA REVOLUCIÓN HIPODÁMICA.

Dentro de este trabajo me parece que no resultaría fructífero entrar a considerar la discusión sobre el alcance de la influencia oriental dentro de la civilización griega. Frank Kolb[49] se inclina a desconocer este influencia en cuanto a lo que a la organización urbana se refiere. Relaciona Kolb las formas ordenadas de urbanización con la fundación de colonias.

De cualquier manera, si bien la división geométrica puede aceptarse como la más racional cuando se trata de dividir un terreno o un territorio nuevo, no necesariamente surgirá el damero de esta división parcelaria.

Se pueden encontrar variedad de ejemplos pero el más cercano es el caso cubano (y portorriqueño) de división de la tierra en circunferencias que respondían al alcance de un hombre a pie (peonias), o de un hombre a caballo (caballería) (Siglo XVI y fundación de ciudades en Cuba).

Kolb lo relaciona también con la necesidad de los eupátridas de dotar a los elementos "sobrantes" en la ciudad madre, de una tierra organizada y en régimen, sino igualitario, al menos donde cada uno recibiera su parcela propia. Los espacios públicos, de esta manera, (si bien no los privados) adquieren condición de igualdad a partir de la geometría (calle, por ejemplo) y el uso del área urbana común resulta si igualitario.

Dice Kolb:

"los comienzos de la planificación urbana en la costa minorasiática y en la Magna Grecia precedieron en 12 siglos a los primeros intentos de formulación de una teoría de la planificación urbana que esforzaba por adecuarse a la vida de la ciudad en todos sus aspectos. Por ello no es erróneo de ningún modo la hipótesis de que la teoría recibió sugerencias decisivas de una práctica ya existente. Por ejemplo, Platón (que en el marco de sus reflexiones sobre la mejor forma de Estado se enfrentó con el problema de la ubicación de la ciudad), trabajo en Sicilia, donde trató de llevar a la práctica sus utopías políticas. Hay que suponer que, sobre todo en sus *nomoi* (leyes) están

[49] KOLB, FRANK; Op.Cit.

contenidas ciertas reflexiones de sus experiencias allí evidentemente muy bien cubiertas por principios filosóficos".

No había yo leído todavía Kolb cuando elaboré mis hipótesis sobre la importancia de la imagen que el filósofo ha recibido de su ciudad como generadora de su imagen cósmica. En el caso de Platón o de Hipodamo o Aristóteles, se trata de imaginar ciudades utópicas y no ya el cosmos, o lo que la comparación resulta más cercana.

Las reflexiones utópicas de Platón, en cuanto a la separación de residencia y puerto, o la correspondencia entre la adjudicación de dos parcelas por ciudadanos (una en el área urbana y otra en la rural), por ejemplo, encuentran su modelo en la Magna Grecia y probablemente también en tradiciones atenienses o jónicas.

De cualquier manera, interesa en este momento analizar a Hipodamos como el primer teórico planificador.

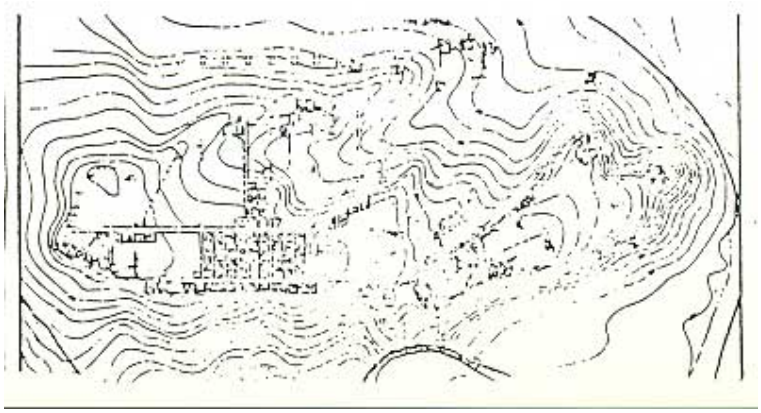
Hipodamos

F. Kolb[50] comenta la imposibilidad de que Atenas, ciudad eminentemente democrática, haya aceptado las formas cerradas socialmente que propone Hipodamos. Por de pronto, la clase de los guerreros debía ser mantenida por las otras clases, los artesanos, no recibían la ciudadanía, y las tres clases permanecían separadas en el territorio.

Supone también Kolb que tampoco Mileto podría haber aceptado esta fórmula. De hecho, Atenas, no era exactamente una ciudad democrática, al menos no lo era en el sentido que se le da actualmente: los artesanos y comerciantes carecían en general de derechos cívicos, al provenir de otras regiones, los campesinos, si bien tenían en general derechos cívicos, carecían de tierras a veces, los guerreros podrían ser metecos, a los cuales en caso de peligro se le pedía su ayuda militar, de manera que la práctica la división hipodámica no funcionaba, no por demasiado aristocratizante sino por no corresponder a la realidad ateniense.

[50] KOLB, FRANK; Op.Cit.

Y posiblemente tampoco a la milésica. Munford[51] hace notar además que aunque Hipodamos basa sus proyectos de planificación en estudios matemáticos del número tres, nada nos hace suponer a partir de los exámenes arqueológicos que el planeamiento urbano fuera trazado en el Pireo a partir de múltiplos de ese número.



Aristóteles nos dice: "más conveniente la disposición de las casas si las calles responden a un trazado regular según el estilo moderno, introducido por Hipodamos" pero para la protección en tiempo de guerra, prefiere el ´sistema antiguo´"[52], es decir el trazado irregular que facilita la defensa.

Aristóteles no concibió el problema del enemigo interno. Es decir, este mismo trazado irregular se hace bastión si el enemigo es parte de la misma población. Es evidente que la disposición en damero, el cruce de calles previsibles, hace a la ciudad más controlable por parte del Estado o gobierno de la "polis".

En Aristóteles "el movimiento será expresado no como un pasaje de lo no existente a lo existente, sino como un cambio en el modo de existencia, la transición de lo potencial a lo actual"[53].

Es evidente que frente a su propio razonamiento, Aristóteles debió imaginar la posibilidad de levantamientos internos, ya parte de la historia del siglo IV (la tradición de los eupátridas) y la intervención de Esparta, por arriba como diría Detienne, y los levantamientos de los esclavos del Laurión, por abajo.

---

[51] MUNFORD, LEWIS; *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966.
[52] PATETTA, LUCIANO; "La ciudad para Aristóteles" en *Antología de la Historia de la Arquitectura*, Blume, 1975.
[53] Para apreciar la falsedad de las postulaciones en la descripción del movimiento en Aristóteles y al mismo tiempo la rigurosidad de su construcción lógica, ver PIAGET, JEAN y GARCÍA ROLANDO; *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1984.

¿Qué le impidió a Aristóteles reconocer estas posibilidades socio-urbanas tan claramente enunciadas por Engels siglos después, así como tan claramente comprendidas por el barón Haussman para la realidad de París?

La licenciada Murillo hace la observación de que los griegos no estaban en condiciones de teorizar sobre las Ciencias Sociales, o sobre los problemas de población, dado que estas ciencias pertenecen al siglo XIX.

Tanto Platón como Aristóteles coinciden naturalmente con Hipodamos en la racionalización de la ciudad y la creación de formas geométricas. Para Platón, solo las ideas tienen realidad, luego la ciudad sistematizada es más real que cualquier otra. Aristóteles, como naturalista, puede disentir en cuanto al mundo de las ideas, sin embargo, su cuidado de la forma lo acercaría más a lo "limitado" de la forma hipodámica.

Pero ¿es lo ilimitado en plano formal, más ilimitado que lo formal mismo? Es decir, el crecimiento caótico puede encontrar el bloqueo en su mismo devenir o en su constitución, mientras que el crecimiento geométrico ortogonal puede llegar a ser y es de hecho indefinido. Así, lo ilimitado no asimilable a la desorganización. Es interesante anotar que en realidad Aristóteles se pronuncia por dotar a la ciudad de ambas formas de organización: la antigua y la hipodámica.

Svembro[54] hace una interpretación diferente del discurso de Aristóteles: "El parcelamiento de los terrenos y del territorio urbano en la Grecia antigua (…) está descrito como cargado de connotación sacrificial".

Aristóteles nos dice: "Hipodamos, hijo de Euryphron, ciudadano de Mileto, inventó la *diaresis* de ciudades y organizó también el Pireo. David Asheri, en su libro sobre las colonias, dice que la repartición de tierras deben hacerse "encarnando sobre el territorio las redes formales de la igualdad y que así el contingente de colonos se transformaba en ciudad, carne y hueso". Svembro dice que la traducción "en damero" no significa nada parecido al corte "diaresis" que representa el desmembramiento del animal, donde hay jerarquía en la división.

---

[54] SVEMBRO, C. A.; *Megara Hyblea. Le corps geometrique*, Op.Cit.

Destaca Svembro que la palabra “temenos”, o sea el lugar del rey, significa “el mejor bocado”.

La asimilación del laberinto, a la ciudad “laberíntica” de Atenas, con su terminación en un centro, en este caso el vacío del agora, sugiere la imagen de la ciudad como imagen femenina que aparece inconscientemente contra toda idealización o racionalización anti-mujer.

La falta de espacio se reflejará en la falta de verdes en la ciudad. Tal vez deba verse en la obsesión contra el crecimiento demográfico, una fijación negativa del desarrollo que está también relacionado con el crecimiento de la planta y el devenir de la flor. Por otra parte, el jardín de la flor, son esencialmente femeninos como imagen como práctica. La flor de las Adoniacas sólo debía durar por tiempo ritual unos pocos días, representando la semilla, que no germina ¿Cómo puede asimilarse esta imagen a la del tiempo agrario? Evidentemente se trata de contrarios en lucha permanente, distintivo en realidad de todo el pensamiento griego.

Por otra parte, la ciudad y el campo no se mezclan. Es probable que el significado real de la “polis” para el ciudadano ateniense, haya sido representada por la región del Ática, con sus demos girando alrededor de un centro (Atenas y su Ágora-acrópolis) la cual no dejaría lugar para los espacios abiertos, los que pertenecerán al campo cercano o a los pequeños burgos vecinos.

De cualquier manera no parece haber existido aún dentro del Ática el concepto de paseo o jardín tan cercano a los orientales y posiblemente considerado “bárbaro” por los griegos.

Vernant destaca la importancia dada por los griegos a la publicidad la que asimilan a la democracia y se confunde con la palabra, la oratoria, contra la imagen de lo escondido, lo secreto (lo femenino probablemente). Ellos asimilaban el silencio o lo ocultó a la dominación eupátrida a causa de su ocultamiento, dentro de esta imagen puede considerarse que lo público se asocia en Grecia a lo masculino como imagen y como práctica, “de la mujer es cuanto menos se hable, mejor”. Al mismo tiempo, el misterio pertenece no sólo a lo femenino sino también a todo el proceso de reproducción.

Por lo tanto, Eleusis es la antítesis de la polis griega y representa una respuesta a la masculinidad y al dominio de la ciudad, límite, la ciudadanía admitiendo el pueblo entero, a su misterio y a su culto, pero manteniendolo cerrado para el no iniciado.

Las representaciones de Atenas, o de la polis en general, como la del animal desmembrado y listo para sacrificio, tal cual la presenta Svembro, recuerda la forma orgánica de la ciudad, forma antigua y visible desde la Acrópolis, o desde los montes cercanos a Atenas. Si se la acepta sólo como una imagen, se la puede ver, como unas entrañas o vísceras, de alguna especie, tal vez importante para los atenienses.

Por otro lado, la *diaresis* del Pireo representa tal vez la forma moderna de desmembrar al animal.

La Muralla.

Sica caracteriza a las ciudades amuralladas como ciudades de endocrecimiento relacionándolas con las formas de control demográfico. Estas murallas, al caer, dejarán crecer a las ciudades a partir del nuevo régimen del damero.

Atenas no es un exponente de este caso, sus murallas son posteriores al crecimiento y las prácticas de limitación al crecimiento ciudadano son antiguas en Grecia, aunque su difusión se haya debido a los escritos de Aristóteles sobre Hipodamos, siendo esta restricción mucho más aguda en algunas ciudades de Grecia que lo fueron en Atenas.

La formación de la ciudad sin murallas hasta el siglo VI representó tal vez la posibilidad de su consolidación como ciudad cosmopolita.

Estas circunstancias no le impidieron la práctica frecuente e indiscriminada del aborto, la homosexualidad, el exterminio de infantes y de niñas. Sin embargo la ciudad era amable en los primeros tiempos y “el campo entraba dentro de ella, a través de los caminos arbolados” según dice muy poéticamente Aymard. Al cerrarse las murallas, los atenienses perdieron contacto con la naturaleza, mientras que en la Atenas primitiva, las mujeres llegaban a buscar el agua los manantiales cercanos al bosque, según las viejas leyendas.

Si observamos los planos de la primera ciudades jónicas o las posteriores al siglo VI en la costa itálica, todas ellas amuralladas, veremos, además, que no existen espacios

para jardines, presentándose como una masa abigarrada de viviendas y rodeando los templos y el agora.

No obstante, Atenas contaba con unos terrenos situados en la proximidad del Pritaneo, dedicados a Bouilmos, el Hambre. Esta tierra situada en el corazón mismo de la ciudad representaba "tierra salvaje, a la cual el hombre no podía tocar, sino bajo pena de sacrilegio y cuyo castigo consiguiente sería el Hambre"[55].

Al pie mismo de la Acrópolis se encontraba otro campo el que era objeto cada año de un trabajo ritual, impartido en nombre de la ciudad. El sacerdote, entonces, maldecía a aquellos que no fueron capaces de compartir el fuego, dar de beber el agua o señalar el camino a los peregrinos.

Segregación.

Según Munford[56], en Atenas los barrios de los sectores pudientes se situaban al lado de los aquellos más desposeídos, mientras que Benévolo llega a negar incluso la existencia de lugares diferenciados. Kolb cita dentro de la ciudad de Olinto no sólo ya una situación de privilegio sino también una valorización de los terrenos a partir de tal situación, cercana al ágora. En Atenas no sucederá el segundo caso en el siglo V pero nadie puede dudar de que, en un pueblo tan dado a la segregación social como los atenienses, no sería lógico que esta no se proyectara en la segregación espacial. Así sus clases tradicionales empezaron su crecimiento hacia el sur de la Acrópolis, crecimiento que no es el que más tarde siguió la ciudad. Llama la atención, sin embargo, la presencia de pantanos en el sur, al menos al lado del Acropago, cercanos al Pnyx. Para llegar a una apreciación del estatus económico y la ubicación barrial, sería útil estudiar con detalle a los concesionarios de las minas del Laurión como documentos según los cuales se establecen a la vez, el demos de origen y su monto de arriendo.

Recordemos que tanto Hipodamos, como Platón y Aristóteles, dividían la ciudad en varias clases sociales, las que habitaban en barrios diferentes. Es posible que en Atenas no se hubiera dado esta segregación en forma tajante pero necesariamente existiría, puesto que por otra parte, todas o casi todas las consideraciones de los

---

[55] VERNANT; *Mythe et pensé chez les grecs*, Paris, Maspero, 1981.
[56] MUNFORD; Op.Cit.

planificadores y los utópicos no son más que un ordenamiento y reconstrucción de viejas prácticas griega.

CONCLUSIONES

El espacio tiempo.

Creo que ha llegado el momento de volver al principio, a la manera griega, es decir, de regresar al significado del espacio, del espacio griego y el tiempo griego, tiempo y espacio que ya había calificado como diferente distante del nuestro.

Tiempo y espacio que no sólo sería compartido por los filósofos o los artistas sino también por un "enjambre" de campesinos, artesanos, esclavos, que seguramente tuvieron su palabra que decir. Tiempo ilimitado o tiempo limitado ¿de progreso o de retraso? Espacio limitado, no cabe duda de esto y crecimiento disperso, desarrollo finito del ser de la polis. Tiempo circular, entonces, tiempo del regreso o tal vez tiempo espirado.

La noción de tiempo circular "y no sólo los astros celestes en círculos fijos sino que también los animales, se encuentran revueltos en rodeos y las almas recorren un ciclo y estadio" (R. Mondolfo. El Pensamiento Antiguo).

Esta imagen pitagórica refleja como ninguna otra la forma analógica del razonamiento griego, si los astros recorren un camino circular, los animales están obligados hacerlo también.

La noción de "tiempo circular" que representa el tiempo del rito agrario se va asimilar al tiempo de crecimiento de la ciudad y secundariamente a su espacio. La ciudad debe, a partir de estos conceptos, encontrar su límite y con él su muerte dando vida a nuevas *polis*, no sólo a las colonias, sino a ciudades adyacentes o laterales como en el caso de Olinto, sin intentar reconstruir lo destruido.

El límite espacial.

Esto se va a reflejar dentro de su espacio contenido ya en el siglo VI por las murallas que la comprimieron. Sin embargo, esta noción de límite de crecimiento es una noción jurídica (su objetivo es el límite impuesto a la Ciudadanía) y no legisla el tamaño

de las parcelas o de las viviendas de la ciudad. Se refiere evidentemente a un problema que concierne a toda el Ática

Aquí puede plantearse una contradicción entre la hostilidad manifiesta que los griegos sentían hacia la imagen de la concepción y alumbramiento, como decidido emblema femenino, y la creación de nuevas ciudades.

Por ejemplo, Mileto, polis que fue fundadora de más de 60 colonias (el caso de Atenas es otro, si bien participó en algunas empresas fundadoras o proyectos de colonización, sólo parece haber enviado grandes contingentes de emigrantes a Eubea, para reemplazar a los llamados "caballeros" a los que acababa de vencer en la guerra)[57]. Reemplazando en la ciudad a sus habitantes y confiscando sus propiedades a favor de ciudadanos atenienses.

Lo cierto es que Atenas fue una ciudad repleta, con viviendas apretadas, calles angostísimas y sin verde aparente (salvo los terrenos sagrados ya citados).

Los espacios cívicos, asamblea, teatro y sobre todo del Ágora (vacío numérico para Pitágoras, intervalo entre números o entre viviendas) que sin embargo no puede interpretarse como real separación desde que, tal como el patio, sirve de nexo a las habitaciones (y no de separación), así el Ágora puede interpretarse como el nexo entre las viviendas.

Esta limitación y este crecimiento externo hacia otras costas, influenciará todo el pensamiento renacentista, especialmente a los jesuitas en su ética americana de los siglos XVII y XVIII, y llegará hasta las utopías anarquistas del siglo XIX.

Vernant[58] da a la democracia ateniense el significado preciso de la escala. Todo ciudadano debía conocer al menos de vista a todos los otros y esto supone un límite natural. Sin embargo, esta filosofía de la limitación resulta en Grecia bastante anterior a la democracia y no es sólo un distintivo de ella, por lo cual no puede asimilarse UN CONCEPTO AL OTRO. Los eupátridas plantearon con anterioridad no sólo el control democrático sino también la necesidad de la fundación de colonias a las cuales muchas veces trasladaban sus conceptos de gobierno aristocrático.

---

[57] "Atenas fundó sus primeras colonias en el estrecho del Mar Negro en el siglo VI AC"; LÓPEZ MELERO, R.; *La formación de la democracia ateniense*, AKAL, 1989.
[58] VERNANT; Op.Cit.

La limitación pudo tener origen en la pobreza de la tierra y en la difícil producción de cereales, unidas a la falta de espacio y la forma geográfica accidentada pero todas estas situaciones y aún incluida la de la falta de agua se ha dado en la historia en otros pueblos con distintas formas de organización, sin que esto influyera en la limitación de la natalidad, por lo cual habría que añadir a estas otras variables que tal vez no conozcamos aún con profundidad.

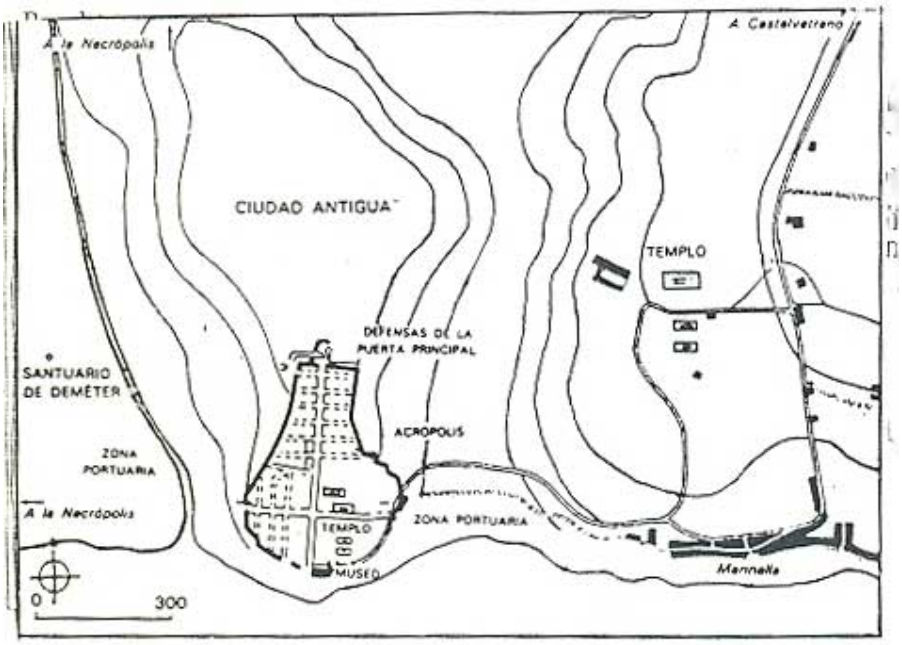


FIG. 17. Plano de Selinunte

Por otra parte, algunos de estos problemas estaban ya planteados en las organizaciones cretensees, aunque lo que se conoce sobre creta pueda responder a la posterior evolución micénica.

Revalorización del espacio tiempo griego.

Vuelvo entonces el problema primero ¿cómo juzgar el tiempo y el espacio griego desde nuestra perspectiva?

Los objetos que pertenecen a culturas pasadas adquieren un valor distintos para las culturas que las van juzgando, el templo, sustantivo propio, tan importante en algunos períodos de la historia, es el eje de la ciudad en los griegos, sin embargo su significado no es religioso, este objeto, ya inmóvil, fuera del desarrollo, no deviene en el

tiempo, las que se mueven, sin las otras culturas y lo juzgan desde su movimiento. El espacio para el griego, es decir su percepción de él lo mismo que el tiempo ha tenido otro significado que para nosotros.

Si entendemos como Marx que Grecia fue la infancia de la humanidad como cultura (y lo era, si analizamos la psicología del griego, su amor por el juego, por el mito, su espontaneidad, su vitalidad, su constante curiosidad), podemos decir que su tiempo como el tiempo joven, corre a más despacio.

¿Cómo se movía le griego en el espacio? Aparentemente con la libertad de los niños, a juzgar por su escultura, podemos decir que su manejo del espacio era muy libre y fluido. En ellos se dé el pasado, el movimiento que se abandona, el presente y el que va a venir. Ptolomeo dice "aquí estoy encadenado a este ritmo" (Esquilo). El movimiento siempre encontró sus límites en el ritmo griego.

Imaginémonos al ateniense, que acaba de desayunar, su ración de pan y vino, al alba, golpea la puerta desde dentro para no atropellar a los que pasan, sale a la calleja, dueño de su ciudad y de su espacio, al esclavo que le cede el camino, más entorpecido. El ateniense camina lentamente, no da gritos, no hablar alto, llega su bastón sin el cual hubiera sido arrestado.

Sin embargo, la ciudad es bulliciosa, en el ágora hay toda clase de actividades, conocemos por los mitos al ciudadano griego, dado el chisme, a la mentira, a la intriga, que se reproduce en el Olimpo. A pesar de este caminar pausado, de esta señoría peatonal (el ateniense andaba muy poco a caballo), sabemos que su peligro de muerte es constante. En 150 años, Atenas sólo conoció 10 años seguidos de paz. El hombre acosado por la muerte, por la pérdida de sus seres queridos, de su libertad, de sus bienes, tiene una sensación distinta del tiempo, de aquel que vive en una sociedad estable. El tiempo se hace más largo en el momento de peligro, pero más corto en su totalidad, en una vida llena de momentos peligrosos.

¿Pero quién vivía estos momentos peligrosos? El pequeño propietario, el hoplita, a quien debemos llegar, al alba y a la luz de una lámpara de aceite. Traen una bota de vino, queso, cebollas y aceitunas y va atravesando barrancos, llegando a las primeras tumbas, hasta que la vista de las murallas, cuando el sol despunta, "le dirá que está a las puertas de Atenas".

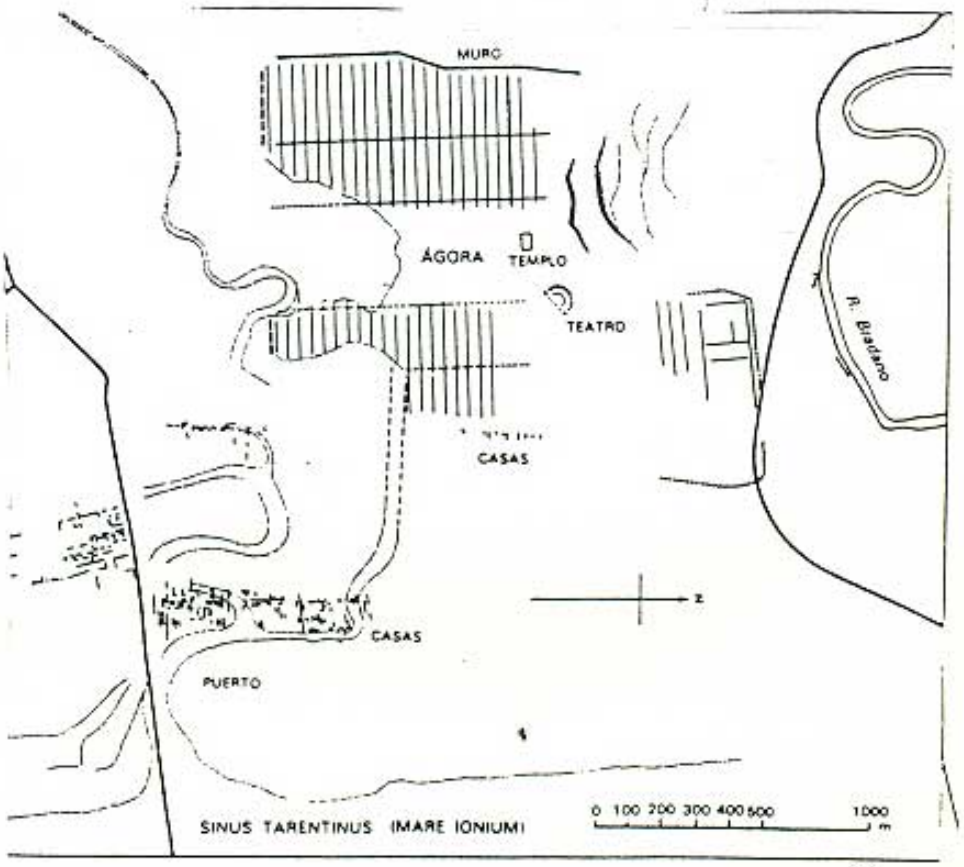
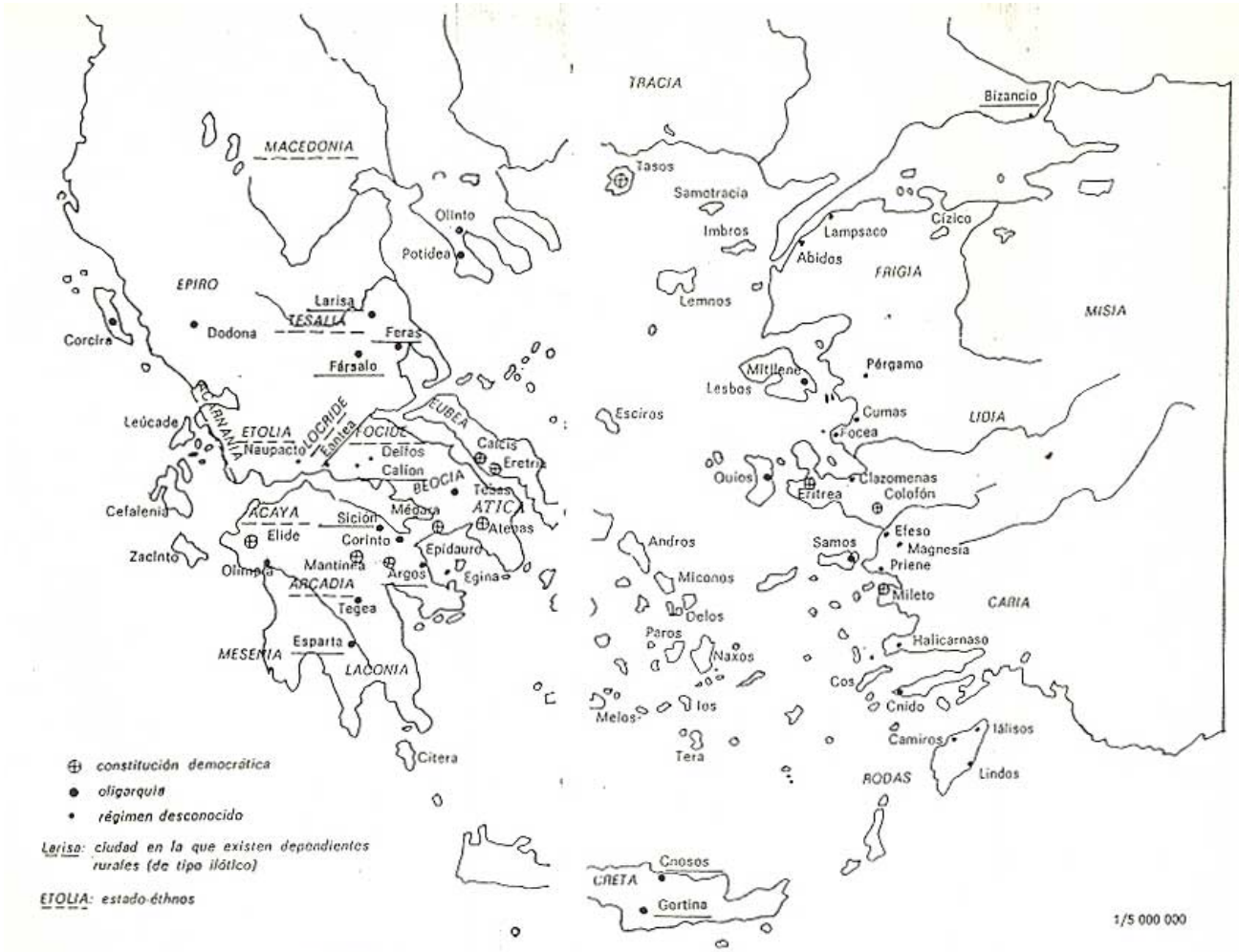


Fig. 16. Plano de Metaponto

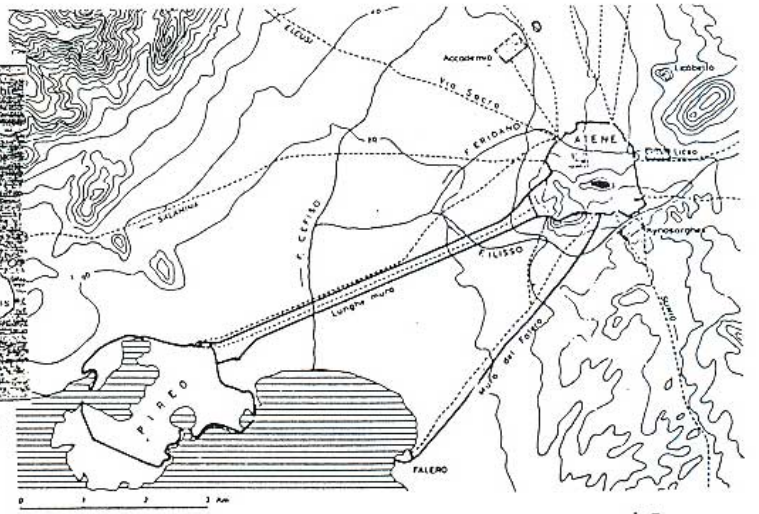
8



Grecia en 431

La fecha de 431 no significa nada por lo que se refiere a los nombres subrayados.

156. Plano aproximado de
en tiempo de Pericles, con
ios residenciales (de puntos)
idos en torno a los edificios
s (en negro).



157. La gran Atenas del
a. C., con las largas murallas
nen la ciudad al puerto del

Fig. 3. *Plano de Emporio, Quios, en el siglo* VII.

Fig. 141. — Olimpia. *Pianta del sacro recinto.* L'ingresso al temenos si trovava a settentrione. Il Telesterio occupava la parte centrale del terrazzamento e la via sacra, svolgentesi da Nord verso Sud, aveva origine dai piccoli propilei.