

EL ORÁCULO DE DELFOS, LOS DIOS PATRIOS Y LA ACTIVIDAD POLÍTICA EN ATENAS

DOMINGO PLÁCIDO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID • ES

placido@eucmax.sim.ucm.es

Como otros centros oraculares, el santuario de Delfos experimenta un proceso evolutivo que lo lleva a integrarse en la vida de la ciudad. En la vida política de la ciudad de Atenas su presencia se documenta al menos desde la fundación de la democracia. A lo largo del siglo V, sus manifestaciones se inclinan claramente hacia actitudes contrarias a los aspectos más populares del sistema. El protagonismo de los *thêtes* es objeto de actitudes despectivas, lo mismo que el de aquellos que toman partido de modo más o menos directo por sus intereses.

santuarios | oráculos | política | Atenas | democracia

Like other oracular centres, the sanctuary of Delphi undergoes an evolutionary process that leads it to complete integration into the life of the city. In the political life of the city of Athens, its presence is documented at least from the foundation of democracy. Along the 5th century, it demonstrates its evident propensity towards positions opposite to the more popular aspects of the system. The protagonist role of the *thetes* is subject of derogatory attitudes, like that of those who, more or less directly, share their interests.

sanctuaries | oracles | politics | Athens | democracy

Como otros centros oraculares de la antigua Grecia, el origen del santuario de Delfos en funciones mánticas se remontaba, en la conciencia imaginaria de los griegos, a una época remota y ambigua en que la divinidad titular era la diosa Gea, la Tierra, en alusión a funciones cónicas que hacían del mundo subterráneo el lugar de origen de las actividades relacionadas con la perduración del pasado y el renacimiento en el futuro. Así, con las siguientes palabras de la Pitia, se inicia la tragedia de las *Euménides* de Esquilo:¹

En esta plegaria honro primero, entre todos los dioses a Tierra, la primera adivina. Tras ella, a Temis que, según se cuenta, fue la segunda en ocupar la sede profética de su madre. Tercera en turno –conforme Temis, nadie la obligó– la estuvo ocupando otra Titánide, hija de Tierra, Febe, que la entregó a Febo como regalo, cuando nació (el nombre de Febo se deriva de Febe).²

¹ vv. 1-8; traducción de B. Perea, Madrid, Gredos, 1986.

² Sobre las intervenciones délficas, varios son los libros que recogen los textos. Ver, principalmente, PARKE – WORMELL (1939) y FONTENROSE (1978).

Es la tercera obra de la trilogía de Esquilo, en que se produce la mayor transformación dramática al trasladarse al tribunal del Areópago, centro judicial de la ciudad de Atenas, las competencias acerca de los asesinatos ocurridos, pues allí iba a juzgarse la muerte de Clitemnestra a manos de su hijo Orestes. En el desarrollo de la ciudad, era allí donde se dilucidaba la gravedad de los problemas relacionados con los delitos de sangre, pero lo hacía en concurrencia con la venganza patriarcal, que era la que había aconsejado el oráculo apolíneo de Delfos, al exhortar a Orestes a vengar la muerte de su padre a manos de Clitemnestra, su propia esposa. El poeta, de este modo, desde la introducción, marca el sentido de los cambios históricos, pues no van a ser ya las Eri-nias, depositarias de los valores relacionados con la herencia sanguínea, quienes castiguen al vengador, sino el tribunal cívico del Areópago, patrocinado por la divinidad de la *pólis*, Atenea. Así, se señala que, a pesar de la conciencia de los orígenes ctónicos del oráculo, que lo identificarían con la divinidad femenina, el último paso evolutivo ha sido el de la sustitución de Febo por Febo Apolo, para marcar su vinculación con la nueva sociedad. El oráculo se ha transformado, en efecto, en centro de la vida política de los griegos cuando se impone el sistema de la *pólis* aristocrática. Se desarrolla de modo paralelo a ésta, pero se superpone como institución panhelénica frente a su carácter local y particular, aunque se ve sancionado por las instituciones ciudadanas, como el Areópago, órgano de las autoridades que se asientan en la nueva estructura política. Ahora bien, de todos modos, su eficacia no dejará nunca de vincularse a su carácter primitivo, que permite la imaginaria actuación en la ciudad de las fuerzas irracionales de los poderes ctónicos. La superioridad apolínea se basa en su carácter panhelénico, pero su eficacia cotidiana resulta también derivada de su primitivismo ancestral.

Por otra parte, Plutarco, en su tratado *Sobre la E de Delfos*, 9 (=388E-389C), dice que en Delfos participa Dioniso no menos que Apolo, con lo que junto a la divinidad del Sol, representante de la pureza y la uniformidad, están presentes las múltiples transformaciones de la naturaleza y la variedad, la *génesis* de las plantas y de los animales. Por ello, junto al Peán de Apolo, "musa ordenada y prudente" (*tetagménen kai sóphrona mou-san*), que se entona gran parte del año, también se entona ocasionalmente el ditirambo, que contiene el *páthos* y la *metabolé*, la pasión y el cambio, pero sólo en circunstancias estacionales, en los tres meses a partir del principio del invierno, en una proporción de uno a tres con relación a los cánticos apolíneos. De este modo, el mundo dionisiaco queda incorporado, pero en posición subordinada con respecto al orden y la estabilidad. Parece, sin embargo, según recoge Price,³ que la tumba de Dioniso se situaba en el *ádyton* del templo de Apolo. Con ello, Delfos puede erigirse en representante de la totalidad social e ideológica. Triunfa su imagen

³ PRICE (1985:135).

apolínea, pero de nuevo su eficacia alude a reacciones más primitivas de las colectividades humanas, las que se relacionan con los cambios y la vitalidad de la naturaleza.

Las vinculaciones de Atenas con Delfos se sitúan, según las tradiciones referentes al culto de Dioniso, en las versiones sobre los orígenes culturales de este dios. Fue la Pitia, según Ateneo, I 22E, la que ordenó a los atenienses que honraran a Dioniso médico, *iatrón*, así como la que dijo que lo llamaran sanador, *hyagiatén* (II 36B). También Demóstenes, XXI (*Contra Midias*) 51, alude a que las fiestas Dionisias se inauguraron en Atenas por prescripción de los oráculos de Dodona y de Delfos.

Pausanias, 10.6.4, cita a un personaje llamado Delfos como hijo de Apolo y de Tía, de donde dice que procede el nombre de las que celebran *órgia* en honor de Dioniso. Son las Tiadas, mujeres áticas que se unen a las de Delfos en una procesión que cada año, según el mismo Pausanias (10.4.3), van al Parnaso a celebrar *órgia*, fiestas orgiásticas, en honor de Dioniso.⁴ Seguirían el mismo camino que había recorrido Apolo, convertido, según Estrabón, 9.3.11-12 (=422-3C), en vía sacra, por donde transcurría la procesión de las fiestas Píticas entre Atenas y Delfos. Para este autor, Apolo aparece aquí como la divinidad que infundió *sophrosýne* a los hombres y les dio a conocer la civilización y la agricultura. Sin embargo, Apolo va de Atenas a Delfos recorriendo el conjunto de las tierras, *gên pásan*. De este modo, las relaciones de Atenas con Delfos encuentran su origen en una funcionalidad de tipo agrario y productivo, que aparecería bajo un nuevo aspecto. En efecto, al hecho de que en Delfos resida Dioniso y se celebren fiestas iniciáticas por parte de las doncellas atenienses, se suma ahora la circunstancia de que el propio Apolo se relacione con las tierras en su viaje, desde Atenas hasta el santuario, que marca el recorrido procesional de las fiestas Píticas atenienses.

Sin embargo, según señala Dietrich,⁵ tales rituales orgiásticos se encuentran sometidos a un profundo proceso de transformación para quedar convertidos en rituales vinculados a las organizaciones cívicas y a las funciones políticas, con lo que se integran en los contenidos morales de la aristocracia. Seguramente, más que una aproximación entre Dioniso y Apolo, como divinidades previamente definidas en una funcionalidad específica *ab origine*, que marcara una diferencia sustancial entre lo apolíneo y lo dionisiaco, lo que se presencia es el proceso mismo de diferenciación de funciones vinculado a la estructuración y articulación del panteón olímpico y la especialización de los templos y los patrocinios religiosos. Por el contrario, el punto de partida habría que buscarlo en una situación en la que las divinidades ejercen patrocinios similares entre sí sobre lo que en origen son las preocupaciones más importantes de las

⁴ Ver comentario *ad loc.* de FRAZER (1896).

⁵ DIETRICH (1992:58).

colectividades humanas, la producción, la renovación, la reproducción, el cambio, las claves del principio y del fin de todas las cosas. La diferenciación es más bien propia del momento histórico conocido, en la formación de la ciudad, donde las funcionalidades verdaderamente se distinguen como se definen las diferenciaciones sociales, en el momento clave del siglo VIII, en los orígenes de la *pólis*. Es el mismo momento en que se produce la estructuración arqueológica del recinto délfico, que para algunos, como Morgan,⁶ representa el momento mismo de la fundación, de la inauguración de las prácticas oraculares. Más bien parecería, sin embargo, el síntoma de esa misma profunda transformación que lleva, por una parte, a la creación de las ciudades por sinecismo y, por otra, a la aparición de estructuras panhelénicas que garanticen a los dominantes de cada ciudad un prestigio superior que repercuta en las comunidades particulares sobre las que tratan de ejercer el poder. Tal transformación, desde las manifestaciones preurbanas a las urbanas, es la que se muestra arqueológicamente. De este modo, en el santuario mismo se encuentran las fuerzas evolutivas complementarias y contrapuestas que llevan paralelamente al particularismo y al universalismo del mundo helénico, pues allí se fortalecen las estructuras de la ciudad y, concretamente, las oligarquías de Atenas, al asumir el papel de conductores en el camino que lleva desde las preocupaciones inmediatas hasta las que interesan a la humanidad. El santuario representa la universalización imaginaria de las preocupaciones locales, que sólo hallarían solución en la visión total del mundo con centro en el *ómphalos*, eje simbólico que controla la solidaridad aristocrática superpuesta al particularismo de cada *pólis*.

Este viene a ser el mismo momento, determinante en la historia de la cultura griega, en que se configuran los mitos tal como van a desarrollarse en los períodos arcaico y clásico, como forma de expresión de la particularidad y del panhelenismo. El territorio total de Grecia y del Mediterráneo se transforma en el escenario de las aventuras de los dioses a que se rinde culto en la ciudad y de los héroes que se convierten en sus patronos. No en vano Delfos es el consejero oracular de las ciudades cuando se disponen a emprender viajes para la fundación de colonias a lo largo de todo el Mediterráneo. El mundo mítico, a través de la intervención délfica, sirve de escenario a las acciones por las que se representa en el mundo imaginario la prepotencia de los héroes, para así legitimar el poder de las oligarquías. Desde ese momento está presente Delfos en la historia de Atenas, en el tiempo real y en las referencias al pasado mítico.

Las referencias míticas al pasado ateniense tienen en Teseo a un antecedente privilegiado, con una fuerte repercusión en las referencias posteriores que pesaban en la concepción que tenían los atenienses de su propio destino. Según Apolodoro, 3.15.8, fue el oráculo de Delfos el que obligó a los atenienses a obedecer al cretense Minos cuando éste reclamaba la entrega de las siete

⁶ MORGAN (1990:28).

kóras y los siete *kórous* en venganza por la muerte de las hijas de Jacinto. Era el tributo al Minotauro del que según la tradición habría sido Teseo quien liberaría a los atenienses. Pero el propio héroe, según el mismo autor, 3.15.6-7, había nacido como consecuencia de la unión de Egeo con Etra en contra de los consejos de la Pitia, por lo que Teseo estaba cargado de malos augurios para su propio padre, muerto por su causa. Teseo es, también según la tradición, quien promovió el nacimiento de la ciudad a través del sinecismo, con lo que la intervención de la Pitia vendría a simbolizar el control mismo del oráculo sobre los orígenes de la ciudad.

Otras historias referentes a tiempos míticos igualmente ofrecen el protagonismo de Delfos como elemento de control de las prácticas rituales más primitivas. Según Eliano, *Historias varias*, 12.28, el oráculo délfico vaticinó que la ciudad no se salvaría si no eran sacrificadas las hijas de Leo, tradición que también recoge Pausanias, en 1.5.2, al referirse al Leocorio, pequeño recinto sacro situado en el ágora ateniense en conmemoración de este acontecimiento.⁷ Del mismo modo, Cicerón, *Tusculanas*, 1.48.116, cuenta que un oráculo había vaticinado que Atenas sólo vencería si su rey moría, por lo que Cordero se metió entre los enemigos disfrazado de esclavo para encontrar la muerte. Son todos ejemplos de modos de actuación que buscan la purificación por el sacrificio humano, con lo que el santuario se convierte en protagonista de las acciones en que se encuentra la razón de ser y de supervivencia de la ciudad.

Asimismo, también se encuentra presente en los actos indicativos de la demarcación de los espacios y de los actos que señalan los rituales purificatorios. Había sido la Pitia, según Tucídides, 2.17.2, la que había prescrito que el Pelárgico no fuera ocupado, como lugar venerable que se refería a los momentos originarios de la comunidad ciudadana. También fue la Pitia, según Diógenes Laercio, 1.110, quien mandó que los atenienses enviaran a buscar a Epiménides de Creta para purificar la ciudad, cuando era víctima de una epidemia causada por la maldición consecuente a la actuación de los Alcmeónidas cuando reprimieron a los partidarios de Cílón. Éste había intentado tomar la Acrópolis para establecer la tiranía y los Alcmeónidas encabezaron la reacción popular y la represión, pero no respetaron los lugares sacros en que se habían refugiado los cilonianos. Por ello celebraron sacrificios, según las indicaciones de Epiménides, en los lugares en que se pusieron a reposar los rebaños blancos y negros que se habían hecho partir del Areópago, a partir de lo cual se erigieron altares anónimos en los distintos *dêmos*. Luego, el templo de las Erinis, vengadoras de los delitos de sangre, donde se habían refugiado los partidarios de Cílón, se identificaba con el *Kylóneion*, en honor de los mismos. "Pero por esto murieron dos jóvenes, Cratino y Ctesibio", termina Diógenes Laercio. Del sacrificio de Cretino habla también Ateneo, XIII 602CD, "según cuenta Neantes de

⁷ VALDES (2002:15).

Cícico en el libro II de las *Iniciaciones*" (FGH 84F16). En este acontecimiento los atenienses veían uno de los hitos de la formación de su propia personalidad como entidad colectiva.⁸ Antes de llevar a cabo su intento de apoderarse de la Acrópolis para implantar la tiranía en Atenas, Cílón había pedido el consejo del oráculo, que le había contestado que el momento oportuno sería el de las fiestas de Zeus. Cílón creyó que se trataba de las fiestas de Olimpia; sin embargo el oráculo se refería a las Diasias, en Atenas, fuera de la ciudad.⁹ Las respuestas del oráculo siempre permitían una interpretación alternativa, si fallaba la primera. Como en otras ciudades, por otra parte, las relaciones de Delfos con las tiranías fueron en su primer momento ambiguas, seguramente en espera de cómo se definiera el proceso en relación con la propia estabilidad de los regímenes instaurados por ese sistema.¹⁰ De este modo, el papel de la Pitia cobra toda su dimensión como consejero en el proceso de formación de la ciudad estado, al alejarse de las prácticas comunitarias primitivas sin que éstas desaparezcan totalmente, sino integradas en las nuevas realidades.

También Solón recibe el oráculo de la Pitia al menos en dos oportunidades determinantes de su papel dentro de la ciudad. Por una parte, según Plutarco, *Vida de Solón*, 9.1, lo apoya en la guerra contra Mégara por Salamina, acontecimiento clave en la historia de los límites territoriales de la ciudad, con lo que cobra su sentido igualmente el oráculo que le impulsa a realizar sacrificios en honor de los héroes de la *chóra*, los patrocinadores y garantes del territorio cultivado por los ciudadanos. Por otra parte, en 14.6, también le aconseja que se haga cargo de la "nave" del estado. Según Plutarco, *Banquete de los Siete Sabios*, 7=152C, el oráculo decía que era feliz la ciudad que oía a un solo heraldo, a lo que Solón habría contestado que eso era precisamente *demokratía*. Como es natural, la afirmación hay que encuadrarla en la concepción política de Plutarco, capaz de identificar la democracia con el gobierno de los emperadores romanos de su época,¹¹ pero, al mismo tiempo, recibe una tradición en que se va definiendo el papel de la democracia como obra de un individuo capaz de afirmar su labor de mediador entre oligarquía y tiranía, factor fundamental en la formación de la mentalidad política ateniense.¹²

En la misma línea, también fue el oráculo el que determinó los nombres de los héroes epónimos de las tribus que se configuraron en el momento de las reformas de Clístenes. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 21.6, identifica este hecho con la capacidad de control de *géné, phratirai* y *hierosýne* que, según él, seguía practicándose *katà tà pátria*, según las costumbres ancestrales, de modo que, a pesar de las reformas democráticas, el mundo ideológico se con-

⁸ MAZZARINO (1974¹:1.25 y ss.).

⁹ PLACIDO (1992:410).

¹⁰ Sobre las relaciones de Delfos con los tiranos, ver FORNIS (1991); (1992); (1994).

¹¹ PLACIDO (1995:383-9).

¹² DOMINGUEZ (2001:214-216).

servaría bajo el control de las instituciones tradicionales más arraigadas.¹³

De este modo, aparece claro el papel de Delfos en los momentos clave de la formación de la ciudad, desde los primeros intentos tiránicos hasta la creación de la democracia a través de las reformas de Solón. De hecho, la arqueología señala la abundancia de ofrendas áticas a fines del siglo VI debajo del templo de Apolo.¹⁴ Serán las fechas en que se edificará el Tesoro de los Atenienses, citado por Pausanias, 10.11.5, como ofrenda del botín tomado al ejército de Datis que desembarcó en Maratón, situado en una terraza construida por los Alcmeónidas.¹⁵ La familia maldita por el episodio de Cílón ha pasado a protagonizar el proteccionismo délfico. Ellos conseguirán el apoyo del santuario para la expulsión de los tiranos de la familia rival de los Pisistrátidas, después de haber colaborado en la construcción del templo, con lo que la Pitia proponía a todos los lacedemonios que iban a consultarla que liberaran a Atenas, según cuenta Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 19.4).

Por otro lado, cuando enviaron colonos al Quersoneso, Delfos aconsejó, según Nepote, I (*Milciades*), 1-2, que el fundador fuera Milciades, del *génes* de los Filaidas, el padre de Cimón, que sería el padre de Milciades, el estratega de la batalla de Maratón, símbolo del heroísmo colectivo de los hoplitas, y que a su vez era el padre de Cimón, cuyo protagonismo será notable en tiempos posteriores. Vencedor de los tracios y conquistador de la isla de Lemnos, Milciades se hace cargo de la fundación *dignitate regia*, como fundación de una tiranía de título regio, es decir, enmascarada bajo la titulación tradicional que se vincula a la realeza aristocrática, pero vinculada además a las prácticas délficas del mundo colonial, que desde el principio ha recibido las bendiciones y las indicaciones orientativas de la Pitia. Los consejos apolíneos se apoyaban además en oráculos míticos, que justificaban en el pasado remoto la acción expansiva de los atenienses. La historia se ofrece más completa en Heródoto, 6.139-140:¹⁶

Tras haber asesinado a sus hijos y a las mujeres, la tierra dejó de dar fruto a los pelagos, y sus mujeres y rebaños no eran fecundos como antes. Entonces, ante el hambre y la esterilidad que padecían, enviaron emisarios a Delfos para solicitar algún remedio contra las calamidades que les aquejaban. Y la Pitia les aconsejó que diesen a los atenienses las satisfacciones que estos últimos determinaran personalmente. En consecuencia, los pelagos se dirigieron a Atenas y manifestaron que estaban dispuestos a dar satisfacciones por todo el daño cometido.

Por su parte los atenienses colocaron en el prítaneo un diván lo más ricamente engalanado que pudieron y, a su lado, una mesa repleta de toda

¹³ PLÁCIDO (1998:63-65).

¹⁴ DARCQUE (1991:689).

¹⁵ WYCHERLEY (1965:72 y ss.).

¹⁶ Traducción de C. Schrader, Madrid, Gredos, 1981.

suerte de manjares, y ordenaron a los pelagos que les entregaran su país en las mismas condiciones. Entonces los pelagos –que sabían que su proposición no podía cumplirse, pues el Ática se encuentra situada muy al sur de Lemnos– les respondieron en los siguientes términos: "Cuando, a favor del viento del norte, llegue una nave, de vuestro país al nuestro, en una sola jornada, ese día os lo entregaremos". Nada más ocurrió entonces. Pero muchísimos años después de estos hechos, cuando el Quersoneso Helespóntico cayó en manos de los atenienses, Milciades, hijo de Cimón, se trasladó a bordo de una nave, en la estación de los vientos etesios, desde Elayunte, en el Quersoneso, a Lemnos, por lo que conminó a los pelagos a que abandonasen la isla, recordándoles el oráculo cuyo cumplimiento ellos, en su fuero interno, pensaron que jamás se produciría... Así fue, en suma, como se apoderaron de Lemnos los atenienses, y concretamente Milciades.

Eran los doloncos quienes habían solicitado un fundador a Delfos y la Pitia les contestó que lo sería quien les ofreciera *xeinia*, hospitalidad, y fue Milciades, en Atenas, que había sido vencedor en Olimpia en la carrera de carros (Heródoto, 6.34), quien se la ofreció. El oráculo mítico y el histórico se unen para dar más fuerza a las acciones expansivas atenienses protagonizadas por los miembros de las familias aristocráticas más destacadas.

Con las Guerras Médicas se inaugura, en cierto modo, una nueva etapa en las relaciones entre Delfos y Atenas, que coincide con las transformaciones que, al mismo tiempo, van ocurriendo en la ciudad. En relación con la batalla de Maratón, cuenta Pausanias, 1.32.5, que se presentó un hombre en la batalla que luchaba con el arado y, ante las consultas correspondientes, el dios contestó que tenían que honrar al héroe Equetlo, de quien se dice que era *agroikon*, rústico, y mataba con el arado, además de que su mismo nombre se relaciona evidentemente con la denominación del mango del arado, *echétle*. El oráculo parece solidarizarse con la batalla de Maratón como victoria de los hoplitas campesinos, elevados a la categoría de héroes en el túmulo de Maratón y en su identificación con el rústico personaje.

En cambio, ante la invasión de Jerjes, según Heródoto, 7.140-141, la Pitia aconsejó primero a los atenienses huir *es éschata gaies*, a los confines de la tierra, y abandonar los *ákra*, partes altas y sacras, de la ciudad en manos de los persas. Como los atenienses, preocupados, volvieron a preguntar tratando de obtener una respuesta menos derrotista, les contestó que debían defenderse por medio de una muralla de madera, respuesta que fue interpretada por Temístocles en favor de la preparación de una defensa naval, lo que se materializó en la batalla de Salamina. Esta victoria, símbolo del protagonismo de los *thêtes*, de quienes no tenían tierras para poder participar en el ejército hoplítico y sólo luchaban en las naves, socialmente ascendentes gracias a las circunstancias de la guerra, en cierta competencia con las formaciones hoplíticas, no debió de ser del agrado de la Pitia, que posteriormente rechazó la ofrenda que

hizo Temístocles procedente del botín tomado a los persas (Heródoto, 8.121). Son evidentes, para el mismo Heródoto (7.139), las intenciones disuasorias del oráculo.¹⁷

Luego, antes de la batalla de Platea, Delfos propone hacer sacrificios a todas las divinidades, en lo que parece un esfuerzo por recuperar la confianza ante la posición ventajosa tomada por los griegos, aunque inclinándose de nuevo hacia los vencedores en batalla terrestre. Al final se hace una dedicatoria a Apolo, que algunos autores identifican con el llamado Apolo de Salamina.¹⁸ El esfuerzo por la restauración del control se hizo más evidente cuando se impuso que, tras la expulsión de los persas, no podría realizarse ningún sacrificio hasta que se extinguiera el fuego sagrado de Atenas que había sido manchado y había de recuperarse desde el hogar común de Delfos (*hestía*) (Plutarco, *Vida de Aristides*, 20.4).

La historia inmediatamente posterior a las Guerras Médicas vio en Atenas la caída de Temístocles y el crecimiento del protagonismo de la familia de Milcíades, concretamente en la persona de Cimón. Cuenta Plutarco, en la *Vida de Teseo*, 36.1, que la Pitia les ordenó recuperar los huesos de Teseo, que había muerto en la isla de Esciro, y guardarlos en un recinto sagrado en Atenas. Fue Cimón quien se encargó de la conquista de Esciro y de trasladar a Atenas los huesos y quien, tras la victoria sobre los dólopes, llevó a cabo una colonización de la isla (Plutarco, *Vida de Cimón*, 8.3-7). Con Teseo se celebraba el sinecismo y la instauración de la democracia considerada como una forma de poder que se distribuía entre los individuos sobresalientes de la ciudad. Antes, según un escolio a Aristófanes, *Pluto*, 627, los atenienses vivían *sporáden kai katà kómas*, dispersos y en aldeas. Teseo fue quien reunió el Ática y con ese episodio se relacionan otros oráculos que tratan a Atenas como un águila que volará por las nubes, recogidos en escolios a Aristófanes, *Aves*, 978, y *Caballeros*, 1013 y 1087. Cimón consolida así su identificación, a través de Teseo,¹⁹ con la democracia moderada, filoespartana y aristocratizante, y con el imperialismo tal como se configura después de la expulsión de Temístocles, enfocado principalmente hacia la realización de las actividades productivas de la oligarquía crecientemente dedicada a los negocios ultramarinos, y hacia las actividades evergéticas de sus miembros, capaces de este modo de consolidar su poder sobre el *démos*. Según Isócrates, IV (*Panegírico*), 31, la Pitia regula en esta época la aportación de las ciudades, que se hacen en pago por la antigua *evergesía* de los atenienses que enseñaron a todos los griegos las prácticas de la agricultura.

Otro personaje característico de la Atenas del momento es el rico Calias, que dedica varios epigramas en Delfos por sus victorias en las competiciones

¹⁷ GALLEGO (2003:306).

¹⁸ AMANDRY (1993:272); LAROCHE (1993:631).

¹⁹ MILLS (1997:12, 35-35, 40).

ecuestres de los juegos Píticos, Nemeos e Ístmicos,²⁰ el mismo personaje que en el *Protágoras* de Platón aparece como el gran mecenas, que ofrece su casa para el ejercicio de la labor intelectual de los sofistas, como lugar central de la vida cultural de la ciudad, centro de reproducción del poder democrático de las grandes familias.

Al iniciarse la Guerra del Peloponeso, en cambio, el dios de Delfos les promete la victoria a los lacedemonios e incluso dice que los ayudará si combaten *katà krátos*. Así lo cuenta Tucídides, 1.118.3:

Despacharon, no obstante, a Delfos unos emisarios a preguntar al dios si sería un acierto para ellos el entrar en guerra. Él les contestó, según se dice, que si combatían con todas sus fuerzas la victoria sería suya, y les declaró que él mismo les apoyaría, tanto si era invocado como sin serlo.²¹

La actitud ante Atenas en este enfrentamiento mantiene en general su coherencia. Es cierto que, según Pausanias, 1.3.4, durante la peste que asoló Atenas en los primeros años de la guerra, el oráculo prestó su protección a través de la erección de la estatua de Apolo *Alexikakos*, lo que también se traduce en un método de recuperación del control de la ciudad democrática por parte del santuario. Más significativas son las intervenciones posteriores, sobre todo en contra de la expedición a Sicilia, según Pausanias, 10.16.5-6, y Plutarco, *Nicias*, 13, lo que indica, no sólo la continuidad de la actitud favorable a los lacedemonios, sino también una toma de postura en los dilemas que afectaban a la política interna de la ciudad, entre el *dêmos* agresivo, que buscaba y necesitaba la materialización de su política expansiva a través de esa expedición, y las actitudes más moderadas, partidarias del mantenimiento de la paz o, al menos, de contener la agresividad del pueblo y de personajes como Alcibiades.²²

Además, en el santuario se encontraban estatuas dedicadas por los lacedemonios tomadas en sus victorias sobre los atenienses (Pausanias, 10.9.7), lo que significaba la quiebra de la inicial y teórica función panhelénica del santuario. Plutarco (*Sobre los oráculos de la Pitia*, 15= 401C) se avergonzaba de que esto hubiera ocurrido, tanto en referencia al botín de Brasidas y los acantios tomado de los atenienses, como al capturado por éstos en su victoria sobre los corintios. Lisandro también ofreció una estatua propia hecha con el botín de la batalla de Egospótamos (Plutarco, *Lisandro*, 18.1), a pesar de que los atenienses consideraban que no había sido una victoria limpia, sino que se había producido gracias a una traición promovida por el soborno de Lisandro (Pausanias, 10.9.11). Al final de la guerra, sin embargo, el oráculo se mostró contrario a la destrucción de la ciudad de Atenas, a la que consideraba "el hogar común"

²⁰ BOUSQUET (1992:585 y ss.).

²¹ Traducción de A. Guzmán, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

²² PLACIDO (1997:78-96).

de Grecia, *tèn koinèn hestían tês Helládos*, según Eliano, *Historias varias*, 4.6. De este modo, derrotada la ciudad, dominada por la oligarquía, Delfos vuelve a recuperar el control a través de la protección.

En el momento en que Jenofonte va a participar en la expedición de los Diez Mil que acudieron en apoyo de Ciro el Joven frente a su hermano Artajerjes, por consejo de Sócrates decide consultar al oráculo, según cuenta él mismo en *Anábasis*, 3.1.5-7:

En efecto, Jenofonte, después de leer la carta [de Próxeno, de parte de Ciro], consultó con Sócrates de Atenas a propósito del viaje. Y Sócrates – temiendo que la ciudad le pudiese reprochar a Jenofonte el convertirse en amigo de Ciro, puesto que, al parecer, Ciro había colaborado resueltamente con los lacedemonios en la guerra contra Atenas– aconseja a Jenofonte ir a Delfos a consultar al dios a propósito del viaje. Fue Jenofonte y preguntó a Apolo a qué dios debía ofrecer sacrificios y plegarias para realizar, de la manera más provechosa y en óptimas condiciones, el viaje que tenía en proyecto y para volver sano, después de haber triunfado en su misión. Y le indicó Apolo los dioses a los que debía ofrecer sacrificios. Y una vez que regresó, contó a Sócrates el oráculo. Y éste, después de escucharlo, le censuró que no hubiese preguntado en primer lugar si era mejor para él, emprender el viaje o quedarse, sino que, habiendo decidido personalmente que debía ir, se limitara a informarse sobre la manera más provechosa de realizar el viaje. Sin embargo, dijo, ya que has preguntado en estos términos, conviene que hagas cuanto el dios te ha ordenado.²³

De este modo, el ejemplo ilustra, no sólo el método específico seguido en la consulta, aprobado en definitiva por Sócrates, sino también la aceptación de la Pitia acerca de la expedición promovida por los espartanos en favor de Ciro, lo que, en efecto, le traería problemas posteriormente a Jenofonte, pues su exilio de Atenas estuvo seguramente relacionado con esta participación.²⁴ En sus *Memorables*, 1.3.1, se refiere a los oráculos como creadores de doctrina en relación con la ley de la ciudad, pues no sólo responde siempre de acuerdo con ésta, sino sobre todo cuando se refiere a sacrificios y al culto a los antepasados. Es evidente, por tanto, que desde su punto de vista el oráculo representa un organismo metódico, con cuyos contenidos estaría siempre de acuerdo. Importa más su relación con cultos y sacrificios que sus consejos precisos sobre el modo de actuar en terrenos como el de la participación en una expedición militar.

En relación con los últimos momentos de la historia de la Atenas independiente, la Pitia se mostró contraria a la política de resistencia representada por Demóstenes, de modo que Plutarco, *Vida de Demóstenes*, 1.9, cuenta

²³ Traducción de R. Bach, Madrid, Gredos, 1982.

²⁴ PLÁCIDO (1991:50).

cómo en estas circunstancias decía oráculos terribles para Atenas y que Demóstenes aconsejaba no atenderlos ni escuchar las adivinaciones (20.1). Según el orador, hablaba en favor de Macedonia. Por su parte, Diodoro, 17.15.2, dice que Foción utilizaba la voluntad del dios frente a Demóstenes. Una vez más, puede notarse cómo el oráculo actúa de manera contraria a las actitudes más definidas como democráticas y en favor de los poderes triunfantes.

La conclusión del recorrido superficial por la actuación de Delfos en sus relaciones con Atenas puede resumirse en dos puntos. Por un lado, el oráculo está presente en la formación de la ciudad y en su integración dentro del panhelenismo, donde, desde el principio, desempeña el papel de guía ideológico tendiente a controlar sus actuaciones en el terreno político. Por otro lado, se define habitualmente en favor de los dominantes. Si ha apoyado la acción de Cílón para la consecución de la tiranía, pronto puede verse su inclinación en favor de quienes lo derrotaron aun sacrilegamente, los Alcmeónidas. Luego, el dominio de los Filaidas también recibe el apoyo del santuario, en las acciones coloniales tanto como en la consolidación de Cimón en la política interna de la ciudad. También el rico Calias se relaciona favorablemente con Delfos, mientras que éste siempre muestra reticencias frente a Temístocles, importante protagonista en la consolidación social y militar de la democracia, y ante la democracia en sí, sobre todo en la Guerra del Peloponeso, en su planteamiento y, concretamente, en relación con la expedición a Sicilia. Del mismo modo muestra sus reticencias ante la política de Demóstenes, que pretendía conservar la democracia ante la invasión de los macedonios. Siempre aparece como actitud dominante, por tanto, la adhesión al poder que tiende a triunfar, en la tiranía o en las Guerras Médicas, en la Guerra del Peloponeso y en la expansión macedónica, mientras paralelamente el oráculo se resiste ante la democracia, sobre todo en sus formas más radicales, las que apoyaban la agresividad de la Guerra del Peloponeso y la resistencia a Filipo de Macedonia, las que, en definitiva, estaban destinadas a fracasar.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMANDRY, P. (1993) "Notes de topographie et d'architecture delphiques. IX. L'opisthodomé du temple d'Apollon", *BCH*, 117, pp. 263-283.
- BOUSQUET, J. (1992) "Deux épigrammes grecques (Delphes, Ambracie)", *BCH*, 116, pp. 585-606.
- DARCQUE, P. (1991) "Delphes. 2. Temple d'Apollon: fouilles", *BCH*, 115, p. 689.
- DIETRICH, B. C. (1992) "Divine Madness and Conflict at Delphi", *Kernos*, 5, pp. 41-58.
- DOMÍNGUEZ, A. (2001) *Solón de Atenas*, 2001.
- FONTEYROSE, J. (1978) *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley.

- FORNIS, C. (1991) "Clístenes de Sición, el Oráculo Delfico y la Primera Guerra Sagrada", *Studia Historica (Hª Antigua)*, 9, pp. 65-69.
- (1992) "Delfos y Delos en la tiranía arcaica ateniense y samia", *Polis*, 4, pp. 79-91.
- (1994) "El papel del Oráculo de Delfos en la tiranía arcaica", *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, pp. 145-152.
- FRAZER, J. G. (1896) *Pausanias' Description of Greece*, London.
- GALLEGO, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- LAROCHE, D. (1993) "Delphes. 2. Aménagement de l'aire du pilier des Rhodiens", *BCH*, 117, pp. 631-641.
- MAZZARINO, S. (1974⁴) *Il pensiero storico classico*, Roma.
- MILLS, S. (1997) *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford.
- MORGAN, C. (1990) *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge.
- PARKE, H. W. – WORMELL, D. E. W. (1939) *A History of Delphic Oracle*, Oxford.
- PLÁCIDO, D. (1991) "Senofonte Socrático", *Logos e logoi*, 9, pp. 41-53.
- (1992) "Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión", *In memoriam J. Cabrera*, pp. 407-411.
- (1995) "La *demokratía* de Plutarco" en GALLO, I. – SCARDIGLI, B. (edd.) *Teoría e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Nápoles, pp. 383-389
- (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.
- (1998) "Los rituales áticos, entre *génos*, *dêmos* y *pólis*", *ARYS*, 1, pp. 63-65.
- PRICE, S. (1985) "Delphi and Divination" en EASTERLING, P. E. – MUIR, J. V. (edd.) *Greek Religion and Society*, Cambridge, pp. 128-153.
- VALDÉS, M. (2002) *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la pólis en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford.
- WYCHERLEY, R. E. (1965) *Pausanias' Description of Greece*, V, Cambridge Mass.-London, repr. = 1955 ed. rev. = 1935.

