Perspectivas & Diálogos: Revista de história social e práticas de ensino
ISSN 2595-6361, v. 8, n. 16 – 2025
DCH – UNEB / *campus* VI

Dossiê Temático

UN ARQUITECTO EXCEPCIONAL HA DADO EL OLIMPO. LAS MARCAS FUNDACIONALES DEL TERRITORIO

UM ARQUITETO EXCEPCIONAL CHEGOU AO OLIMPO. AS MARCAS FUNDACIONAIS DO TERRITÓRIO

AN EXCEPTIONAL ARCHITECT HAS PASSED AWAY. THE FOUNDATIONAL MARKS OF THE TERRITORY

María Cecilia Colombani
Universidad Nacional De Mar Del Plata
Universidad De Morón
Centro de Estudios Clássicos y Humanísticos Universidad de Coimbra
ceciliacolombano5@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6215-0499

Resumen: este artículo hará un recorrido por la figura de Apolo en su vertiente adivinatoria, presente en algunos pasajes emblemáticos de *Ilíada*. En este camino nos detendremos en conceptos asociados a la *arkhe*, el *logos*, y la *mania*, triada que conforma una de las caras oscuras de un dios que se asocia con la luminosidad. Ellos nos permitirán bosquejarlo con un dios que construye su propia identidad a la vez que designa su lugar en el mundo de manera material al constituirse como señor de Delfos. La antropología nos proporcionará las herramientas para asociar a Apolo y a su proyecto constructor como una metáfora de la civilización, del orden, y de una identidad fundadora que se transmitirá a los primeros griegos.
Palabras clave: Apolo; religiosidad; antropología; adivinación; arquitectura.

Resumo: este artigo fará um percurso pela figura de Apolo na sua vertente adivinhatória, presente em algumas passagens emblemáticas da Ilíada. Neste caminho, deter-nos-emos em conceitos associados à arkhe, ao logos e à mania, tríade que conforma uma das faces obscuras de um deus associado à luminosidade. Eles permitir-nos-ão esboçá-lo como um deus que constrói a sua própria identidade ao mesmo tempo que designa o seu lugar no mundo de forma material, constituindo-se como senhor de Delfos. A antropologia fornecer-nos-á as ferramentas para associar Apolo e o seu projeto construtor como uma metáfora da civilização, da ordem e de uma identidade fundadora que será transmitida aos primeiros gregos.
Palavras-chave: Apolo; religiosidade; antropologia; adivinhação; arquitetura.

Abstract: This article will explore the figure of Apollo in his prophetic aspect, as depicted in some emblematic passages of the *Iliad*. Along the way, we will examine concepts associated with the *arche*, the *logos*, and *mania*—a triad that represents one of the darker sides of a god traditionally associated with light. These concepts will help us portray Apollo as a deity who constructs his own identity while simultaneously defining his place in the world. He establishes himself materially as the lord of Delphi. Additionally, anthropology will provide us with the tools to connect Apollo and his construction project to a metaphor for civilization, order, and a founding identity that would be passed down to the early Greeks.
Keywords: Apollo; religiosity; anthropology; divination; architecture.

Recebido: 26 de agosto de 2025
Aprovado: 13 de março de 2026
Publicado: 28 de março de 2026

Apolo, un corazón sagrado e inefable. Tras las huellas de perfil identitario

La presencia de Apolo en *Ilíada* no necesita presentación. Si abordamos el poema homérico suponiendo que el agonismo, propio del combate, se juega en un plano estrictamente humano estamos equivocando las claves interpretativas. El telón de fondo que anima el *agon* es la divinidad que juega sus cartas, sus favores, sus enconos, sus antagonismos, sus alianzas, sus ansias de reivindicación desde una voluntad incuestionable.

La presencia de la divinidad es muy fuerte en *Ilíada* y tensiona constantemente la dualidad de planos de los que habla Louis Gernet, para sugerir que el límite de ambas razas lo determina la muerte como marca antropológica (GERNET, 1981). No obstante, en ese teatro de vínculos y relaciones, hay un dios en particular que con su paradigma simbólico marca el mundo olímpico, el *topos* de los *Athanatoi*.

Abordar el fenómeno apolíneo significa transitar el camino que nos conduce a la sabiduría griega más remota y nos instala en el umbral de la experiencia mántica. En esta línea interpretativa no hay distancia entre *sofia* y *mania* profética.

En efecto, la adivinación profética evoca la idea de la *arkhe*, del principio y el fundamento, del poder y el mando, como campo dominante de la configuración adivinatoria, al tiempo que roza la *aletheia*, aquello de-velado o des-ocultado que supone la experiencia mántica. Asimismo, abraza el *topos* del *logos kraantos*, de la palabra cargada de poder, ya que la palabra es la *aletheia* misma; tal maridaje supone la existencia de un sujeto privilegiado, de un maestro de *aletheia*. Estos son los elementos del escenario apolíneo: *logos, arkhe, mania* y maestros de verdad (COLOMBANI, 2006).

Ahora bien, la huella genealógica ha de llevarnos a Delfos. Es Apolo quien reina en Delfos, y es él quien debe jugar con los conceptos aquí esbozados. Apolo y *aletheia*. Apolo y *arkhe.* Apolo y *logos.* Apolo y *mania* como modos de contornear su perfil identitario hasta converger en su *poiesis* arquitectónica.

Esta es la senda a desandar, ya que

> en Delfos se manifiesta la inclinación de los griegos al conocimiento: sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por la habilidad técnica, por la destreza, por la astucia, como lo era, en cambio, en la era homérica. Odiseo no es un sabio... Para aquella civilización arcaica el conocimiento del futuro del hombre pertenecía a la sabiduría. Apolo es ese ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría (COLLI, 1987, p. 13).

Heráclito, un filósofo amante de los atajos oscuros, nos instala en las entrañas mismas de la caracterización apolínea cuando afirma que “El Señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos no afirma ni oculta, sino que indica” (COLLI, 1987, p. 14). Esta peculiaridad del perfil apolíneo es la primera dimensión que queremos indagar porque constituye un aspecto de su *arkhe*.

Un juego de epítetos, propios de Apolo, se inscriben en la misma línea interpretativa: “aquel que destruye totalmente”, “aquel que hiere de lejos”, “aquel que actúa desde lejos”. Esta distancia, que plasma una acción indirecta, mediata y diferida, es la que Empédocles refiere:

> en sus miembros no está provisto de una cabeza semejante a la del hombre, ni de su dorso parten dos brazos, no tiene pies ni rodillas veloces ni genitales vellosos, sino que sólo un corazón sagrado e inefable se movió entonces, que con veloces pensamientos se lanza a través del mundo entero tirando flechas (COLLI, 1987, p. 14).

Rescatamos esta línea filológica porque es la que mejor representa al Apolo homérico, esa divinidad que desata su crueldad sobre el campo de los aqueos, encolerizado por la actitud de Agamenón.

Apolo es también el oblicuo. La distancia es la brecha metafísica que separa al hombre de la divinidad y esta, tensionando los juegos de poder, conserva esa altura ontológica desde su mera "indicación". Apolo no afirma ni niega. Solamente indica.

La distancia inscribe el *agon* desigual de quien acude a ese dios “muy alto”. La práctica oracular es agonística por razones que pasaremos a reflexionar; pero antes aún de su constitución religiosa, es Apolo quien supone un *agon* sostenido. El dios es puro “corazón inefable”, pura interioridad, pura distancia. Apolo *arkhei*, reina, domina y su acción, distante y hostil, se deja sentir en el mundo humano, no solo en un escenario bélico. Este dominio es el enclave mismo de la adivinación. Apolo reina y, en tal sentido detenta, la *arkhe*, que lo encumbra en el *topos* de la más rancia genealogía olímpica.

Posee una *arkhe* irrevocable porque la conoce en tanto principio. Poder y principio, autoridad y fundamento. Ese es su ojo penetrante. Apolo es aquel que hiere de lejos y tal configuración lo sitúa en el espacio de la acción hostil, aquella acción que suele ejercerse desde el *topos* de una soberanía incuestionable.

Apolo, el oblicuo, ama el enigma y el enigma es la medida misma de la distancia. Supone siempre un *agon* disimétrico. El hombre es ese *agonistes* que enfrenta el poder más arcaico: la divinidad en su distancia metafísica y en su vocación dominadora. Apolo

es un peso pesado en el marco de una *agon* cuyos contrincantes no pertenecen al mismo *topos*.

Quien plantea un enigma inaugura una declaración de guerra, una invitación al combate, un reto a tomar las armas. La pavorosa oscuridad y perversidad de la palabra oracular genera *topoi* diferenciados, heterogéneos, ya que esa oscuridad, esa distancia habla de una disimetría de planos, de palabras, de actitudes, de saberes y de poderes.

El combate conlleva, a su vez, la tensión entre la *sophrosyne* y la *hybris*, llave interpretativa del mundo antiguo. El hombre mesurado es aquel que conoce su radical distancia metafísica, quien sabe que solo los dioses pueden "realizar acabadamente". Tal es la dimensión del verbo *kraino*, realizar acabadamente, y tal es el primer significado del "conócete a ti mismo"; conocimiento primero de saber que no somos dioses, sino simples mortales.

Apolo "realiza" mediante su palabra, el *logos theokrantos* (DETIENNE, 1986, p. 59-86). No se trata de cualquier poder, sino de un poder divino capaz de generar lo real. Tal como afirma Píndaro "cuando los dioses tienen un deseo, su cumplimiento es rápido y los caminos para ello cortos" (PÍNDARO, *Píticas*, IX).

Hay, pues, una teleología divina que, en el caso de Apolo, elige una ritualización oracular para manifestar lo que él dispone. Una vez pronunciada, la palabra eficaz se convierte en fuerza, en potencia, en acción realizadora. Apolo domina y actúa en y por su *logos*. Este es el corazón de la manía profética y es también un signo más de la distancia de su altura. Su deseo es cumplimiento inmediato; el deseo no conoce la distancia del *telos*, los avatares del "tal vez" o del "acaso". Los mortales, en cambio, como precarios sujetos de deseo, conocemos la contingencia de toda realización, el combate de su cumplimiento, siempre diferido, generalmente incompleto.

La distancia también se mide en la fractura del registro del *logos*, en el particular orden del discurso en que la palabra se manifiesta (FOUCAULT, 1983). A la palabra realizadora, se opone la palabra de un lenguaje representativo que solo accede, en el mejor de los casos, a nombrar la realidad, nunca a generarla. Esa generación de la realidad misma es un acto de *arkhe*, mientras que la representación es un acto de imitación. Así, "la palabra del adivino y de las potencias oraculares, tanto como el verbo poético, delimita un plano de la realidad: cuando Apolo profetiza, 'realiza'. La palabra oracular no es el reflejo de un acontecimiento performado, es uno de los elementos de su realización"

(DETIENNE, 1987, p. 63). En efecto, oráculo y *logos* no pueden disociarse, el oráculo debe parte de su virtud al acto mismo de ser proferido. La palabra no tiene un matiz instrumental, de tipo pragmático; no viene a visibilizar un aspecto de lo real; es lo real mismo.

Apolo decide castigar a los aqueos en el Canto I y su decisión es acto, su palabra, acción cumplida acabadamente.

Como Apolo, el oblicuo, el del corazón inefable, el que no afirma ni oculta, pura interioridad inexpresable, sus palabras también pueden tornarse tortuosas, indescifrables, mostrando su origen áltero, su procedencia de un más allá inexpugnable. Es pues, el enclave del *logos poikilos.* Nótese el matiz del adjetivo: variable, cambiante, artificioso, embrollado, oscuro. La palabra es curva, se resiste a un recorrido lineal, directo; elige lo "cubierto", lo artísticamente trabajado, casi como un bordado, como una filigrana. El verbo *poikillo* refiere a la acción de adornar, cincelar con arte, hablar con habilidad. La astucia deviene en curva sinuosa, borda enigma, hilvana oscuridad, teje desazón, y refuerza la *arkhe* de la distancia, el poder del dominio. No pensamos en el matiz puramente decorativo con el cual el dios suele ser presentado como dios de las artes, sino más bien, en la sobrecarga, en la dimensión del rodeo.

Pensemos en las mujeres-abejas del *Himno homérico a Hermes*. Ellas son potencias oraculares prestas a decir la verdad luego de haberse alimentado de miel rubia. Pero cuando se ven privadas de este fantástico alimento, buscan la confusión y se alejan de la vida recta. El *semnos mantis*, el adivino respetable, como Apolo, el recto, puede ser también el oblicuo, el oscuro. En tales casos la *Apate* oscurece la *Aletheia*.

El significado de *apate* es rico al respecto: engaño, estrategia. Queda claro que el mundo de *Aletheia* guarda vínculos con el campo de *Apate* y se refuerza así la idea del mundo divino como ambiguo. Sabemos que uno de los epítetos de Apolo es *Phoibos*, el Brillante, el Resplandeciente. A punto tal que el adjetivo *phoibolamptos* alude al inspirado por Apolo y por ello, depositario de ese brillo y resplandor, que solo un dios puede transmitir.

Pero Apolo es también el Oscuro. El adjetivo *skotios* significa oscuro, tenebroso, sombrío, secreto. Apolo ama el secreto tanto como la luz y se yergue sobre él un cono de sombra, así como una llanura de *aletheia*. El mismo verbo *skotoo* refiere a la acción de ensombrecer, obscurecer, pero también, cegar. El sustantivo *skotos* guarda un campo semántico que evoca términos de diferente naturaleza. Por un lado, podemos agrupar los términos conforme a la metáfora lumínica: tinieblas, oscuridad, noche, sombra de muerte,

pero, por otro lado, se abre un *topos* más próximo al destino trágico: vértigo, ceguera, ignorancia, incertidumbre. El señor que reina en Delfos y que ha construido su maravilloso templo, es esta ambigüedad palpitante, esta intrínseca duplicidad por lo cual no puede ser asido en una lectura lineal. Del mismo modo, su doble atributo, el arco y la flecha, el día y la noche, la luz y la sombra, ratifican su ambigüedad ontológica.

Este es el fondo de su palabra enigmática, de esa palabra que aleja a la vez que aproxima a la divinidad. El verbo *ainittomai* refiere al concepto de decir o hablar en enigma y también a la acción de insinuar, apuntar, aludir. Apolo apenas insinúa y provoca, desafía, reta a duelo e instaura un campo agonístico, invita a la batalla sostenida del juego interpretativo que todo enigma instala. Pero el *agon* es disimétrico. Sabemos de la densidad ontológica del adversario y que el poder divino apetece las sendas embrolladas, los atajos tortuosos, las bifurcaciones de sentido, preservando siempre su poder.

Apolo es un provocador y esa provocación es signo de su autoridad. El gran desafío es la tensión entre el qué y el cómo, el contenido y la forma. El contenido es siempre un imperativo de orden, de mesura, de principio; la forma es el mayor desafío de un desorden que encierra un *kosmos*, un orden aprehensible desde la dignidad divina. No en vano dignidad es una de las acepciones de *arkhe*.

El fondo último de la sabiduría nos muestra, de este modo, una triple solidaridad entre *sofia*, *arkhe* y *agon*. No sin combate se aspira a desanudar el enigma, signo mismo de la sabiduría. El verbo *luo* aporta líneas de significación orientadoras. A la idea de desatar o desanudar, se suma la de liberar, abrir. Efectivamente se trata de liberar un mensaje oculto, abrirlo. Tal como sostiene Detienne:

> Los dioses conocen la verdad, pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus palabras. sus apariencias son trampas tendidas a los hombres, sus palabras siempre enigmáticas, esconden tanto como descubren: el oráculo se muestra a través de un velo como una joven desposada (DETIENNE, 1987, p. 81).

La noción de velo es capital en el enclave del proceder adivinatorio. El verbo *letho* alude a la acción de ocultarse, estar oculto, pasar inadvertido. El dios se oculta tras el velo, tras el tul que las palabras construyen, bordan y tejen en un ovillo abigarrado. Los dioses aman el enigma y les repugna lo que es manifiesto porque aman ocultarse y desde allí, tensionan la heterogeneidad metafísica, aumentan la distancia a punto tal de maximizar la brecha y configurar un escenario donde el mundo humano y el divino

aparecen como dos razas impermeables.

Pensemos la dimensión enigmática de Apolo a partir de la solidaridad con el concepto de terribilidad, hostilidad y perversidad. En este punto, la terribilidad se troca en distancia. A la oscuridad de la palabra, se agrega la distancia de quien no se deja asir en una dimensión unívoca. A la ferocidad apolínea que "hiere desde lejos", se suma la lejanía de quien ostenta la duplicidad ontológica.

> El arco y la flecha del dios se vuelven contra el mundo humano a través del tejido de las palabras y de los pensamientos. La señal del paso de la esfera divina a la humana es la oscuridad de la respuesta, es decir, el punto en que la palabra, al manifestarse como enigmática, revela su procedencia de un mundo desconocido. Esa ambigüedad es una alusión a la fractura metafísica, manifiesta la heterogeneidad entre la sabiduría divina y su expresión en palabras (COLLI, 1987, p. 36).

Si la primera parte de la cita nos ubica en la terribilidad, la segunda lo hace en la distancia. Terribilidad y distancia son los enclaves de una configuración de la *arkhe* dominadora. La terribilidad-distancia se nos muestra como una estrategia. Ha formado parte de nuestras consideraciones la idea de un campo agonístico, donde la sabiduría misma constituye el *topos* del *agon*. En el enigma también. Siguiendo las sendas de nuestros nudos interpretativos nos situamos en el campo del enigma para ver sus vínculos con Apolo y con la esfera de la adivinación, donde vuelve a aparecer el carácter enigmático de la palabra apolínea.

Hasta aquí hemos intentado construir un marco teórico lo más amplio posible y de la mayor complejidad vinculante con otros hitos de interés, a fin de situar en su fondo más primitivo el fenómeno de la adivinación como hecho de matriz religiosa, buscando, por un lado, la presencia apolínea y, por otro, rastreando nuestros núcleos investigativos: distancia, hostilidad, perversidad, heterogeneidad, metafísica, poder, eficacia de la palabra, manía. En principio, debemos aludir a la adivinación inspirada, que se halla inscrita en un telón de fondo dominado por la divinidad y, en tal sentido, es el escenario privilegiado de Apolo[i].

Apolo: un dios terrible[ii]

El argumento de *Ilíada* dibuja un juego de tensiones sobre un escenario de singulares características en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y dioses y entre los hombres entre sí, capítulo fundamental en las sociedades arcaicas.

Estas tensiones están enmarcadas en una lógica que supone la diferencia

ontológica entre los actores, y, en la superioridad que distancia a unos de otros; en una sociedad obsesionada por el concepto de *aristía*, excelencia. Indudablemente, una bisagra constitutiva de la configuración es la dimensión del poder como motor de la tensión, como combustible del *agon* que suponen las relaciones entre dioses y hombres, no solo en el campo de batalla, sino en la experiencia de lo real en general.

Dioses y hombres hallan en ese suelo narrativo su configuración, plasmada en esa diferencia de *topoi* que constituye el mundo humano y el mundo divino, con intersecciones y tensiones de las cuales *Ilíada* constituye un claro y magnífico exponente.

Retornamos en este punto a las consideraciones antropológicas vertidas por Louis Gernet, quien trabaja sobre los dos horizontes y, a partir de ellos, la distancia o brecha que los aleja y los movimientos de aproximación y asimilación, tendientes a achicar esa distancia. En este contexto que define el campo antropológico, elegimos el libro I de *Ilíada* porque es donde se despliega la crueldad apolínea con máxima intensidad.

En el canto *I* Homero narra la cólera de Aquiles. Es la musa la encargada de contar ese sentimiento, originado en la tensión agonística entre Aquiles y Agamenón. En este altercado hay una presencia fundamental: Apolo. Crises, sacerdote del dios, se dirige a los aqueos a redimir a su hija, Criseida, cautiva de Agamenón.

La pregunta inicial del poema pone elípticamente en escena la figura del dios:

> ¿Quién de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa? El hijo de Leto y de Zeus. Pues irritado contra el rey, una maligna peste suscitó en el ejército, y perecían las huestes porque al sacerdote Crises había deshonrado el Atrida. Pues aquél llegó a las veloces naves de los aqueos cargado de inmensos rescates para liberar a su hija, llevando en sus manos las ínfulas del flechador Apolo en lo alto del áureo cetro, y suplicaba a todos los aqueos, pero sobre todo a los dos Atridas, ordenadores de huestes: ¡Oh Atridas y demás aqueos, de buenas grebas! Que los dioses, dueños de las olímpicas moradas, os concedan saquear la ciudad de Príamo y regresar bien a casa; pero a mi hija, por favor, liberádmela y aceptad el rescate por piedad del flechador hijo de Zeus, de Apolo (HOMERO, *Ilíada*, I, 8-21)[iii].

El sacerdote invoca por primera vez el nombre de Apolo, su señor, recordando su parentesco con el padre de todos los hombres y los dioses, como modo de reafirmar su linaje divino. Aquella alusión inicial, indagando sobre el origen divino de la disputa, se hace explícita en el nombre del dios. Agamenón lo expulsa, desconociendo la propia figura de Apolo. Vemos, entonces, un registro del no-reconocimiento como núcleo de tensión y desmesura.

Agamenón ignora el pedido y con ello ignora el límite más fino y sutil que un mortal debe reconocer: el *topos* humano frente al ámbito divino. Desde su soberbia, desconoce la dualidad de *topoi*; desconoce esa distancia onto-antropológica. Dice Agamenón en el punto máximo de tensión:

> Viejo, que no te encuentre yo junto a las cóncavas naves, bien porque ahora te demores o porque vuelvas más tarde, no sea que no te socorran el cetro ni las ínfulas del dios. No la pienso soltar; antes le va a sobrevenir la vejez en mi casa, en Argos, lejos de la patria, aplicándose al telar y compartiendo mi lecho. (Homero, *Ilíada*, I, 26-30).

Hybris sobre *hybris*. Agamenón no re-conoce al viejo Crises y, por detrás de su figura de anciano, desconoce al propio dios. La cólera no se hace esperar.

Crises sí conoce las jerarquías, dando muestras de un acto de *sophrosyne*, en medio de tanta desmesura. Solo él sabe que es Apolo el único que puede subsanar la falta, restaurar el orden transgredido por el rey, más allá de que con ello se prefigure el momento de crueldad. El anciano se dirige al dios sabiendo que su señor podrá cumplir su deseo de desagravio: "Si alguna vez he techado tu amable templo o si alguna vez he quemado en tu honor pingües muslos de toro y de cabras, cúmpleme ahora este deseo: que paguen los dánaos mis lágrimas con tus dardos" (HOMERO, *Ilíada*, I, 39-42).

Apolo reconoce su pedido y, con el corazón herido, desciende del Olimpo "con el arco en los hombros y la aljaba". El señor del arco y la lira muestra su momento arco que puede definir la crueldad que lo caracteriza. Entonces sí "resonaron las flechas sobre los hombros del dios irritado, al ponerse en movimiento, e iba semejante a la noche" (HOMERO, *Ilíada*, I, 46-47). Apolo muestra su ira en la oscuridad que lo atraviesa, "semejante a la noche". La verdadera noche, aquella deidad primaria que la *Teogonía* de Hesíodo recoge como potencia ambigua, se yergue sobre el campo de los aqueos. La ira del dios es la contracara de la justicia que el mismo señor délfico otorga con su poder.

Apolo, que hiere de lejos, esparce sobre los aqueos una terrible peste para calmar su ira y resarcir su nombre. Tras nueve días de terrible presencia apolínea, Aquiles reúne a la asamblea para aplacar la emoción del dios.

La presencia del adivino Calcante, un maestro de verdad en términos de Detienne, se torna preponderante ya que declara, desde su capacidad de ver, desde su poder mántico, heredado del propio Apolo, exactamente lo que corresponde hacer. Anuncia que la peste solo culminará cuando la cautiva Criseida sea devuelta.

El Testórida Calcante "de los agoreros con mucho el mejor[iv], "que conocía lo que

es, lo que iba ser y lo que había sido" (HOMERO, *Ilíada*, I, 69-70), devuelve el rostro del poder y de la lejanía apolínea.

Los hombres saben de su distancia, incluso de la brecha metafísica que los separa, pero no aciertan el modo de aplacar su cólera. Es el adivino, convertido en un *parresiastes*,[v] quien solo lo dará a conocer si Aquiles le brinda la protección ante Agamenón. El *parresiastes* se enfrenta a alguien con mayor poder y en su decir franco puede perder la vida.

Aquiles se lo promete en los siguientes términos:

> Recobra el buen ánimo y declara el vaticinio que sabes. Pues juro por Apolo, caro a Zeus, a quien tú, Calcante invocas cuando manifiestas vaticinios a los dánaos, que mientras yo viva y tenga los ojos abiertos sobre la tierra, nadie en las cóncavas naves pondrá sobre ti sus manos pesadas de entre todos los aqueos, ni aunque menciones a Agamenón, que ahora se jacta de ser con mucho el mejor de los aqueos (HOMERO, *Ilíada*, I, 85-91).

Calcante está amparado, así, por la protección de Aquiles.

El deseo de Apolo debe ser cumplido para que la peste cese; sólo la devolución de la hija de Crises a su padre, sin precio y sin rescate, y una sacra hecatombe hacia Crisa devolverá la calma a las huestes aqueas, jaqueadas por el poder incuestionable de Apolo, quien está desplegando su arte más perverso.

La cólera de un dios se repara con el juego simbólico-ritual que confirma una vez más su altura, su registro, su distancia y su poder por sobre los varones mortales. La conducta de Aquiles genera el desagrado de Agamenón, quien decide entregar a Criseida a cambio de arrebatarle al propio Aquiles a Briseida, parte del botín que los aqueos le entregaran. Nueva tensión en el marco del no reconocimiento: Agamenón desconoce a Aquiles en sus posesiones, arrebata algo que le es propio y con ello vuelve a ignorar dos registros, el que atraviesa a la comunidad de honor y al propio Aquiles en su singularidad, transgrediendo el *nomos* que regula las relaciones interpersonales. Estas acciones acarrean el desconocimiento de los *topoi* que deben ser vigilados para conjurar toda forma de desmesura. A la ira de Apolo, como generadora de tensiones, se suma la de Aquiles.

Urge saldar las cuentas con Apolo para aplacar su terribilidad, su perversidad constitutiva, que, como la luminosidad, lo marca identitariamente. Esa es la lógica de la ambigüedad que subyace al *logos* mítico.

Una cosa es la tensión entre pares; otra muy distinta es la contienda con un dios.

Ignorar este principio es ignorar la arquitectura ontológica que rige el *kosmos.* Aquiles lo sabe porque es quien supo oír a Apolo en Calcante, y poniendo manos a la obra: "Y, por su parte, el Atrida botó al mar una veloz nave, puso en ella veinte remeros elegidos, una hecatombe cargó en honor del dios, y a Criseida, de bellas mejillas, llevó y embarcó. Y como jefe montó el muy ingenioso Ulises" (HOMERO, *Ilíada*, I, 308-311).

De este modo, se configura un escenario ambiguo en el que la divinidad desdibuja su territorialidad áltera para acercarse al mundo humano, marca constante en los poemas homéricos.

El gran arquitecto. Tras las huellas de una construcción ejemplar

Continuando con una nueva dimensión abordaremos a Apolo en su calidad de arquitecto, desde una vertiente ántropo-religiosa. Antropológica porque el trabajo es una nota constitutiva de los hombres como seres culturales, ya que con él transforman la naturaleza y, desde allí, se distingue de las bestias y lo ubica como un hacedor de cultura (SANTILLÁN GÜMES, 1985, p. 14). Religiosa porque el fondo de esa experiencia pone a la divinad en una relación directa con una *poiesis*, cuyo fruto es la construcción de un magnífico templo.

El trabajo es la bisagra que territorializa al hombre en el *topos* humano. Asimismo, le permite una consolidación y apropiación de ciertos territorios que posibilitan formas "ser en el mundo" (HEIDEGGER, 1997, p. 79).

El campo antropológico se halla transido por el movimiento, por el impulso transformador del hombre, que sí sabe de necesidades y carencias a completar. El movimiento, afín a la imperfección humana, ubica al hombre en el lugar del trabajo y en su capacidad de trascender el mero universo natural. Ahora, bien, la dimensión antropomórfica de los dioses griegos, propia del universo mental de los griegos, que antropologiza la dimensión de la divinidad, le otorga rasgos semejantes a los humanos, por lo que podemos pensar a un Apolo trabajador, arquitecto y constructor de territorios.

El Apolo constructor que queremos abordar, se vincula con la construcción del templo de Delfos, como *topos* emblemático del ritual apolíneo, geografía del proceder adivinatorio, y ese mandato de fundar materialmente un gran templo es lo que marca el singular nacimiento apolíneo.

Leto y Apolo. Leto, Apolo y Delfos. Madre e hijo están atravesados por una misma marca identitaria que los ubica, a su vez, en un mismo lugar de trabajo y búsqueda de un

territorio para su instalación. Leto, para parir, lo cual representa, desde una lectura de género, la tarea femenina por excelencia, no exenta de sufrimientos, dolores y fatigas. El desvelo es buscar una geografía para dar a luz al excelso hijo de Zeus. Apolo, para instalarse en el *topos* que su nacimiento olímpico exige y marcar su territorio divino y definitivo. Un territorio que dignifique su estatuto regio.

Es el momento del delfinio. El *kairos* de trabajar, fundar y apropiarse del territorio. El instante de crecer y volar de los primeros cuidados femeninos, para iniciar la tarea viril por excelencia: recorrer, construir, escoger, apisonar el suelo, sentar los cimientos, levantar paredes, el techo, propiciar el albergue, producir marcas en el espacio como huella civilizatoria. Apolo con su trabajo cosmifica el *topos*, lo ordena, lo in-forma, lo delimita. Se está escribiendo míticamente el relato de la función masculina: propiciar albergue.

A partir de estos presupuestos, proponemos trabajar algunos tópicos del *Himno Homérico a Apolo*[vi]para descubrir ciertos rasgos de la divinidad y mostrar la duplicidad intrínseca que presenta Apolo y ver porqué buscar los orígenes de la sabiduría nos conduce al Señor de Delfos.

El poema ostenta un cuerpo original, muy antiguo y una ampliación posterior. El problema de la fecha registra la misma doble dificultad que la que aporta su doble registro; hay que considerar una fecha del texto original y otra de la ampliación. Al respecto dice Alberto Bernabé Pajares: “La opinión más generalizada es que el himno delio remonta al siglo VIII/VII a. C.; y ello porque presenta rasgos evidentemente arcaicos, como el carácter violento del dios y el temor que produce en las demás divinidades. Por su parte, la continuación suele fecharse hacia el siglo VI a. C.” (2001). El dato es importante a nuestros fines porque el rasgo que queremos indagar dista mucho de las características más duras del dios, pertenecientes a la primera parte más arcaica.

Apolo. Las marcas de una intrínseca duplicidad

Antes de establecer las marcas de esa duplicidad intrínseca, y que ahora ubicaremos en una nueva tensión entre un Apolo lúdico y un Apolo terrible, abordaremos el plexo de divinidades que lo acompañan en un segmento del *Himno*, que colaboran con la imagen festiva, para luego tensionarlo con la imagen oracular del señor muy alto que reina en Delfos, cuyo templo él mismo ha levantado en gesta *poiética*.

El mismo dios toma conciencia de esa duplicidad cuando en su autoproclamación advierte "—¡Sean para mí la cítara y el curvado arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus! (*Himno homérico a Apolo* vv. 131-132)[vii]. Esa autoproclamación encierra en sí misma la duplicidad. Una cara constructiva y civilizatoria y una cara terrible y hostil. Ubicaremos el esquema de interpretación en tres metáforas: la del viaje, la musical y la agonística para recorrer tres *topoi* de la identidad de esta figura polisémica.

Apolo viaja, como lo ha hecho su madre. No tomaremos los recorridos más intensos del dios; apenas algunos desplazamientos significativos que nos bastan para asociarlo a Leto y a la figura de Dioniso, el dios cosmopolita por excelencia, caminante de ciudades (DETIENNE, 2001).

Leto es, como Dioniso y luego, como su propio hijo, una figura nomádica. Su largo periplo en busca de un lugar material para parir a su hijo da cuenta de una vocación por el movimiento que su Apolo hereda, al tiempo que lo acerca a Dioniso, cuyo nacimiento así relata Hesíodo: "La cadmea Sémele a su vez dio a luz a un brillante hijo, unida en amor, a Dioniso, que mucho alegra; inmortal, aun siendo mortal; ahora ambos son dioses" (HESÍODO, *Teogonía*, vv. 940-942)

El *Himno* releva con insistencia el rasgo nomádico de Apolo. Hay una pulsión por el movimiento que lo lleva a reconocer el terreno propicio para su gran construcción. Si bien no se trata de epifanías al modo dionisíaco, marcadas por la violencia y la manía que usualmente acompañan al hijo de Zeus y Sémele, Apolo se muestra con un espíritu andariego, transitando distintos lugares, eligiendo territorios, surcando caminos, preparando terrenos que luego se convierten en testimonios de su culto y que constituyen un verdadero catálogo cartográfico y reflejan su rasgo civilizador.

Apolo camina, se mueve y se muestra en su radiante esplendor, yendo a Delfos para cumplir su designio. Apolo camina, como lo hace Dioniso, y con ello civiliza el territorio, marca arquetípicamente el modelo fundacional de toda instalación:

> Dicho esto, se puso en marcha sobre la tierra de anchos caminos Febo, el de intensa cabellera, El Certero Flechador. Todas las inmortales quedaban estupefactas, y toda Delos se cargó de oro, mientras contemplaba al vástago de Zeus y Leto, por la alegría de que el dios la hubiera escogido como casa en lugar de las islas o el continente, y la amara con preferencia en su corazón (*Himno Homérico*, 133-138).

La marcha del dios no es un devenir errático, sino que constituye la marca de una gesta civilizatoria (DETIENNE, 2001). Apolo funda ciudades a su paso, abre la geografía,

desmaleza el terreno, prepara para materializar una construcción que albergue a los varones mortales. Apolo entabla con Delos una relación de familiaridad, la convierte en su casa, en su primera morada, en su instalación inaugural, en un punto acogedor, luego de tanto rechazo que su madre sufriera. Delos se engrandece con la elección del Flechador; esa Delos insignificante toma el mismo esplendor que su Señor.

Apolo reina sobre Delos, pero hay detrás de sí una historia signada por la marcha: ya sea sobre el Cinto abrupto, ya por las islas o entre los hombres, no hay rasgos de sedentarismo en ese dios caminante que abre rutas a su paso, que marca senderos y propicia atajos.

Las marcas topológicas son suyas y la consustancialidad de Apolo con la materialidad del espacio es innegable: “Muchos templos, frondosas arboledas y todas las atalayas te son propios, así como los cimeros promontorios de alturas eminentes, y los ríos que desembocan en el mar” (*Himno Homérico*, 143-146).

El don de la profecía merece un gran templo. La práctica no es menor y su importancia socio-religiosa exige una espacialidad afín a tamaña densidad religiosa. Un espacio que guardará las características canónicas de todo lugar sagrado, porque allí se da el despliegue de una hierofanía, en tanto lugar que revela la presencia de lo divino (ELÍADE, 1991, pp. 7 y ss). Hierofanía y cratofanía porque también allí se manifiesta un poder divino, con-sagrando el lugar, donándole la sacralidad que lo convierte en un territorio áltero.

El señor del arco es el constructor arquetípico, el que sabe preparar el terreno para su gran construcción: elegirlo, captar su posibilidad, iniciar la construcción. Cara diurna de un dios ambiguo que, con su acción cultural y civilizatoria convierte el terreno *incultus*, incivilizado, en terreno *cultus*, civilizado y con ello revela el modo en que se sostiene toda construcción arquetípica. No se trata de fundar su templo; se trata de sentar las bases de un modelo fundacional y paradigmático.

La otra cara del Señor. Manos a la obra

Este rasgo civilizatorio y benefactor que supone la apropiación del territorio se opone a la terribilidad. A partir de la presentación de *Teogonía* podremos rastrear cuáles son los atributos y las facultades del señor del arco y la lira; el arco, arma asiática, devuelve su rostro más cruel, su cara terrible y perversa, su rostro más temido. Pero, en

el marco de su duplicidad intrínseca, también la lira es su atributo, cara benévola y artística, capaz de echar un manto multicolor sobre el horrendo abismo de la vida, que lo convierte en el Señor de las Artes, aquel que despliega artísticamente ese velo tranquilizador.

Recorrer la arista civilizatoria, tratando de relevar su polisemia estructural, nos ha llevado a Delfos, su patria. Es el momento del himno pítico, cuando el "señor muy alto que reina en Delfos", "se encamina, tañendo la ahuecada forminge, el hijo de la gloriosísima Leto hacia Pito, la rocosa, con sus divinas vestiduras, fragantes de incienso." (*Himno Homérico*, 182-184)

Con paso gallardo y arrogante, Apolo continúa su marcha y el *Himno* se convierte en un extenso catálogo de hazañas de carácter amoroso, al tiempo que describe el nomadismo apolíneo:

> Telfusa, aquí mismo pienso procurarme un templo hermosísimo, como oráculo para hombres que por siempre traerán hecatombes perfectas, ya sea cuantos habitan el fértil Peloponeso, ya cuantos habitan Europa y en las islas ceñidas por las corrientes, dispuestos a consultar el oráculo. (*Himno Homérico*, 248-252)

Parece que ha llegado el momento de poner manos a la obra. El Apolo constructor devolverá toda su *tekhne* en la construcción de un templo hermosísimo. Pero sólo parece, porque Telfusa, que cree ver amenazada su gloria ante la presencia del Certero, lo persuade Apolo para que continúe su búsqueda.

El caminante sigue su marcha, guiado por su deseo, y tras largo camino se detiene. Ahora sí, tras ardua búsqueda, el espacio aparece y llega finalmente a "Crisa, al pie del nevado Parnaso, una ladera orientada al Céfiro. Por cima de ella se cierne una peña y corre a sus pies un profundo valle, escabroso". (*Himno Homérico*, 283-285)

Por fin alcanzó el *topos* propicio y así lo hizo saber, ya que ese será el enclave de un templo hermosísimo, "a fin de que sea el oráculo para los hombres" (*Himno Homérico*, 288), quienes hacia él se dirigirán desde todo el Peloponeso, para recibir la infalible determinación del dios oracular.

Ya había declarado lo mismo frente a Telfusa, pero ahora sí la empresa se inicia de la mano de: "Un verbo de acción une el conjunto de gestos ejecutados por Apolo desde sus primeros pasos: *ktizein*. Verbo fundamental de la 'fundación', el campo de *ktizein* es doble. Por una parte, significa roturar, cultivar, acondicionar. Por otra, construir, edificar, fundar" (DETIENNE, 2001, p. 27).

La acción no se hace esperar. “Dicho esto, echó los cimientos Febo Apolo, anchos, muy largos, sin fisuras” (*Himno Homérico*, 295-296). Apolo no está solo. El trabajo suele requerir de más de una presencia y de aliados estratégicos. Trofonio y Agamedes se sumaron a la empresa. Trofonios es una vieja divinidad ctónica, con poderes oraculares, que, asimilado por Apolo, pasa a ser constructor de su templo. Juntos colocaron un umbral de piedra sobre los cimientos y alrededor elevaron, con sillares de piedra, “para que fuera digno de ser cantado por siempre” (*Himno Homérico*, 298-299).

Apolo no detiene su labor. Como corresponde a la tarea de fundación, limpia el terreno de posibles amenazas. Así se dirige a la fuente Castalia y mata con su arco a la Dragona, monstruo salvaje, que causa daño a los hombres. Aparece entonces el Apolo fundador, no sólo porque sienta los cimientos, sino porque civiliza el espacio, lo vuelve habitable, le imprime una marca que lo desplaza del lugar salvaje, habitado por monstruos. El espacio pasa de un registro de marcada Otredad a un estatuto de legitimada Mismidad.

El trabajo apolíneo no es exclusivamente manual, de cimentación y construcción, sino también estratégico, como lo es el trabajo de un verdadero *strategos.* También es una tarea civilizatoria limpiar el espacio de las funestas amenazas, de las impurezas, de la temible contaminación.

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo consistió en plantear tres segmentos de trabajo. El primero, construyó un marco a fin de situar el fenómeno de la adivinación apolínea como hecho de matriz religiosa, buscando, por un lado, la presencia del dios oracular y, por otro, rastrear ciertos núcleos identitarios, que abren semánticamente el abanico de vinculaciones que tanto el dios, como el proceder adivinatorio despliega como práctica socio religiosa: distancia, hostilidad, perversidad, heterogeneidad, metafísica, poder, eficacia de la palabra, manía.

En el segundo tramo, hemos recorrido algunos pasajes claves del Canto I de *Ilíada* que obedeció a revelar la terribilidad-perversidad de Apolo en su distancia metafísica. Nuestro interés en el relato homérico no fue la disputa de los héroes. Lo que nos interesó fueron las distintas formas de desconocer a la divinidad porque en ese peligroso terreno, cercano a la *hybris*, está el fondo de la terribilidad de Apolo.

Por último, nuestro último apartado, conduce a Delfos como albergue de la sabiduría primera. Un Apolo nomádico y fundador, *tekhnites*, que conoce como nadie el arte de construir, símbolo mismo del poder. Un Apolo civilizador desde múltiples vertientes, ya sea por su capacidad de trabajo, convertida en fuerza transformadora de un espacio salvaje que pasa a ser un espacio fundado. En efecto, "no hay ciudad 'fundada', 'bien fundada' que no sea al mismo tiempo una tierra roturada, un territorio preparado para el cultivo, un espacio domesticado, civilizado desde el estado salvaje inicial" (DETIENNE, 2001, p. 29).

Para esto hace falta una tarea que combine fundación, construcción y limpieza. El Apolo constructor se vuelve así emblema civilizatorio, ampliando el repertorio de trabajos que lo ubican en un hacedor de cultura. Pero, como toda figura polisémica, acecha otro rostro, otra cara que nos permite pensar en su intrínseca duplicidad.

Bibliografía

BERNABÉ PAJARES, A. **Introducción al Himno Homérico a Apolo en Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia**. Madrid: Gredos, 2001.

COLLI, G. **El nacimiento de la Filosofía**. Madrid: Tusquets, 1987.

COLOMBANI, M. C. **Homero. Una Introducción crítica**. Santiago Arcos, , 2006.

COLOMBANI, M. C. **Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica**. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.

DETIENNE, M. **Dioniso a cielo abierto**. Barcelona: Gedisa, 1986.

DETIENNE, M. **Apolo con el cuchillo en la mano: Una aproximación experimental al politeísmo griego**. Madrid: Akal, 2001.

ELIADE, M. **Mito y realidad**. Cap. La estructura de los mitos. Colombia: Labor, 1991.

GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.

FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Barcelona: Tusquets, 1983.

FOUCAULT, M. **Discurso y verdad en la Grecia Antigua.** s.l.: s.ed., s.d.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria,. 1997.

Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia. Madrid: Gredos. 2001

HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Madrid: Gredos, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Madrid: Gredos, 2000.

SANTILLÁN GÜEMES, R. **Cultura, creación del pueblo**. Buenos Aires: Guadalupe, 1985.

Sobre a autora

María Cecília Colombani
Dra. en Filosofía. Universidad Nacional De Mar Del Plata
Contribuição de autoria: autora
CV: https://www.cienciavitae.pt/portal/D61D-65E9-85D3

Como referenciar este artigo

COLOMBANI, María Cecília. Un arquitecto excepcional ha dado el olimpo. Las marcas fundacionales del territorio. **Perspectivas & Diálogos:** Revista de história social e práticas de ensino. Caetité, v. 8, n. 16, p. 9 - 26, 2025.

[i] A propósito de las distintas formas de adivinación, entre ellas, la adivinación por signos y la profética, sugerimos el texto de Robert Flaceliere, *Los oráculos griegos*. La presencia apolínea en la adivinación inspirada nos hará detener en este terreno porque allí aparecerá en toda su dimensión la *manía* adivinatoria, así como el fondo religioso que venimos persiguiendo. En cambio, la adivinación por signos, si bien ofrece un material simbólico-antropológico rico, se sustrae a la economía general del terreno divino. La clave de la distinción roza nuestro interés antropológico porque no es el mismo el registro del adivino por signos de aquel cuyas adivinaciones se dan por inspiración. En este segundo caso, se verifica esa relación de aproximación con la divinidad, achicando la natural brecha ontológica, que ha sido nuestro eje de investigación.

[ii] El cuerpo del texto que devuelve los pormenores del canto I corresponden, con algunas modificaciones propias del presente intento, a mi texto (2006). La marca interpretativa se da en torno a los juegos poder que las ideas de conocimiento y de desconocimiento implican. Reconocimiento y no reconocimiento son las figuras que el texto propone como modo de resolución de los juegos de poder.

[iii] Seguimos la traducción de Crespo, Emilio en *Ilíada*, Gredos, 2000.

[iv] Calcante representa al adivino veraz, al poder mántico en su máxima expresión, capaz de ver la totalidad de lo que fue, de lo que es y de lo que será, especie de visión absoluta que lo emparenta con *Mnemosyne* como la Memoria sacralizada madre de las Musas que Hesíodo presenta en el proemio de *Teogonía*. Cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica.*

[v] En este punto seguimos las reflexiones de Michel Foucault en torno a la parresía y vemos en Calcante una figura clara del parresiastes ya que se dan algunas características de la situación parresiástica: la franqueza en el hablar, la revelación que incomoda y no mide las consecuencias, la disimetría de los estatutos de poder (Calcante-Agamenón), el riesgo de perder la vida en el acto de veridicción de una verdad que incomoda. La preocupación por los actos de decir la verdad en el marco de escenarios ritualizados constituyó uno de los últimos intereses intelectuales de Michel Foucault y, en ese marco, se recorta su inquietud por la *parrhesía* como *speech act* y, en particular, la *parrhesía* socrática, donde se visualiza la alianza entre palabra y sabiduría.

[vi] Seguiremos la traducción de los *Himnos Homéricos* de Bernabé, A. y de Cuenca, L. A. Gredos, 2001