

## La religiosidad de Polibio

La vasta bibliografía que en torno de la extensa *Historia* de Polibio se ha producido ha prestado una atención demasiado exigua a un aspecto de la entidad humana del historiador, cuyo aspecto fundamenta indiscutiblemente la innegable rectitud a la que aspira y el ámbito en que se mueve la obra polibiana: me refiero a la ideología del historiador en lo tocante a religión. Entre los tratadistas de la obra polibiana el tema fue abordado primeramente por Wunderer<sup>1</sup>; siguen Mione<sup>2</sup> y Alvarez de Miranda<sup>3</sup>; también está Kurt von Fritz<sup>4</sup>. Entre los historiadores de la religión griega han tratado expresamente de Polibio Wilamowitz<sup>5</sup>, Drachmann<sup>6</sup> y Nilsson<sup>7</sup>. La opinión general, defendida de manera más o menos absoluta, es que Polibio es irreligioso. De manera muy general avanzamos ya que los textos polibianos que debemos examinar en lo que concierne a esta cuestión —examen que será hecho en el momento oportuno— no son totalmente concordantes y presentan una situación más bien bipolar, los extremos de la cual serían el ateísmo absoluto y la fe del fiel. El trabajo presente intenta, con todo, superar esta bipolaridad en la interpretación de los textos de Polibio. Otros lugares se pue-

1 E. Wunderer, *Polybios Leben und Weltanschauung aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert* (Leipzig 1927) 12 ss.

2 L. Mione, *Polibio* (Padova 1949) 137-141.

3 A. Alvarez de Miranda, 'La irreligiosidad de Polibio', *Emérita* 24 (1956) 27-65.

4 K. von Fritz, *The Theory of mixed constitution in antiquity* (New York 1954) 396-7.

5 U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, edición fototípica, II (Darmstadt 1959) 388-9.

6 R. Drachmann, *Atheism in pagan antiquity* (Gilden 1922).

7 M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. II (München 1950) 189-90.

den incardinar en situaciones no tan radicales, de manera que el conjunto de la cuestión no deja de presentar una cierta complejidad, resuelta hasta ahora en el sentido de admitir *expressis verbis* la incoherencia de los textos si se intenta extraer de ellos una tesis invariable de Polibio en lo referente a la religión, para postular seguidamente un ateísmo teórico (que la práctica del historiador parece contradecir) que desconoce, más o menos (depende del grado de absolutez de la afirmación) la existencia de unos textos muy claros que se oponen a la radicalidad de la tesis. En este trabajo yo quisiera valorar el complejo de los textos mediante una renuncia previa a la simplificación, evidentemente excesiva, con que la mayoría de estudiosos se ha facilitado el trabajo. Lo que digo no es totalmente nuevo; se encuentra, al menos implícitamente, en Wunderer y en Drachmann<sup>8</sup>, pero sí que es nueva la nitidez que —creo— tiene mi resultado final que afirma —digámoslo ya desde ahora— que Polibio es un hombre religioso. Lo que precisamente estudia mi trabajo es ver cómo debe entenderse esta afirmación.

Las ideas religiosas de Polibio giran alrededor de dos campos fundamentales: el de la τύχη (o «fortuna») e ideas similares, como φύσις («naturaleza») y «destino» (el *fatum* de los latinos); el segundo campo aludido es el de los dioses, de la divinidad. En esta dualidad de creencias Polibio es hijo de su tiempo. En el período helenístico la fe en los dioses olímpicos tradicionales, que connotaba una muy vaga fe en la providencia, había decrecido enormemente. El terreno perdido por ellos lo había ganado la creencia en el poder de la *tyche*, una entidad sobrehumana que estaba presente, con su maligna eficacia, en los errores y desgracias de los hombres; su influencia era muy pocas veces positiva y contribuía a los éxitos de un hombre. Por razones de método estudio en primer lugar el concepto polibiano de *tyche*, y en segundo lugar, la fe de Polibio en los dioses, en la divinidad.

a) *El concepto de tyche en Polibio.*

La palabra y el concepto de τύχη no salen por primera vez, en la historia del pensamiento griego, ni en Polibio en parti-

<sup>8</sup> Lo veremos en el lugar correspondiente.

cular ni en la historia helenística en general. Este término griego, que traducimos casi siempre por «fortuna», aunque esta traducción resulte algo inexacta, se encuentra ya en el viejo Arquíloco de Paros, y significa propiamente un agente o causa inabordable al control humano. Dice el fragmento 16 del poeta: «Oh Pericles, a los hombres se lo dan todo la Fortuna (τύχη) y la parca (μοῖρα). También Simónides de Ceos, en el fragmento 100: «Esto, nos lo ha mandado la Fortuna (τύχη).» En estos dos casos parece que la traducción más natural del término sería el latino *fatum*. Otras veces la versión más exacta es *azar*. Este sentido parece que es muy corriente, y se refiere a una causa anónima e impersonal. He aquí, por ejemplo, el lugar de Antífonte 281: «El bien nacido debe soportar noblemente las cosas del azar (τύχη). De aquí a significar el resultado de la acción de la *tyche* el paso semántico es inmediato: Teognis escribe «que a este hombre le venga la buena fortuna (τύχη; traduzco «buena fortuna» por el contexto); Sófocles, *Filoctetes* 1317: «Soportar las malas fortunas que vienen de los dioses». Esta última cita introduce el término *tyche* en el ámbito religioso, en el que penetra por afinidad evidente. Así puede significar el acto de un dios; en Píndaro, Ol. VIII 67 leemos τὸχα δαίμονος; y en la *Medea* de Eurípides, v. 671: «no tenemos hijos debido al querer (τύχη) de algún dios».

Por lo que deducimos de los textos antiguos τύχη era una palabra habitual, el uso de la cual tendió a personificarse —en Tebas se le levantó una estatua<sup>9</sup>— y a presentarse como un problema, planteado ya conscientemente por Eurípides en el Cíclope, vv. 606 ss.: «Es preciso que la Fortuna (τύχη) guíe al dios pues lo de los dioses es inferior a ella». Este acercamiento progresivo del concepto al ámbito sacral, del cual en rigor jamás fue excluida, era natural, y en la época helenística se había consumado.

Polibio (XXXIX 21) y Diodoro (XXXI 10) nos dan la noticia de que Demetrio Faléreo había compuesto un tratado sobre la *tyche*, en el que se preguntaba si cincuenta años atrás alguien hubiera podido creer que los hasta entonces desconocidos macedonios destruirían el poderoso imperio persa. De-

<sup>9</sup> J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega*. II, traducción castellana de Eugenio Imaz, p. 151.

metrio describió, en su tratado, la *tyche* con palabras muy duras, porque no respeta nuestras vidas, lo trastorna todo contra nuestros cálculos y muestra su fuerza en lo inesperado. Como veremos, la concepción que Polibio tiene de la *tyche* concuerda con eso totalmente.

Esta concepción de la *tyche* es ya la de un poder personal, y se atestigua frecuentemente en Polibio. Casi en el mismo pórtico de su obra podemos leer: «así como la fortuna hizo girar casi todos los intereses del universo hacia un solo lado y ha forzado todas las cosas a tender hacia la misma finalidad, es preciso, por medio de la historia, poner ante los ojos de los lectores... la gestión de la fortuna» (I, 4, 1). En XXXVI 13, 2 leemos que «la función peculiar de la fortuna es hacer revolverse contra los propios legisladores las leyes que ellos han promulgado». También en XVI 32, 5 emerge esta concepción de la fortuna como poder personal; aquí escribe Polibio que se puede reprochar a la fortuna la triste suerte de los de Abidos, ya que no los salvó cuando había salvado a otros pueblos.

Pero otras veces este poder personal queda diríamos como telón de fondo, y la palabra *tyche* significa más bien sólo *azar*. Así en I, 63 5 se dice que los romanos ganaron la primera guerra púnica ὁ τῶχῆ (=no por azar), sino porque se habían ejercitado en acciones de este tipo. En el lugar XVI 29, 8, cuando habla de la anchura del estrecho del Helesponto y lo compara con el estrecho de Gibraltar, dice: «...exactamente como si el azar (τῶχῆ) cuando formaba estos estrechos hubiera utilizado una cierta proporción...». También en XXXI 30, 3 τῶχῆ no parece significar otra cosa que *azar*; nuestro historiador dice que ha tratado ampliamente las virtudes de Escipión para que lo que sigue no sea asignado al azar (τῶχῆ); aquí este significado es prácticamente seguro porque Polibio liga inmediatamente τῶχῆ y τὸ αὐτόματον

Sin embargo, este valor semántico de puro «azar» para la palabra τῶχῆ se documenta poco en Polibio, y muchísimo más, en cambio, la significación citada anteriormente, la de un poder divino y personal. Estadísticamente he contado 68 veces el uso del término por parte de Polibio, y 32 veces el uso de vocablos como «dios», «dioses», «divinidad» o bien otros más a menos equivalentes. Esta gran diferencia en el uso a favor

del término τύχη constata el decrecimiento progresivo, tanto en los círculos cultivados y aristocráticos como en los populares, de la fe en los dioses, cosa que produjo, por reacción, una aproximación de la τύχη prácticamente personificada al ámbito religioso. Esto, naturalmente, no puede faltar en Polibio. Un lugar donde la «Fortuna» está absolutamente divinizada es XV 19, 5, donde el historiador dice que, a ella, se le debe adoración. Otras veces la introducción de la fortuna en el ámbito sacral es más mediata, por ejemplo en el lugar XXIII 10, 2, muy aducido por los estudiosos de Polibio, en el cual se asigna a la fortuna el papel de vengadora de los crímenes y sacrilegios de Filipo V, puesto que le mandó Erinias y espíritus atormentadores hasta que murió «de manera que todos los hombres estuvieron de acuerdo en que existe, según el refrán, un ojo de la justicia que ningún hombre puede menospreciar». Este «ojo de la justicia» es, naturalmente, la *tyche*.

Pero la cosa de veras sorprendente, que ha motivado de hecho los estudios sobre la concepción polibiana de la *tyche*, es que hay una serie muy numerosa de textos de Polibio que parecen estar en clara contradicción con ellos mismos, y que contradicen también la concepción religiosa de la *tyche* que aducíamos. Porque la caracterización que nuestro historiador hace de la *tyche* no es, en términos generales, amable. En el lugar I 35, 1 alude a la derrota de un general romano y dice que se debe desconfiar de la fortuna. En el lugar I 76, 3, con motivo de la sublevación de los mercenarios cartagineses y de la represión subsiguiente dice que «la Fortuna, como si lo hiciera a propósito para compararlos, daba continuamente a los dos bandos ocasión de excederse en la venganza de unos contra otros». Dice en el lugar II 20, 3 «en esta época la Fortuna inspiró a los galos una obsesión epidémica de guerra». El II 70, 2 escribe: «La Fortuna se complace siempre en decidir irracionalmente los asuntos más importantes». Nadie como Escipión es consciente de la volubilidad de la Fortuna: XV 8, 2. Merece reproche; además del lugar XVI 32, 5, más arriba citado, en XXXII 4, 3 se dice que Licisco, que era un malvado, murió noblemente, por lo cual muchos echan en cara a la Fortuna el que a veces reserve a los malos una muerte digna de los buenos. En el lugar XXIX 2, 3 se aduce el testimonio de Demetrio Faléreo para tachar a la Fortuna de cruel.

En el mismo libro, 21, 5, declara que la Fortuna es desordenada, que en todo hace innovaciones de manera imprevisible, y que es en lo paradójico que demuestra su poder. Casi inmediatamente hay una idea similar, 22, 2: «la Fortuna es capaz de romper esperanzas razonables por medio de golpes inesperados; si ayuda a alguien y pone su peso en la balanza, más tarde, como si se arrepintiera de ello, se revuelve contra él y destruye en un momento todo cuanto había conseguido». En XXX 10, 1 escribe el historiador que la Fortuna es abrupta e incierta; este último adjetivo se repite cuando el autor, en XXXV 2, 14, trata de la fortuna de los arévacos. La caracterización de la *tyche* llega al sarcasmo en el lugar XXXVI 13, 2: «la función peculiar de la Fortuna es hacer que se revuelvan contra los legisladores las leyes que ellos han promulgado». En el lugar XXXVIII 2, 1 leemos que la Fortuna infundió pavor a los griegos cuando Jerjes pasó con su ejército a Europa. En el lugar XXXVIII 18, 8 el autor dice, con un matiz ligeramente diferenciador, que existe *una* Fortuna malvada y astuta que compensó la locura y necedad de unos malos estadistas. En XXXVIII 21, 3 se repite la idea de que la Fortuna es voluble y, ya para acabar, en XXXIX 8, 2 se traslada a la Fortuna lo que antes se había dicho ya de los dioses, que ella envidia a los hombres.

Si he recogido totalmente los juicios de Polibio desfavorables a la Fortuna es para indicar que se concentran casi todos en los diez últimos libros. Por eso parece que se podría afirmar que aunque Polibio haya tenido, fundamentalmente, siempre las mismas ideas sobre la Fortuna, a medida que su experiencia de la vida y de la historia ha ido progresando, estas ideas se han reafirmado en él y esto se ha reflejado en su obra.

Tenemos, pues, a la vista dos series de textos sobre la *tyche* que, de buenas a primeras, muestran una contradicción en la caracterización de Polibio: unos textos la veneran como a una diosa, y otros la caracterizan de manera asaz desfavorable. Alguna vez esta contradicción se puede resolver mediante una distinción de sentido en la significación de la palabra *tyche*. La idea ha sido agudamente expuesta por M. Nilsson<sup>10</sup>, quien

10 O. c., 1945.

la toma de Warde Fowler<sup>11</sup>. En un texto como el ya citado I 4, 1, en el que Polibio enuncia su tema, en el que dice que la *tyche* hizo girar casi todos los intereses del universo hacia un solo lado y ha forzado a todas las cosas a que tiendan a una finalidad (*σκοπός*), dice que también así la exposición de la historia ha de hacer mirar a los lectores el *paso* que ha emprendido la *tyche* para llevar a término todos los hechos. El contexto, y principalmente el término *σκοπός* inducen a dar, en este texto, el sentido de «paso» o de «transcurso de los hechos» (*der Gang der Ereignisse*). En algún otro texto de los citados la palabra *tyche* puede ser interpretada así. Pero a la vista del problema la solución es sólo parcial, porque son bastantes los textos en los que permanece plenamente la significación de «Fortuna», y en los que permanece también la caracterización desfavorable de la *tyche*.

Pero la concepción polibiana de la *tyche* presenta no sólo la contradicción interna que acabo de exponer; si se cogen en bloque todos los lugares polibianos en que la *tyche* es entendida y expuesta como poder efectivo y personal, entonces la contradicción, la encontramos con otras afirmaciones de Polibio, las cuales son muy fundamentales: se trata, en oposición a la citada ya, de una contradicción externa. Hay lugares, en efecto, en los que Polibio rechaza la *tyche* como promotora de los acontecimientos.

Algunos lugares no crearían problemas, porque en ellos la traducción del término *tyche* por Fortuna es inexacta y forzada; resulta más natural otra traducción. Ya he indicado más arriba que alguna vez *tyche* significa simplemente *azar*. En el lugar XXIX 4, 10 Perseo envía a Telemnesto el cretense a Antíoco para decirle que no deje pasar la oportunidad de acabar la guerra contra los romanos; de otro modo experimentará la misma *tyche*. Aquí los traductores traducen *tyche* por «hado»; véase, por ejemplo, la traducción inglesa de W. R. Paton<sup>12</sup>. Tampoco parece ser «Fortuna» la traducción más natural de *tyche*, sino más bien «suerte», en el lugar XXVII 16, 4, en el que un general romano, por imprudencia, da una

11 W. W. Fowler, 'Polybius, conception of τύχη, *Class. Rev.* XVII (1903) 445 ss.

12 Polybius, *The histories VI* (Harvard University Press 1960) 53.

oportunidad a los enemigos; Polibio hace un comentario personal y dice: «si la *tyche* no le hubiera hecho lo mejor, no sé yo cómo hubiera escapado». El traductor citado más arriba traduce aquí «suerte»<sup>13</sup>. Citemos aún el lugar, ciertamente más discutible, II 4, 2: «los etolios, sin embargo, cogidos por aquella desgracia inesperada, enseñaron a todos que no se puede discutir el futuro como una cosa ya pasada ni concebir una esperanza demasiado segura sobre todo lo que aún puede ocurrir de otra manera; todo lo contrario, puesto que somos hombres, hemos de asignar una parte a la *tyche*, principalmente en las cosas de la guerra». Aquí Paton traduce *tyche* por «Fortuna»<sup>14</sup>, traducción que parece demasiado relevante; es preferible traducir «azar», como hace Dom Antonio Ramón<sup>15</sup>.

Pero aún descontando estos lugares, el problema continúa. Son numerosos los textos de Polibio en los que la significación «fortuna» para el término *tyche* es indiscutible, y en los cuales nuestro historiador rechaza la *tyche* como causa de lo que ocurre a los hombres. En el lugar II 38, 3 se pregunta Polibio cómo es posible que los arcadios, los laconios y el resto de los peloponesios haya consentido el cambio de sus instituciones políticas por las de los aqueos, e incluso el nombre. *Evidentemente*, no estaría bien decir que ha sido obra de la Fortuna, puesto que sería una explicación muy pobre; vale más buscar otra causa. En el lugar XVIII 28, 5 se dice que las victorias de los romanos no se deben a la Fortuna, sino a su organización militar. Una auténtica *contradictio in terminis* parece emerger entre el lugar ya citado XV 19, 5, donde se dice que se debe adorar la fortuna, y XXIII 12, 3 en que, con motivo del general Filopemeno y su *tyche*, pasa Polibio a una consideración de carácter general, y dice: «...por esto debemos considerar bienaventurados a algunos de los antepasados, no porque hayan tenido siempre fortuna —¿quién se vería obligado a usar palabras falsas y a adorar a la fortuna?— sino porque la han poseído muchas veces». En XXXII 8, 4 se dice que no fue la fortuna la causa de los éxitos del rey Eumenes, sino su inteligencia.

13 *Id.*, vol. V, 518.

14 *Id.*, vol. I, 247.

15 Polibi, *Història*, II (Fundació Bernat Metge) 6.



Esta doble y contradictoria posición de aceptación y de rechazo de la *tyche* se ha querido explicar por una influencia de la comedia nueva, que usa y abusa de la *tyche* y presenta, bien que en un grado menor, el mismo estado de cosas que Polibio. Pero es difícil creer que nuestro historiador haya aceptado sin crítica una concepción tan chillonamente incongruente de la *tyche*, y eso aún más si es verdad lo que sostienen algunos, que Polibio recibió una formación filosófica estoica. Igualmente insatisfactoria es la explicación basada en la teoría de que esta reconocida contradicción se debe al hecho de que Polibio amplió sucesivamente su obra con redacciones nuevas, de manera que, por lo que atañe a la *tyche*, introdujo en la redacción o redacciones más tardías ideas opuestas a las primeras, sin preocuparse entonces de unificar, en su finalmente vastísima obra, las concepciones diversas de la *tyche* que salían en ella. Ha sido Kurt von Fritz<sup>16</sup> quien ha señalado la dificultad de esta teoría, porque la concepción de la fortuna como gobernadora del mundo se encuentra esparcida por toda la obra polibiana, y es difícil pensar que si Polibio en los últimos años de su vida cambió de opinión en lo tocante al papel de la *tyche* en la vida del hombre, no haya retocado en este aspecto la totalidad de su obra. «Sobre la base de una evidencia puramente externa —escribe Kurt von Fritz— se llegaría más fácilmente a la conclusión de que Polibio comenzó rechazando la *tyche* como explanación de hechos históricos, y que más tarde se convirtió a la creencia en la *tyche* como factor que gobierna la historia»<sup>17</sup>. Pero esta «evidencia puramente externa» también es difícil de sostener por las mismas razones que anulan la validez de la tesis opuesta.

Pero hay dos lugares de Polibio en los que él teoriza sobre la *tyche*, y en ellos está la clave de la más aparente que real contradicción polibiana. El primero de los dos lugares que ahora nos interesa es II 7, 1: «Porque, siendo hombres como somos, sufrir inesperadamente algún golpe no es culpa de los que lo sufren, sino de la fortuna y de los que la infringen. Pero lanzarse a las más grandes calamidades irreflexivamente

16 O. c., 391.

17 Id., l. c.

y con los ojos abiertos es, sin duda, una falta de los mismos pacientes. Por eso los que tropiezan por obra de la fortuna obtienen compasión con perdón y auxilio; en cambio, el reproche de los hombres juiciosos acompaña a los caídos por su irreflexión». La exégesis del texto es clara: a) se afirma la existencia de la *tyche*, cuya existencia es paralela a la de los que obran mal, y tan real como la de ellos; b) la *tyche* no es responsable de los males que los hombres se buscan neciamente; c) pero es causa de males que los hombres sufren sin culpa propia. *O sea que Polibio cree expresamente en la existencia de la tyche y en ciertos efectos de su acción sobre la vida de los hombres.*

Si en el texto que acabamos de comentar la teoría polibiana de la *tyche* debe extraerse como consecuencia implícita, el texto aducido a continuación es una declaración explícita por parte de Polibio de sus ideas sobre la *tyche*, ideas que, como veremos, concuerdan plenamente con las conclusiones expuestas hace un momento. Me refiero al lugar XXXVI 17, 1: «Yo, por mi parte —dice Polibio reprochando a los que atribuyen hechos públicos e incidentes privados a la fortuna y al destino— deseo dar mi opinión referente a este tema... Aquellas cosas de las que, ¡por Zeus!, es imposible o difícil encontrar las causas en razón de nuestra condición humana, referente a ellas, el que se halle en apuro puede atribuir las al dios y a la fortuna, quiero decir la caída de lluvias o de nevadas extraordinarias o, por lo contrario, sequías y heladas que ocasionen la destrucción de los frutos, o bien pestes persistentes, o cosas semejantes a éstas, cuyas causas es difícil encontrar». Se afirma a continuación que por lo que atañe a estas cosas es un acierto acudir a oráculos y rogar a los dioses, y sigue: «Pero en aquellas cosas, la causa final y eficiente de las cuales es posible encontrar, me parece que no debe acudir a la divinidad». Si antes Polibio, en el lugar II 7, 1 había equiparado la *tyche* a los que causan males inesperados, aquí la equipara a la divinidad; la *tyche* es, pues, una fuerza personal, sobrehumana. Se insiste en la idea, tan fundamental, de que la *tyche* es causa de lo que hay de inesperado en la vida de los hombres. Y de acuerdo con la caracterización peyorativa descrita más arriba, la *tyche* es un poder maligno que ataca la vida de los hombres.

A continuación, hasta el final del capítulo y del libro, Polibio da dos ejemplos, uno de lo que es atribuible falsamente a la *tyche*, y otro de lo que le es atribuible con corrección. Afirma que en su tiempo la población de Grecia ha decrecido enormemente, a pesar de que no ha habido pestilencias persistentes ni guerras continuas. Algunos han consultado a los dioses, expone nuestro historiador, cuya consulta es una necedad, porque la causa del desastre es evidente y el remedio, obvio: la mayoría de los griegos no se casan o no aceptan hijos, ya que ahora la indolencia y la avaricia dominan toda la Hélade. El remedio consiste en la corrección de estos defectos. A primera vista podría parecer que el ejemplo es desacertado, porque no se cita a la *tyche* cuando se trata precisamente de ejemplificar un caso de atribución incorrecta a ella en una catástrofe concreta. No se puede negar que la dificultad tiene un cierto peso y hay que admitir una incongruencia meramente formal. Pero el telón de fondo de la tesis polibiana es el mismo en el enunciado del problema y en el ejemplo aducido. Si en el lugar primero se citan en coordinación gramatical el dios y la fortuna es porque la fortuna, como hace poco notábamos, tiene una categoría divina y paralela a la del dios; si en este primer ejemplo sólo se cita —dos veces— a los dioses y ninguna a la fortuna, es porque la alusión general a los dioses está en función de una cosa que no atañe a la fortuna, es decir, la pregunta oracular —los griegos no consultaron jamás la Fortuna—; en segundo lugar, y con más razón aún, no se alude en este primer ejemplo a la fortuna precisamente por la finalidad negativa de la parábola, que quiere mostrar lo que no se puede atribuir a ella sino a una causa cognoscible. No era ciertamente imposible a Polibio mencionar la Fortuna de una manera tal que fuera adecuada al ejemplo, pero si no era imposible, no era tampoco necesario, y Polibio ha omitido de una manera totalmente natural el citarla. La conclusión es que no se puede tachar de desacertado el ejemplo de Polibio, el cual posee íntegramente su fuerza probativa.

El segundo ejemplo propuesto por Polibio quiere ilustrar aquello que genéricamente se puede atribuir a los dioses y a la *tyche*. Después de establecer que aquello que es investigable racionalmente no se puede explicar por los dioses o por

la *tyche*, continúa: «...pero en los casos en que es imposible o dificultoso detectar la causa la cuestión queda dudosa. Tal es el caso de la Macedonia. Los macedonios recibieron muchos y grandes beneficios de los romanos; su país se vio libre totalmente de un gobierno arbitrario y de los impuestos de los autócratas, y, como confiesan todos, no son esclavos y gozan de libertad por razón de la acción benéfica de los romanos; se han visto libres de discordias civiles serias y de matanzas internas...<sup>18</sup>. Pero ahora atestiguan que en muy poco tiempo este falso Filipo ha exilado, torturado o asesinado conciudadanos suyos en número mayor de lo que lo hicieron sus reyes verdaderos, anteriores... Cuando luchaban en favor de Demetrio, y más tarde de Perseo, contra los romanos, fueron derrotados; ahora, cuando luchan por un hombre odioso, han desarrollado un gran valor en defensa de su trono y han derrotado a los romanos. ¿Cómo no estaríamos en apuros delante de este hecho? Porque encontrar las causas de esto es difícil. De manera que al hablar de este hecho y de otros similares se diría que lo sucedido se debe a un daño producido por la divinidad<sup>19</sup> y que la cólera de los dioses ha visitado a los macedonios».

Ha sido Kurt von Fritz<sup>20</sup> quien ha señalado la dificultad que ofrece este texto y quien ha propuesto también la solución. La tesis general polibiana es que aquello que se debe a la sabiduría o a la locura humana no debe ser atribuido a la fortuna, y en el ejemplo dado es precisamente la conducta loca

18 El texto griego está aquí muy corrompido, pero, sin embargo, el sentido general es claro.

19 El texto griego dice *ἡαιμονοβλάβεια*, término cuya traducción estricta es difícil. Paton traduce «heaven-sent infatuation», que interpreta más que traduce. El diccionario griego-alemán de Pape cita, en el artículo correspondiente, sólo este lugar de Polibio y traduce: «göttliche Strafe, von der Gottheit verhängter Wahnsinn». Si atendemos sólo al lugar de Polibio, el «castigo divino» es traducción injustificable, y la «locura debida a la divinidad» es una concreción excesiva del término griego, más genérico. El diccionario griego-inglés de Liddel-Scott, que cita también únicamente este lugar de Polibio, traduce «heaven-sent visitation», traducción que también es, si atendemos al texto de Polibio, injustificable. El diccionario griego-francés de Bailly parece depender de Pape: «demence envoyée par les dieux». Pero el término griego *βλάβη*, que es muy próximo a la segunda parte del compuesto, significa fundamentalmente «daño», y el verbo *βλάπτω*, de la misma raíz, «golpear», cosa que hace que el sentido estricto del término griego en cuestión sea «golpe» o «daño producido por la divinidad».

20 O. c., 392.

de los macedonios la que debe ser explicada por una interferencia divina. ¿Estamos ante una explicación clara? No, ciertamente, y el ejemplo de Polibio, debidamente explicado, ilustra decisivamente la concepción polibiana de la *tyche*. Lo que no puede ser atribuido a la fortuna son los *resultados* de la locura o de la sabiduría humanas, pero la locura humana puede ser tal que —y éste es el caso de los macedonios— pueda ser explicada únicamente por un poder sobrenatural. Precisamente este ejemplo explana la teoría general polibiana de la *tyche*, que se puede ilustrar mediante otros lugares. La teoría general polibiana es, como se ha visto ya, que lo no susceptible de ser previsto, lo incontrolable, debe ser atribuido a la *tyche*, pero no las cosas susceptibles de ser previstas, o las causas de las cuales resultan cognoscibles. Pero las cosas se pueden mirar desde puntos de vista diversos, y puede ser que un mismo hecho, mirado desde un punto de vista concreto, responda a la *tyche*, y mirado desde otro no. En el lugar III 6 Polibio trata de esclarecer las causas de la primera guerra entre romanos y cartagineses, y, criticando a los que afirman que fue debida al asedio de Sagunto y al paso, contra lo pactado, del río Ebro por los cartagineses, dice que esto fue el «principio», pero no la «causa» de la guerra. Con dos ejemplos ilustra el historiador esta distinción: ni el desembarco de Alejandro el Magno en Persia fue la causa de la guerra contra los persas ni el desembarco de Antíoco en Demetrias fue la causa de la guerra de los etolios contra Roma. Ahora bien, los éxitos de Alejandro, que conquistó Persia, y la de los romanos, que sometieron Grecia, no son atribuibles a la *tyche*, sino a su preparación militar, que era superior. El hecho, en cambio, de que en el siglo IV la supremacía correspondiera a los macedonios y en el siglo II a los romanos era imprevisible y desde este punto de vista se puede hablar de la *tyche* como causa de ambas hegemonías. O sea que el análisis profundo del concepto «*tyche*» en Polibio hace ver una cierta contradicción, porque por un lado la equivalencia estricta de *tyche* y fortuna es negable en algunos lugares, como se ha visto, en aquellos donde *tyche* es más bien traducible por *azar* o por *hado*; por otro lado, en cambio, el planteamiento de situaciones históricas tomadas en su conjunto tiene la *ty-*

*che* como factor determinante y decisivo; todo lo que es imprevisible o inexplicable se debe a ella.

En resumen, de la totalidad de los textos en que Polibio habla de la *tyche* se puede comprender, si se examinan, que aunque el historiador la rechaza como causa de muchas cosas y hechos que sus contemporáneos atribuían a la fortuna, Polibio cree, por otro lado, que el movimiento general de la historia se debe a una *tyche* que él considera fuerza sobrehumana totalmente existente y objetiva; su visión, en este aspecto, constituye una notable profundización y una posición auténticamente religiosa, por cuanto la *tyche* se equipara, en la obra de Polibio, a veces implícita, a veces explícitamente, a la divinidad; la conclusión general y necesaria es que Polibio es un hombre religioso con la religiosidad del intelectual que ha superado los estadios populares de la fe. Si Polibio se planteó explícitamente el problema, lo que poseemos de su obra no nos permite deducirlo. Sin poder fundamentar excesivamente la cosa, lo más probable sea quizás que no se lo planteó y que su posición, es decir, su creencia, haya sido el resultado natural de una meditación general sobre la historia pragmática, meditación realizada tanto a partir de la fe tradicional griega en su conjunto como desde la historia en sí misma, la que le demostraría apodócticamente lo más profundo del poder de la *tyche* en el suceso histórico considerado en bloque, en su totalidad.

#### b) *Polibio y la religión.*

Ya he notado que los textos polibianos en los que se habla de los dioses —en la acepción más general del vocablo— son, en número, menos de la mitad de aquellos en que se habla de la *tyche*. Además, la religión olímpica está excluida sistemáticamente del pensamiento de Polibio; los nombres de los dioses tradicionales salen en la obra de nuestro historiador sólo cuando le fuerzan a ello contingencias objetivas, como la mención de un templo, de un culto local, etc.; por lo demás, la tendencia del autor es la de usar términos como «la divinidad» o bien otros equivalentes<sup>21</sup>, δαίμων o palabras emparentadas etimológicamente con estas.

<sup>21</sup> Notamos como un simple hecho curioso que en la *Historia* de Polibio sale con frecuencia la exclamación: «¡Por Zeus!».

En su superficie, este estado de cosas refleja exactamente la situación religiosa de Grecia en aquella época, en el helénismo tardío. El culto de los dioses tradicionales, que ya en pleno siglo v a.C. había recibido un fuerte batacazo por parte de los sofistas —recuérdese el proceso de Sócrates— había desembocado ya en una ruina definitiva, y el espacio que él había perdido lo había ocupado en buena parte la creencia en la *tyche*; y en los estratos más bajos de la población, una serie de supersticiones groseras y muchas veces absurdas. Este es, propuesto sólo en esbozo, el mundo religioso que respiraba Polibio cuando iba componiendo su obra.

Las ideas religiosas de Polibio han sido siempre juzgadas desde este telón de fondo, y esto ha contribuido poderosamente a que los resultados de las distintas investigaciones marquen —lo he notado ya al principio— una sensible concordancia: Polibio es un historiador irreligioso. Wunderer<sup>22</sup> admite plenamente el racionalismo de Polibio, pero declara, sin embargo, que en nuestro historiador hay un «subsuelo» religioso que su racionalismo no cubre totalmente. Mione, en su libro sobre Polibio<sup>23</sup> prescinde prácticamente —y parcialmente— de una serie de textos de la *Historia* polibiana para destacar sólo los aspectos negativos de la religiosidad de nuestro autor. Alvarez de Miranda<sup>24</sup> piensa que en Polibio hay una irreligiosidad fundamental, es decir, que el historiador no cree en nada, disimulada sin embargo por una religiosidad pragmática: es preciso fomentar el culto y la religión porque son algo útil. Kurt von Fritz<sup>25</sup> habla de una discordancia entre las convicciones teóricas y los sentimientos expresados espontáneamente, y asegura que en Polibio se encuentran otras discrepancias de este tipo, principalmente cuando trata de filosofía política.

Los historiadores de la religión griega han pasado por Polibio como gato sobre ascuas. Wilamowitz<sup>26</sup> da por indiscutible el racionalismo absoluto de Polibio, y es a partir de este racionalismo que caracteriza agudamente el sentido religioso,

22 *L. c.*

23 *L. c.*

24 *O. c.*, 61.

25 *O. c.*, 396.

26 *L. c.*

en un sentido muy amplio, de la obra polibiana: «Polibio no ha sido filósofo —escribe—, sino que su grandeza estriba en su amor a la verdad y en su buen juicio político... En Roma vio la religión como soberana del Estado y de la vida, y el éxito debido a la conducta moral de los ciudadanos le impresionó, ya que en Grecia la cosa era totalmente diversa»<sup>27</sup>. Pero también Wilamowitz cree encontrar en Polibio una discrepancia, por lo menos implícita: «Pero el sano racionalismo (de Polibio) no se ve acompañado por el hecho de que él se hubiera formado un convencimiento firme en cuanto a los fundamentos supremos de la vida y del destino del hombre». Nilsson<sup>28</sup> suprime radicalmente la discrepancia: afirma el racionalismo absoluto de Polibio y dice que los textos de su *Historia* que lo contradigan no deben ser tomados al pie de la letra.

Este es el estado de la cuestión actualmente, por lo que a las ideas religiosas de Polibio se refiere. Pero la conclusión, generalmente aceptada, de la irreligiosidad del historiador no parece excesivamente satisfactoria cuando se intenta interpretar el conjunto que forman los textos, porque aquí, igual que cuando se trataba de la *tyche*, hay más bien una bipolaridad: hay lugares que aceptan la religión y otros que parecen rechazarla. Tan clara es esta bipolaridad que el señor Alvarez de Miranda la constata, pero cree que la puede justificar. Para hacerlo habla de referencias a los dioses las cuales son de origen distinto: «...sus referencias son a veces meras locuciones... otras veces se expresa ya positivamente la aceptación de la religión... Otro género de apelaciones también a lo divino dotadas de contenido positivo brotan no sólo del sentido ético de Polibio, sino en cierto modo del núcleo más íntimo de su propia persona y son las actitudes de súplica a los dioses que adopta a veces ante los ojos del lector... Es excesivo fundar en estos textos la tesis de un Polibio creyente... pero no son tampoco meras expresiones vacías de contenido: ante todo conviene hacer notar que éstas que aquí llamamos reacciones positivas ante el tema de la divinidad

<sup>27</sup> Esto parece una alusión directa al lugar VI 56, 6, donde Polibio trata del origen de la religión.

<sup>28</sup> *L. c.*



surgen tan sólo en una zona anímica del escritor, es decir, de su sentido ético, y que las súplicas le brotan sólo en situaciones de tensión patética o existencial: en calidad de tales son proferidas, al margen de la vigilante conciencia racional del escritor...». Esta justificación de los textos en los que Polibio acepta positivamente la religión es demasiado pobre, porque es difícil, por no decir imposible, imaginar una presión (interna o externa al historiador, lo mismo da) tan grande que ofusque en un momento dado la mentalidad del escritor y le conduzca a una clara *contradictio in terminis* en una materia como la religión, en la que, por lo demás, tenemos una evidencia general, válida para todos los hombres de todas las edades, según la cual la creencia religiosa, prescindiendo de que esté más o menos arraigada en el hombre, es algo absoluto, en lo que no hay oposiciones, ni tan siquiera parciales: el hombre es creyente o no lo es. Que ajuste o no su vida a sus creencias es cosa distinta.

No es la teorización, sino el examen de los textos polibianos lo que puede dar luz en una cuestión como esta, que inicialmente parece sin salida. El rechazo de la religión es evidente en bastantes textos del historiador, y no puede ser negado. En el lugar III 47, 3 trata del paso de los Alpes por Aníbal y declara que algunos historiadores, para impresionar a sus lectores, admiten falsedades que no pueden justificar si no es haciendo salir dioses e hijos de dioses. Aquí Polibio no hace ningún comentario referente a su propia concepción religiosa, y a primera vista el texto no es concluyente en ninguna dirección; pero a la luz de otros lugares polibianos donde se rechaza explícitamente la intervención, tan grosera, de los dioses en cosas de este tipo, es preciso concluir que en el texto citado la referencia de Polibio es negativa, cosa constatada todavía un poco más adelante, en el mismo libro, en el lugar 48, 8, donde se dice que estos escritores hacen lo mismo que los autores teatrales, que cuando se encuentran en una situación sin salida utilizan el *deus ex machina* para resolver lo que humanamente es irresoluble. En el lugar X 5, 8, dice Polibio que los que son incapaces de comprender con exactitud las oportunidades, las causas y las disposiciones de cada asunto atribuyen a los dioses y a la suerte de que se cumplió debido a un cálculo previsor. En este mismo libro,

y no muy lejos, en el lugar 9, 2, expresa la misma idea, que ahora concreta en Escipión: «Los historiadores están de acuerdo en todas estas previsiones, pero siempre que llegan al final de su gesta (la conquista de Hispania por parte de Escipión), no sé por qué el éxito alcanzado no lo atribuyen al hombre y a su prudencia, sino a los dioses y a la suerte». En XIII 5, 4 parece que hay una versión positiva del ateísmo de Polibio: «Y me parece que la naturaleza muestra a los hombres la verdad como dios máximo, y que atribuye a ella la más grande fuerza». El lugar XVI 12, 3 afirma que los baquilietas dicen y creen que la estatua de Artemis cindíada cuando llueve o nieva no se moja, a pesar de estar al aire libre; los de Yasos dicen lo mismo de la imagen de Artemis asticia. A propósito de esto Polibio teoriza sobre la religión: creer estas cosas —asegura— no cae dentro de los límites de lo que es verosímil. Sin embargo, en aquellos casos en los que decir cosas así contribuya a mantener el espíritu de piedad hacia los dioses, puede perdonarse a ciertos escritores que lo hagan, pero no debe irse demasiado lejos. En estas cosas es preciso trazar un límite, aunque hacerlo es difícil. De hecho, este lugar es una ampliación y un comentario a IX 19, 1, donde se dice de Nicias que por su religiosidad motivó el desastre del ejército ateniense en Sicilia.

Si exceptuamos el texto VI 56, 6, que es el lugar en que se apoya máximamente la tesis de la irreligiosidad polibiana, Polibio no ofrece más testimonios que los aducidos de una posición suya negativa ante la religión. El señor Alvarez de Miranda aduce alguno más, el XXXVI 17, 17, por ejemplo, o bien el XXIX 21, 7. El primero de estos lugares lo he citado con referencia a la *tyche*; sale en él la divinidad, pero no hay ningún juicio referente a ella, ni positivo ni negativo. Lo mismo cabe afirmar del otro, donde se declara que Demetrio, como si fuera por boca de un dios, utilizó unas palabras proféticas. Nada más.

Y preguntamos: ¿es que estos textos fundamentan de veras la tesis de la irreligiosidad de Polibio? ¿Qué es lo que tenemos delante? Un rechazo de la religión, ciertamente, *pero siempre limitado y condicionado*. Los lugares X 5, 8 y X 9, 2 ofrecen una concepción totalmente comparable con la de la *tyche*: sólo se puede atribuir a los dioses (*ergo* existen!) lo

que es imprevisible. El lugar III 47, 3 opera contra la superficie de ciertas concepciones religiosas, pero de él no se puede decir que rechace fundamentalmente toda religión. El lugar XVI 12, 3, al que se puede asociar el IX 19, 1, rechaza las supersticiones groseras, pero el núcleo central de una concepción religiosa queda intacto. Queda el lugar XIII 5, 4, el único que ofrece un apoyo considerable a la tesis de la irreligiosidad polibiana: la naturaleza muestra a los hombres que la verdad es el dios máximo. Si no dispusiéramos de otros textos quizás sería razonable deducir de éste que Polibio profesaba la irreligiosidad, pero si se debe admitir un pensamiento armónico en el escritor (y debe admitirse), en tal caso interpretar este texto en este sentido es forzarlo. Yo creo que este texto de Polibio es muy importante —y ello ha pasado desapercibido para todos— para precisar y determinar la religiosidad polibiana. Pero esto es cosa que trataré más tarde.

Con todo, el caballo de batalla es el lugar VI 56, 6, que traduzco a continuación: «Pero la mayor diferencia positiva que tiene la constitución romana es, me parece, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos es objeto de burlas; me refiero al temor a los dioses (δεισιδαιμονία). Esto extrañará a muchos, pero yo juzgo que lo hacen a causa de las masas. De ser posible formar una sociedad compuesta únicamente de hombres sabios, esto no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento; la única solución posible es contenerla por el miedo de cosas desconocidas y por tal exageración. Por esto, según creo, los antiguos no inculcaron a la masa por casualidad o por azar las ideas de los dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los hombres de ahora quieren suprimirlas irracional y temerariamente». Hasta aquí el texto de Polibio.

La idea central es muy polibiana: la religión tiene una función social. En X 2, 5 se dice que los hombres se arriesgan a empresas difíciles sólo si las creen inspiradas por los dioses. Más exactamente se repite la misma idea en el lugar ya mencionado XVI 12, 3: la falsedad de ciertas afirmaciones de tipo religioso se puede tolerar si contribuye a mantener el sentido de piedad para con los dioses. En el texto que aho-

ra interpreto la religión es aludida con el término que se ajusta exactamente al contexto, *δεισιδαιμονία*, es decir, temor ante la divinidad<sup>29</sup>. Este temor (la afirmación es obvia) no sería necesario en una población ocupada sólo por hombres sabios; sin embargo, para los hombres de la masa debe haber algo que detenga sus malos instintos, y este algo es el miedo ante cosas desconocidas y esta exageración (*τραγῳδία*). Estamos en el cogollo mismo de la cuestión, porque todo depende de la traducción que demos a *τραγῳδία*. Alvarez de Miranda traduce, en la versión que en su artículo da de este lugar polibiano, *δεισιδαιμονία* por «escrupulosidad religiosa», traducción excesivamente fuerte, ya que el término griego no significa nada más que «religión» o, como he indicado, «temor ante la divinidad». Esta inexactitud, sin embargo, no desfiguraría demasiado el sentido fundamental de todo el texto; en cambio, el que traduzca *τραγῳδία* por «teatralidad» —en una traducción que arrima el ascua a su ardina— falsea radicalmente la exposición de la idea polibiana. El concepto «teatralidad» es desconocido por el genio de la lengua y del pensamiento griegos; aquí *τραγῳδία* es una expresión metafórica que no incluye, en absoluto, idea de ficción, sino únicamente —usado el término fuera del campo semántico que le es más propio— de exageración. En efecto, el diccionario griego-inglés de Liddell-Scott cita, en el artículo correspondiente, este lugar de Polibio y traduce: «an exaggerated speech». El diccionario griego-alemán de Pape cita también este lugar de Polibio y traduce: «Uebertriebend, eine tragische, besonders pomphafte Erzählung, Darstellung». Es, pues, evidente a) que el término *τραγῳδία* se refiere a *δεισιδαιμονία*; b) pero que no lo niega: lo trata sólo de exageración; c) explicitada inmediatamente por la expresión *τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας* «las ideas de los dioses». El término griego *ἐννοία*, en efecto, ha de ser traducido por «idea», y por «idea», nótese bien,

29 Los traductores traducen generalmente el término griego en cuestión por «superstición». Esta traducción, inexacta, debe apoyarse en la palabra latina *superstitio*, que no significa «superstición», sino simplemente «religión» o «piedad», como se deduce del discurso de san Pablo en el Areópago de Atenas (*Hech. XVII, 22*), donde dice a los atenienses *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ*. Sería, en efecto, improcedente que san Pablo empezara su discurso insultando a los oyentes. Sobre el sentido del adjetivo *δεισιδάμων* véase F. Prat, S.I., *La teología de san Pablo*, vol. I (México 1947) 72.

como algo opuesto a «fantasía» y aún a «sensación», como lo constata el lugar de Aristóteles *De motu animalium* 701 b 17 ἀγνοῦσι δ' καὶ φαντασίαι αἰ καὶ αἰσθήσεις αἰ αἰ ἐννοῦται.<sup>30</sup>

¿En qué mundo se mueve Polibio? En un mundo ciertamente no desconocido para el pensamiento griego: no de otro modo que el viejo Jenófanes de Colofón —¡ya en el siglo VI a.C.!— cree que la religiosidad tradicional olímpica resulta exagerada para los espíritus cultivados (intelectuales diríamos hoy), pero que, sin embargo, es útil a la comunidad.

Sólo después de este esclarecimiento, de haber ganado esta evidencia, y a la luz de ella, se pueden interpretar correctamente los textos polibianos en los que los dioses son vistos y aceptados positivamente. Estos textos vemos ahora que no constituyen contradicción en el pensamiento orgánico de Polibio, sino que son el complemento necesario para redondear la exposición de la concepción religiosa del historiador.

Es notable la repugnancia que Polibio experimenta ante la impiedad o ἀσεβεία. En IV 17, 5 leemos que el partido de Cineta que había sido desterrado regresa perdonado, pero «me parece que en el mismo momento de jurarse mutua fidelidad encima de las víctimas sacrificadas ya meditaban (los desterrados) la impiedad contra los dioses». En XI 7, 2 se indica que Filippo V destruyó los exvotos del templo de Apolo en Termos, y Polibio hace un comentario personal: «Es señal de la máxima estulticia no ser piadosos para con los dioses porque nos hemos irritado contra los hombres». En lugar XV 20, 4 se limita a únicamente mencionar la impiedad: «un pacto que es una impiedad contra los dioses», pero en XVI 1, 1 y 4 sale otra vez la opinión personal del historiador: «Filipo dirigió la mayor parte de su rabia no contra los hombres, sino contra los dioses... no de otro modo dirigió su rabia contra los templos y los santuarios de los dioses; me parece que no insultó a Atalo, sino que se insultó a sí mismo». De uno de los personajes más odiados por Polibio, Dicearco, se nos dice en XVIII 54, 9 que, enviado a cometer una «impiedad evidente», en el exceso de su insolencia pensó en asustar

30 El señor Alvarez de Miranda asegura que los capítulos 20 y 21 del libro IV de Polibio tratan también del origen de la religión, pero yo, francamente, no sé verlo.

a los dioses y a los hombres, y erigió dos altares, uno a la impiedad y otro a la injusticia. Pero los dioses le castigaron...». La impiedad no tiene explicación racional; sólo la puede explicar la locura. En el lugar XXXII 15, 1 se nos dice que Prusias, después de haber derrotado a Atalo, ofreció en Pérgamo magníficos sacrificios en el templo de Asclepios. Pero al siguiente día dirigió sus armas contra el niceforio, y destruyó los templos y los lugares sagrados. «Esto es el acto de un hombre loco» comenta Polibio, que en XXXVI 9, 15 llega a definir la impiedad: «...porque la impiedad consiste —escribe— en pecar contra los dioses, contra los padres y contra los difuntos».

En rigor, y lo vemos por su definición, el concepto polibiano de impiedad es más amplio que la sola referencia a los dioses. En I 84, 5 declara que los mercenarios cartagineses se encontraron en una situación desesperada «porque la divinidad les dio la paga que merecían su injusticia y su impiedad para con los vecinos». En XIV 1 se dice que Escipión conocía la impiedad de los númidas contra los dioses y contra los hombres. No es seguro, porque la declaración de Polibio no es lo suficientemente explícita, pero sí probable que cuando en XIII 6, 4 se dice que Nabis reunió en su corte a unos hombres que no podían vivir en su propia patria por su impiedad, esta impiedad no se refiera —por lo menos no se refiera exclusivamente— a la impiedad contra los dioses. En XV 4, 7 califica de impiedad los malos tratos que los cartagineses infligieron a unos enviados de Escipión. Y, finalmente, en XVI 13, 2 se insiste en el hecho de que Nabis acogió a los desterrados de sus patrias por delitos de impiedad.

Pero el de la impiedad es el aspecto diríamos negativo en la visión positiva que Polibio ofrece de la religión. Si en un momento nuestro autor tiene una rara condescendencia para con las concepciones populares y groseras de la divinidad, cuando, en III 41, 3 escribe que «es natural que la llanura de Capua se la hayan disputado los dioses», esto es una excepción que confirma la norma general de una visión alta y digna de la divinidad. En VI 10 escribe que para aprender a ser sinceros para con los dioses es un estímulo el decirnos la verdad, de la que ellos son testigos; en XV 8, Escipión, en

una entrevista con Aníbal, le dice que los dioses son testigos de que la guerra entre Cartago y Roma la han empezado los cartagineses. Los dioses, en XVI 23, 5, merecen agradecimiento por las victorias de Escipión y castigan la maldad de los hombres. En XXIII 10, 14 se dice que el trágico final de Filipo V puede sospecharse razonablemente que se debió a que los dioses llenaron de rabia su vejez debido a los crímenes de su vida. La misma idea se aplica en XXXI 9, 2 a Antíoco Epifanes. Y ya en el epílogo de su obra, en XXXIX 8, 2 dirige su plegaria a todos los dioses para que le permitan vivir con la benevolencia de los romanos.

Las cosas más excelsas de los hombres parece a Polibio que ha tenido un origen divino. Así en VI 48, 2: la constitución de los espartanos es tan perfecta que parece de origen divino y no humano. En X 2, dice que se debe tener a los hombres prudentes por los más divinos y predilectos de los dioses. En XXVII 16, 4 se dice que Néstor adivinaba «divinamente» el futuro. En XXIX 21, 8 afirma que Demetrio habló del futuro «como por boca divina», e inmediatamente insiste en la idea «me parece que hizo la afirmación más divinamente que no según los hombres».

Uno de los puntos en que el Sr. Alvarez de Miranda apoya más su tesis de la irreligiosidad fundamental de Polibio es el hecho de que el historiador no crea en la vida futura<sup>31</sup>. Por lo que a eso atañe debe decirse que el tema ha sido poco tratado por Polibio, pero lo suficiente para que la cosa quede en duda. Alvarez de Miranda aduce un texto en que Polibio problematiza la cuestión, *no la niega*: en VIII 12, 8 describe la muerte de Aratos y las honras fúnebres que le rindieron los aqueos, y concluye con estas palabras: «de manera que si los muertos son, de alguna manera, capaces de sentir, es natural que Aratos haya gozado con el agradecimiento de los aqueos». Pero hay otro texto que el señor Alvarez de Miranda no cita; es la definición de impiedad hecha en XXXVI 9, 15, donde se habla de «pecar contra los muertos». El texto es poco explícito. Nos interesaría saber qué significa aquí «pecar» y, por encima de todo, el alcance exacto del término

31 O. c., 49.

«muertos». Pero si Polibio cree realmente que con la muerte termina todo, ¿tiene sentido el que hable de «pecar contra los muertos»? Vista la cosa en conjunto, el argumento *e silentio* aducido por el señor Alvarez de Miranda es poco concluyente, y del aspecto global que ofrecen los dos textos la afirmación de la creencia en la vida futura por parte de Polibio parece un poco más probable. En concreto no se puede decir nada más, pero sí que se puede hacer una consideración de orden general, y es que Polibio escribía como historiador, no como filósofo y —perdóneseme el anacronismo— mucho menos como teólogo. Si su concepción de la historia pragmática incluía necesariamente la referencia a la *tyche* y a los dioses como protagonistas parciales de la historia humana, ésta no se extiende, para los hombres, más allá de la muerte, y, por lo tanto, la reflexión sobre la inmortalidad del alma queda naturalmente excluida. Esto explica, en primer lugar, por qué Polibio no trata casi nunca del tema, pero en segundo lugar subraya la importancia del hecho de que lo haya citado dos veces. Admito plenamente que nos movemos en un terreno altamente inseguro, pero repito que del conjunto que forman por un lado los dos textos y por el otro las características generales de la concepción religiosa de Polibio —que veremos seguidamente— y, todavía, el hecho de que, aún siendo historiador, haya aludido dos veces a los muertos *post mortem*, de este conjunto, como digo, la conclusión que extraemos es más bien positiva; yo veo ahí insinuada la creencia de Polibio en una vida futura, por más que en VI 56, 6 se aluda negativamente a las «narraciones de las cosas del Hades». El sentido negativo de esta alusión se entenderá seguidamente.

### c) *La religiosidad de Polibio.*

Para enmarcar debidamente —y positivamente— la religiosidad polibiana es preciso que, por lo menos parcialmente, me repita, porque el punto de partida es la crítica negativa que Polibio hace de la religión. He tratado los lugares III 47, 3; X 5, 8; X 9, 2; XIII 5, 4; XVI 12, 3 y VI 56, 6. Todavía podría añadirse algún otro, el IX 19, 1, por ejemplo, donde se dice que Nicias, religioso como era, perdió al ejér-



cito ateniense delante de Siracusa, o el XII 24, 5, donde se tacha a Timeo de estar lleno de sueños, prodigios y religión grosera. Estos textos, y la ausencia sistemática de religión olímpica en la historia polibiana demuestran claramente que Polibio en esta religión, *tal como le está presentada por la tradición griega*, no cree.

Pero si ya la indignación de Polibio contra la impiedad es tan sincera que ni el señor Alvarez de Miranda puede negar esta sinceridad<sup>32</sup>, esta indignación, como sea, declara un alma religiosa. Pero todavía es posible dar un paso más y caracterizar positivamente la creencia religiosa de Polibio. Aquí vuelvo a tomar aquel texto, un poco misterioso, y aducido por algunos como prueba, quien sabe si definitiva, de la irreligiosidad de Polibio; me refiero a XIII 5, 4: «Y me parece que la naturaleza muestra a los hombres la verdad como el máximo dios, y que atribuye a ella la más grande fuerza». ¿Es que este texto prueba la irreligiosidad de Polibio? Yo pienso exactamente lo contrario: este texto es el que, básicamente, me hace admitir la religiosidad polibiana. ¡Si incluso hay una coincidencia (no por casual menos impresionante) con la epístola de san Pablo a los Romanos! En ella leemos: «*Reuelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui ueritatem Dei in iniustitia detinent. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit. Inuisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius uirtus et diuinitas, ita ut sint inexcusabiles*» (I, 18 ss.). La naturaleza revela a Polibio la verdad, y si en los dioses de la religión olímpica, que en los tiempos del historiador se había convertido en fantástica y pueril, él veía la mentira, en la revelación encuentra él la verdad, y esta verdad tiene una entidad divina y eficaz; por eso tiene la máxima fuerza. No queremos decir, naturalmente, que el dios de Polibio sea un antecedente del Dios de los cristianos, pero sí que Polibio ha trascendido la religión olímpica y que piensa en unos dioses despojados de cualquier colgajo grotesco, que intervienen en el orden del mundo. De-

32 O. c., 56.

be inserirse aquí la concepción polibiana de la *tyche* tal como, en el lugar oportuno, la hemos descrito. Pero la *Historia* de Polibio presenta textos que aluden a estas divinidades. En IX 12, 10 vuelve a salir la naturaleza: «Así lo ha dispuesto la naturaleza, que una sola cosa, y la más fortuita de las partes de un intento sea suficiente para hacerlo fracasar todo». Fiel a su principio atribuído, dice en VI 6, 1 que el hombre se ofende delante de la injusticia no porque sea infracción de la ley divina, sino porque la razón le dice que es una cosa mal hecha. Pero, en opinión de Polibio, la ley divina existe. Otras veces se habla del destino: en XVI 32, 4 los de Abidos prefieren seguir su destino. El dios, así, en expresión indefinida, sale alguna vez: en el lugar IV 21, 11 da consejos a los cinetas, ahora deshechos, para que «si el dios les concede una mejor suerte» se humanicen mediante el cultivo de la música. En II 8, 5 utiliza la expresión «si el dios lo quiere». Es cierto que las palabras, materialmente, las dice un embajador romano, pero se debe tener en cuenta que, no de otro modo que Tucídides, Polibio compone los discursos que pone en boca de sus protagonistas. En el lugar I 84, 5, ya mencionado más arriba, se habla de la divinidad que castiga a los mercenarios cartagineses. En XXXVI 17, 1 se habla igualmente de la divinidad, la cual es citada en el primero de los dos últimos lugares mediante el término τὸ δαιμόνιον; en el segundo por τὸ θεῖον; Polibio ofrece todavía alguna otra expresión relacionada con la primera: en XXVII 16, 4 se dice que Néstor adivinó «divinamente» (δαιμονίως) su destino; este ejemplo ya lo había citado yo más arriba; se ha hablado también, más arriba, de la δαιμονοβλαβεία.

Llegamos, pues, a una conclusión: es cierto que toda esta terminología mencionada hace un momento, que en último término se puede reducir al concepto genérico subyacente de «divinidad», llega a Polibio desde el contexto religioso y cultural en que él se mueve, pero no es menos cierto que en Polibio esta terminología tiene un contenido positivo innegable. En otras palabras, Polibio es un *homo religiosus* y no solamente un *homo ethicus*, pero la religiosidad del historiador está condicionada decisivamente por el hecho de que él es un intelectual. Esto limita, pero al mismo tiempo pro-

fundiza, su concepción religiosa; la limita en tanto que amplios ámbitos que en la mentalidad popular caían dentro de la esfera religiosa, Polibio los excluye rigurosamente; la profundiza en tanto que, por vía de causalidad, se llega a unas **ideas** (ἐννοαί) sobre la divinidad que son el resultado de una reflexión y de una abstracción que, si bien es cierto que no encontramos explícitamente atestiguadas en la obra polibiana, están contenidas implícitamente en ella —piénsese en XIII 5, 4— y coherentemente poseídas. La valoración de *todo* el conjunto de textos, los positivos y los negativos por lo que atañe a la religión, la distinción cuidadosa de los estratos de pensamiento —ya que unos textos se refieren a la superficie del fenómeno religioso y otros a la raíz de este fenómeno— y, finalmente, la interpretación objetiva de los resultados, llevan a superar la aparente —y tan defendida— bipolaridad polibiana en materia religiosa para llegar, en una consecuencia razonablemente necesaria, a la afirmación de la fe de Polibio en una divinidad, o divinidades, que interviene en la vida de los hombres y en la continuidad de la historia.

MANUEL BALASCH