

## EL PROBLEMA DE LA RELIGION EN LAS HISTORIAS DE POLIBIO

Cristóbal Rodríguez Alonso  
Facultad de Filología. Oviedo

Polibio es para muchos estudiosos uno de los historiadores de la Antigüedad que da mayor impresión de modernidad por su creencia consciente en su capacidad de historiador racional, su renuncia a todo halago retórico y su estilo árido en beneficio de la pura verdad en los relatos. Tiene, por ello, mucho en común con la manera de escribir que se hizo típica del hombre de la *Geschichtswissenschaft* moderna. A causa precisamente de su relativamente alto grado de actualidad en su tratamiento de los fenómenos históricos, las discusiones sobre su pensamiento están llenas de nociones modernas y paralelismos, como racionalismo, positivismo, ilustración, ateísmo, etc. que no siempre se ajustan a la auténtica realidad polibiana y resultan, en cualquier caso, anacrónicos. Es precisamente en el tratamiento de la cuestión de la religión y de la causalidad teológica en las *Historias* donde aparecen con frecuencia en los autores estas denominaciones y nociones anacrónicas.

Las posibilidades de explicación precisa de las actitudes religiosas de Polibio y del alcance de la causalidad teológica en el acontecer histórico —tema éste último que trataremos en un próximo trabajo— se reducen notablemente, debido al hecho de que en el megalopolitano no siempre coinciden los principios teóricos que formula en las digresiones sobre distintas cuestiones con la aplicación que de ellos hace en su práctica de historiador. Una lectura atenta de sus *Historias* nos permite deducir que Polibio no fue un profundo pensador histórico, ni menos un filósofo de la historia, como algunos han sugerido: carece de sistematicidad en sus principios teóricos y metodológicos y no dispone de un vocabulario técnico preciso, capaz de expresar de forma incuestionable sus ideas<sup>1</sup>. No podemos, por tanto, esperar encontrar en él un alto grado de consistencia en sus opiniones sobre la estructura de la historia, antes bien con lo primero que topamos es con que el historiador en su propósito de llevar a cabo la explicación del acontecer histórico, en general, y, en concreto, la del encumbra-

miento de Roma al poder universal como fruto del cálculo y la bondad de su constitución, se basa en causas racionales, pero introduce también simultáneamente poderes superiores que llama *Tyche*, *theos*, *theoi*, *to theïon*, *to daimonion*, etc., que dan cuenta de todo aquello cuyas causas son difíciles e imposibles de explicar o que, ante lo inasequible de las mismas, sumen al historiador en la aporía o falta de vía explicativa.

Las incongruencias y la serie de pasajes que parecen contradecirse han suscitado en los estudios múltiples discusiones y numerosos intentos de solución, no siempre coincidentes.

Las *Historias* de Polibio presentan, a nuestro juicio, un doble problema, planteable, en consecuencia, desde una doble perspectiva. En primer lugar, hay que definir la posición religiosa de Polibio y su actitud ante la religión y el culto tradicionales. Una vez llegemos a una aproximación del fenómeno religioso en el historiador, es preciso determinar el alcance y efecto de su religiosidad o irreligiosidad en su concepción histórica, en sus juicios sobre el comportamiento humano y, especialmente, en la función que la faceta religiosa tiene como factor causal o cocausal en el acontecer histórico. Sólo así podremos dar una explicación a la presencia continua de nociones como las de *Tyche*, *theos*, *theoi*, *to theïon*, *to daimonion*, *tautomaton*, etc. en una historia que pretende ser pragmática y etiológica, y cuya propiedad esencial, al menos según las proposiciones metodológicas polibianas, es la racionalidad de los nexos causales que deben regir la interpretación de las *res humanae*. Sólo así también podremos determinar si dichos términos y nociones son factores activos del acontecer histórico y responden a verdaderas causas teológicas o son recursos puramente retóricos, palabras ambiguas, vacías de su contenido tradicional y adaptadas a nuevos contenidos.

Intentaremos abordar en este trabajo el problema de la religiosidad en Polibio, dejando para otra ocasión el del estudio del carácter y la función que realizan los dioses y la *Tyche* en la causalidad histórica, advirtiendo que vertiente religiosa y vertiente racional deben ser abordadas conjuntamente en el caso de nuestro historiador y no por separado como hacen bastantes estudiosos del tema.

Disponemos de buen número de estudios sobre las ideas religiosas de Polibio<sup>2</sup> con resultados que van desde los que lo consideran como un ateo (A.B. Drachmann), un racionalista y escéptico (K. Ziegler, E. Mioni, M.P. Nilsson, etc.), hasta los que ven en él un cierto fondo religioso que el racionalismo no logra hacer desaparecer (K. Wunderer), ciertos "retornos" (Wendungen) a lo religioso en ciertas expresiones (así Wilamowitz), o incluso una verdadera fe positiva en la divinidad, como pretende P. Pédech, M. Balasch, etc. y una dimensión teológica en su pensamiento histórico, como sostiene J. Wolf<sup>3</sup>.

En el citado artículo A. Alvarez de Miranda es defensor de la postura irreligiosa de Polibio, pero no en términos absolutos. Advierte que su irreligiosidad es harto compleja: se caracteriza no por ser una sistema, una "religión al revés", sino por ser un amasijo de piezas aisladas, de negaciones sin hilazón entre ellas, de contradicciones. La clave de su irreligión reside en una transmutación de los valores religiosos en valores diferentes, políticos, educativos, culturales o histó-

ricos (p. 64). Para Alvarez de Miranda, sin embargo, Polibio no es un iconoclasta, sino más bien un reformador, que representa un momento de la evolución histórica en el que una sociedad dada pasa de la antigua religión irracional a una religión de cultura.

De opinión contraria es P. Pédech<sup>4</sup> quien aboga por la existencia de una verdadera religión personal en Polibio. Según este autor, no hay negación de la religión en él, sino una concepción propia de la misma que es también la propia de la época.

Parte Pédech de un pasaje que él considera fundamental para conocer el pensamiento de Polibio sobre la religión y la mitología. Se trata de una cita de Estrabón I, 1, 15= Pol., XXXIV, 2, 4-8 en la que nuestro historiador da una explicación evemerista del fenómeno religioso. La cita en cuestión, con todo, no parece dar más de sí que esa simple explicación histórica sobre la existencia de los dioses. Los esfuerzos de Pédech por ver en el pasaje una manifestación de creencia polibiana en la divinidad son inútiles, como ya han visto Walbank<sup>5</sup> y A. van Hoof<sup>6</sup>. De todas maneras se les niega a los dioses del panteón el carácter sobrenatural; pero, continúa Pédech (p. 154), Polibio no es un ateo, cree en la divinidad y en la intervención de ésta en los asuntos del mundo, y hasta ve en algunos textos pruebas de que ni siquiera las prácticas religiosas están vacías de sentido.

Ahora bien, estos dioses que premian y castigan no pueden ser, según Pédech, los antiguos inventores divinizados por la creencia popular. Hay dos tipos de dioses, los del panteón vulgar, Zeus, Apolo, etc., creaturas humanas deificadas, y los verdaderos dioses que gobiernan el mundo, no personificados, *theos, theoi, to theïon, to daimonion*. Los dioses populares no serían en el pensamiento de Polibio más que símbolos nominativos de la divinidad superior.

## **A) Polibio y el pensamiento religioso de su tiempo**

Como paso previo a una definición de la religión personal de Polibio, creemos conveniente trazar las líneas generales del pensamiento religioso de su tiempo y que están en la base de sus propias opiniones.

Es sabido que en la época helenística, para las clases dirigentes e ilustradas, los dioses tradicionales habían dejado de tener existencia y sólo quedaban sus viejos nombres adaptados a nuevas ideas. Con todo no sería exacto dar la calificación de atea a esta sociedad, como hicieron algunos autores, ya que la religión griega siempre mostró gran flexibilidad en la aceptación de ideas personales, y, salvo esporádicas excepciones como los casos de Anaxágoras y Sócrates, no se dieron persecuciones ni se fomentaron odios exacerbados por razones religiosas.

Los *Heurémata*, compuestos, entre otros, por Eforo, Estratón el Físico, Filarco, contribuyeron a debilitar la autoridad de la religión tradicional: un dios o un héroe inventores quedaban reducidos a una escala humana. Surgía así un método profano de explicación de los mitos. Pero el gran paso en este sentido lo dio la literatura avemerista —no sólo Evemerio, sino también la corriente ideológica que le siguió: Crates de Malos, Ennio el amigo de los

Escipiones y el mejor propagandista del evemerismo en Roma, cuyos escritos conoció, sin duda, Polibio—. El evemerismo, concepción religiosa esencialmente racionalista e histórica, que veía en los dioses a hombres del pasado divinizados, permitió a la clase dirigente romana pertrecharse de argumentos contra la invasión de las religiones místicas y salir al paso de toda actitud religiosa de raíces tradicionales y sin fundamentos racionales<sup>7</sup>.

La filosofía, por su parte, se esforzaba por racionalizar las ideas religiosas y reducir las creencias a razonamientos. Pero Polibio no parece haber seguido ninguna filosofía en concreto; ni siquiera los dioses tradicionales están explicados en él a la manera de los estoicos por una exégesis simbólica o alegórica, sino por el método histórico del evemerismo; ni su *Tyche* es el poder inmanente, absoluto y único de la concepción estoica, ni tiene que ver con la *prónoia* o Providencia de esta escuela<sup>8</sup>.

En este estado de cosas se originó, sin duda, el concepto de lo que ya los antiguos llamaban *theologia politiké* o *religio politica*, que no es otra cosa que un intento de las clases cultas y dirigentes —quizás cargado de cierto cinismo— de justificar teóricamente el mantenimiento de la religión tradicional y sus cultos como instrumento de control de las masas. Se acepta la religión tradicional y sus valores, pero con un signo diferente, que hace que cada objeto y cada valor religioso se convierta en valor político, educativo, cultural o histórico<sup>9</sup>. La idea del origen divino de la ley y de la sanción divina como concepto de utilidad social puede remontarse a los pitagóricos. Sócrates, por su parte, insistía en las ventajas morales de la creencia en los dioses (Jen. *Memor.*, 1,4); pero el primer ejemplo de explotación racionalista y atea de hacer de la religión una farsa deliberada, ideada por razones políticas por un hombre astuto, aparece ya en Critias (Diels-Kranz *FVS* II, 88, B25).

La única calificación que cabe dar al concepto de la “*teología política*” es el de la completa negación de la religión<sup>10</sup>. La religión se convierte así, al menos entre la élite romana, en un elemento puramente convencional, vacío de sus antiguos contenidos.

La religión en Polibio no es menos una posición personal que la adhesión a un hecho social, cuyos muchos aspectos se captaban en los medios que él frecuentó.

Por ello, sería incompleto todo esbozo sobre el pensamiento religioso de Polibio, si no se da una indicación sobre las ideas religiosas de la élite romana y el círculo de los Escipiones con el que tuvo estrecha relación el historiador desde 167 al 150.

Esta sociedad respetaba la religión tradicional, pero no suponía una adhesión sentimental nacida de la creencia<sup>11</sup>. Manteniéndose en la religión ancestral y dándose cuenta del progreso de la plebe, preludio de la crisis de los Gracos, creyeron los gobernantes que había que poner freno a las masas mediante el temor a los dioses y a los tormentos infernales<sup>12</sup>. La razón y la inteligencia de la élite romana no le permitía la adhesión a las creencias ordinarias, ni tampoco a las religiones místicas y orgiásticas; pero sí aceptaron la concepción evemerista, que relegaba la religión popular y sobre todo a los dioses tradicionales del panteón griego al nivel de creaciones puramente humanas, y daba paso a una

teología racionalista y moralizante que se alimentaba de las filosofías griegas. Surgía así el culto a concepciones como Virtus, Mens, Fides..., nociones que respondían a los *numina* antiguos y que ahora eran racionalizados por la filosofía y eran consagrados como divinidades abstractas.

## B) Las ideas religiosas en la obra de Polibio

El tema de la religiosidad o irreligiosidad de Polibio nos interesa menos desde el punto de vista personal de hombre religioso o irreligioso que desde el de la práctica de historiador y, en concreto desde el contexto puramente histórico de las causas. Ello nos permitirá interpretar, en la medida de lo posible, el sentido y la función en sus *Historias* de nociones como "los dioses", "el dios", la *Tyche*, etc.

Aunque Polibio es amigo de digresiones sobre temas variados para expresar sus propios puntos de vista y sus principios de historiografía, rara vez las emplea para hacer generalizaciones sobre el tema religioso.

El tratamiento más claro y extenso que hace de la función de la religión la encontramos en el libro VI, 56, 6-12, donde el historiador demuestra la parte desempeñada por la religión en el fortalecimiento del Estado romano y en hacer que su política supere a la de los demás pueblos.

Habiendo expuesto la posición dominante de la religión tradicional —designada de una forma neutra como el "concepto de los dioses" (*peri theōn dialēpsis*)— y la observancia de las prácticas supersticiosas (*deisidaimonía*) hace algunas observaciones en general sobre el sentido de mantener las antiguas prácticas religiosas —notemos que en Polibio la religión es sólo un número de actividades, no un estado espiritual—.

9. "En mi opinión por lo menos han hecho esto por causa de la masa".
10. "Porque si fuera posible organizar un estado de hombres sabios, tal recurso no sería quizás necesario en absoluto".
11. "Pero puesto que la masa es siempre inestable y está llena de apetitos ilegales, de impulsos irracionales y de pasiones violentas, no queda más medio de contenerla que el miedo a lo desconocido y las representaciones de este tipo" —es decir, las ceremonias supersticiosas antes mencionadas—.
12. "Por tanto, en mi opinión, los antiguos no introdujeron sus ideas sobre los dioses y las concepciones de ultratumba entre las masas sin pensarlo y al azar, sino que más bien son los hombres de hoy los que rechazan todo esto sin pensarlo y sin razón".

A continuación, como ejemplo convincente de las ventajas éticas-sociales de la *deisidaimonía*, constata Polibio —no sin cierto aire de sana envidia— el hecho de que la burocracia romana se abstiene de robar al Estado y, en cambio, en Grecia los abusos son constantes (VI, 56, 13-14).

Como se ve Polibio imagina la religión como una institución que ni siquiera existía en la sociedad primitiva, sino que fue creada después de organizado el poder político, y fue instaurada por clases dirigentes. Ni siquiera tendría origen popular. La creó la clase culta dotándola de toda una escenografía religiosa que parece delatar como una farsa necesaria (en la alusión a lo teatral "representar una

*tragedia*”, “introducir los hechos trágicamente”, creemos que hay que ver la ficción, lo irracional por oposición a lo real y razonable, pues tal es el concepto despectivo que Polibio tiene de la tragedia: cf. XV, 36,7; XXXVIII, 8, 7; etc.)

En XVI, 12, 9-11 en que se aprueba también el uso de la religión y pide comprensión para los escritores que, con el fin de mantener la piedad de la plebe para con los dioses, relatan milagros o leyendas de este tipo, pero siempre que no incurran en exageraciones:

9. “En cuanto tiende a mantener la piedad popular para con los dioses se ha de tener comprensión con algunos historiadores que relatan milagros o leyendas de este tipo; pero no se debe admitir que exageren....”<sup>13</sup>.

El pasaje en cuestión va precedido del rechazo de los consejos populares referentes a la Artemis Kindiada y a la Vesta de Iasso, cuyas imágenes, se decía, estaban al aire libre, pero no se mojaban, ni eran cubiertas por la nieve, o la leyenda sobre el templo de Zeus en Arcadia, según la cual los que estaban en la parte inviolable de su recinto perdían su propia sombra. Lo que Polibio critica en este caso no es el culto, sino las exageraciones de las creencias populares que van más allá de toda ley física elemental.

Un texto más. En el libro VI, al hablar de la teoría de la *anaciclosis*, encontramos que la actitud de Polibio ante la religión coincide con la de los pasajes expuestos. Al definir las tres formas políticas elementales (*basileía*, *aristocratía*, *democratía*, VI, 3,5) sólo en la democracia hace resaltar como necesaria la veneración de los dioses —“en ella la tradición y la costumbre es respetar a los dioses”—.

En los dos primeros sistemas de gobierno no es necesario la religión como instrumento de dominio —al menos, no se menciona tal recurso—, porque se entiende que “es posible (allí) reunir un gobierno de sabios (VI, 56, 10); pero en la democracia en la que todo el mundo es dueño de hacer lo que quiera y se proponga se imponen la religión y la superstición para contención de las pasiones de la masa” (VI, 4,4).

El pragmatismo de Polibio es también comprensivo con las consultas a los oráculos, las rogativas a los dioses y demás prácticas religiosas del pueblo ante ciertos “actos de la Divinidad”, como tormentas imprevistas, grandes sequías, etc.: “... es razonable que en estos casos, ante la falta de explicación, siguiendo las creencias comunes, hagamos súplicas a la divinidad y sacrificios aplacatorios, y enviemos a consultar a los dioses, sobre lo que hacen o dicen que sea lo mejor, y para que pongan remedio a los males” (XXXVI, 17, 15-ss.).

En tales prácticas deben intervenir y hacer el papel hasta los propios políticos, “siguiendo las creencias de la masa, Nosotros”, dice él, es decir, el círculo interno para el que escribe las *Historias*, los políticos y clase dirigentes, “acudimos a los dioses, siguiendo las creencias de la masa, distintas de las creencias más sofisticadas de la élite”. Un auténtico político y un auténtico historiador pragmático no pueden callar ante una situación de emergencia y tienen que dar soluciones que, para Polibio, no son otras que las que dimanen de la *theología politiké*. La religión y el culto son un hecho, y ni Polibio, por tanto, podrá tomar posición fuera de él, ni tampoco el político que tendrá que vérselas con el problema religioso una u otra vez. Teniendo en cuenta que su actitud hacia la historia y la política se funda en la utilidad, defiende el mantenimiento de la vieja religión popular y la *deisidaimonía*, precisamente por su utilidad. No tiene, por ello, nada de ex-

traño que repetidamente reproche la conducta de los gobernantes y caudillos por violar no sólo los juramentos, los tratados y las reglas internacionales, sino también los templos y las prácticas religiosas, de una forma que, si no fuera vista a la luz de la *theología politiké*, parecería enteramente sincera. En VI, 56, 12 habíamos visto esta misma idea: “son más bien los hombres de hoy los que rechazan todo esto sin pensarlo y sin razón”. Y es también a la luz de esa *theología politiké* como resulta posible darle su verdadero valor a otras afirmaciones casuales de Polibio referentes a hechos religiosos en los procesos históricos.

La observación de que toda exageración no debe ser excusada nos proporciona un mejor conocimiento del significado del concepto de la *theología civilis* en un historiador que conoce su oficio. A un historiador como Teopompo en este caso, cuyas miras son agasajar al gran público, debe perdonársele la introducción de cuentos religiosos en su relato histórico, “porque todo lo que contribuye a aumentar el respeto a los dioses entre la masa debe ser perdonado...”, pero siempre que no se vaya más allá de lo que razonable y lo posible. Es esto lo que le enoja, ya que no se puede esperar que los lectores lo tomen en serio, perdiendo así el efecto edificante y aleccionador de la religión, el respeto a los dioses, única razón que justifica su inclusión y por la que Polibio excusaría su introducción en la historiografía popular. Por consiguiente, implícitamente está diciendo que el tipo más elevado de historia pragmática, como es la suya, escrita para el círculo interno, puede renunciar a tales engaños.

Polibio se hace eco en estos pasajes, especialmente en VI, del escepticismo religioso en la Grecia de su época y su interpretación de la *religio romana* es la de un griego racionalista, no la de un romano nativo<sup>14</sup>.

En conclusión, sobre la base de las reflexiones teóricas que hace Polibio sobre la religión parece claro que, contra lo que algunos creen, no es el historiador un hombre que reserve algún lugar para la influencia divina en los acontecimientos históricos. No cree en la religión, pero la acepta como instrumento esencial en su concepto de la *theología politiké*. No está interesado en las dimensiones religiosas o morales: en su actitud hacia la historia y la política el valor fundamental es la utilidad. Pero veamos ahora el problema religioso desde otras perspectivas, antes de pasar al estudio de la aplicación práctica que el historiador hace en su obra de sus concepciones religiosas.

### C) La inmortalidad del alma y el más allá

A parte del pasaje ya citado y comentado de VI, 56, el Hades no se menciona nunca, y en cuanto a su mención en este texto central de la *theología politiké*, queda bien claro que para Polibio fueron los antiguos los que deliberadamente introdujeron las ideas sobre el Hades entre las masas con el fin de contenerlas “con el temor a lo desconocido”.

En VIII, 12,8 se refiere a los sacrificios y honores heroicos otorgados al estratega aqueo Arato:

“En honor de Arato hicieron sacrificios y cultos de héroe y, en una palabra, todo cuanto atañe a la consagración de un eterno recuerdo”, y añade “debió sentirse orgulloso del reconocimiento de los aqeos, si es que hay también alguna sensibilidad entre los muertos”.

La frase es un tópico, un ejemplo propio de la figura del “*makarismós*”, pertenece a la lengua de los elogios fúnebres y epigramas funerarios<sup>15</sup>. Se puede considerar como una cláusula de estilo inspirada todo lo más por un deseo piadoso y un sentimiento de deferencia con las ideas extendidas, pero no hay que ver en la frase un positivo presentimiento de la supervivencia del alma como pretende Wunderer<sup>16</sup>. En esto Polibio comparte el escepticismo general de la élite de su tiempo<sup>17</sup>. No encontramos, por otra parte, rastros de terminología relacionada con los misterios y contenidos soteriológicos y escatológicos desarrollados por las religiones místicas tan características de la ansiedad religiosa propia del alma helenística.

#### D) Terminología religiosa-filosófica en las Historias

El análisis de la terminología religiosa en general nos puede ayudar a trazar un perfil más exacto del pensamiento religioso de Polibio. Nos ha sido de gran utilidad el léxico de Arno Mauersberger<sup>18</sup> y el artículo ya citado de A. van Hoof<sup>19</sup>, quien analiza algunos términos religiosos. Veremos algunos casos más relevantes.

*Anosios* que significó siempre “*sacrílego*”, “*impío*”, en sentido puramente religioso, se utiliza en dos ocasiones y siempre en sentido amplio referido a la conducta de unos hombres con otros. En IX, 36,12 “*los lacedemonios rompieron el tratado y lucharon “impíamente” contra sus salvadores*”. De *anosioi* son calificados los hombres de Nabis (IX, 6, 3) por ser asesinos y ladrones.

Más complejo es el término *asēbes* y familia. Cuando se usan en situaciones de violación de santuarios, podría pensarse en connotaciones religiosas; pero aparecen también en sentido profano, referidos a violación de tratados y a transgresiones de normas establecidas. En los 14 casos en que aparece *asebēs* se emplea en combinación o sustitución de *paránomos*, *paráspondos*, *acháristos*, *adikía*, *paranomía*. De hecho, el término es prácticamente sinónimo de “*ilegal*”. En II, 58 los de Mantinea cometieron un *megiston asebēma* porque, además de traicionar a los aqueos, tuvieron con ellos un trato que ni los enemigos tendrían, ya que atentaron “*contra las leyes comunes de los hombres*” (II, 58, 6) y se apartaron de *tous ton polemon nomous* (58.10), es decir, atentaron contra el derecho común de las gentes y las leyes de la guerra. En algunos casos aparece *paranomía* (“*ilegalidad*”) cuando se trata de violación de templos: Antíoco IV (XXXI, 9, 4) es castigado, según dicen algunos, por el *daimōn* por su *paranomía* contra un templo.

Creemos que Polibio se sirve de la lengua sacra para dar mayor efecto retórico a su sincera repulsa ante las transgresiones de la lealtad de los pactos, las ilegalidades, y también a las profanaciones de santuarios. El único “*pecado*” que fustiga es el atentado contra las instituciones y leyes del derecho común, e instituciones, aunque convencionales para él, son también el culto y los templos. Como observa van Hoof<sup>20</sup>, siempre que Polibio necesita estas palabras para indicar específicamente el respeto o falta de respeto a los dioses (*eusebeia*, *asebeia*) tiene que suplir *eis tó theion*, *eis tous theous*, etc. Es bien revelador de que esta terminología se aplica también a otros conceptos el empleo de una frase como (IV, 17, 11) “*impiedad con la divinidad y con los que cumplen los pactos de lealtad*”.

Su reacción ante los episodios de *asebeia* que se prodigaron en la época helenística y que el historiador hubo de referir y comentar, fue siempre la de total rechazo, lo mismo que, por el contrario, mostró buena disposición hacia la conservación de las prácticas de la piedad popular, como hemos visto ya (XVI, 12,9). Pero nada indica que comparta desde su intimidad la significación del culto, sino que simplemente lo acepta, manteniéndose al margen, por razones de carácter institucional y nacional. Los textos en cuestión se explican a la luz de la *theología politiké* que Polibio comparte plenamente.

Es de observar que no aparece en las *Historias* la expresión técnica y tradicional con la que se define la creencia o no creencia en los dioses (*ou*) *nomizein tous theous* ni palabras tan reveladoras como *atheos*, *dystheos*, *dyssebes*. En uno de los párrafos más notables de sus *Historias* (XIII, 5, 6) nos dice:

*"Yo creo que la naturaleza ha establecido para los hombres como la más grande de las diosas la verdad y que le ha dado el máximo poder" ... "sin saber cómo, ella por sí sola se introduce en las almas de los hombres, y unas veces muestra al punto su poder y otras veces, tras permanecer en la sombra largo tiempo, al fin triunfa y destruye la mentira"*. Algunos, como Pédech<sup>21</sup> consideran que Polibio en este pasaje hace un acto de fe en la Verdad como divinidad personal y cree oír en esas palabras *"un himno en su honor"*. Esta actuaría como los dioses de las aretologías, que actúan dotados de una fuerza oculta que se manifiesta en hechos milagrosos, como las *epifanías*. Pero lo que realmente hace Polibio aquí es expresar su satisfacción por la revelación de la verdad sobre los Heráclidas.

A propósito de este pasaje Walbank<sup>22</sup> dice, con razón: *"Aquí Verdad personificada como un poder activo tiene el sentido de cuando decimos ""Truth will out""; a pesar de la referencia a la megisten teon no se trata más que de una manera de hablar"*. Además, no hay testimonio alguno<sup>23</sup> de una diosa Verdad en la religión griega. No se trata de una verdad metafísica, sino de la verdad histórica, que el historiador busca denodadamente (*"la verdad es para la historia lo que la vista para las criaturas vivientes"* (I,14,6) y en términos parecidos XII, 12,3 etc.: *"si la historia es privada de la verdad, todo lo que queda es una exposición sin utilidad"*. Si realmente tuviéramos en la Verdad el nombre de una divinidad superior, ¿por qué iba a hacer sólo una vez esta mención teológica?. Se trata, a nuestro juicio, de una metáfora más, indiferente a toda noción religiosa.

De los 83 casos en que aparece la palabra *ananke* sólo una vez (VI, 57, 1) puede haber dudas de si se trata de un poder divino regulador del acontecer humano:

*"Que todos los seres están sujetos a decadencia y cambio no necesita probarse, porque la ley de la naturaleza (physeōs ananke) tiene fuerza suficiente para convencernos de ello"*.

Se puede ver en *physeōs ananke* alguna influencia estoica<sup>24</sup>, pero en términos generales la universalidad del cambio es un lugar común (cfr. Plat., *Rep.*, VIII, 546 A). Polibio quiere aquí describir el futuro desarrollo probable de la constitución romana, y es la teoría política de la *anaciclosis*, que él concibe biológicamente, la que le facilita tal propósito (9,11-14): *"... porque sucede que esta constitución como ninguna otra presenta una formación y desarrollo conforme a la naturaleza..., deberá presentar también un cambio en el sentido contrario, conforme a esa misma naturaleza"*. Es la propia ley de la naturaleza biológica la que produce el

cambio de las constituciones, concebidas como un organismo, y no otra fuerza o necesidad metafísica o filosófica.

En *Dynamis* prevalecen los significados concretos. Sólo en tres ocasiones de las 764 en que aparece el término, se habla vagamente del “*poder de Tyche*”, pero el problema está en *Tyche*. No se da en las *Historias* una frase como “*el poder de los dioses*”.

*Némesis* que gozó como diosa de culto en algunos lugares<sup>26</sup>, no aparece como divinidad en la obra. Tampoco tienen connotación religiosa los términos *chronos*, *aión*, *kairos* que se ganaron por vía de personificación un lugar en el panteón helenístico<sup>27</sup>.

*Diké* sólo en un caso aparece en forma personificada en XXIII,10,3:

“...*todos convinieron* ( los que vieron los castigos sufridos por Filipo) *en que, según el proverbio, hay un ojo de Justicia, al que nunca deben menospreciar los que tienen la condición de humanos*”.

Pero se trata de un proverbio puesto en boca de los que contemplaban los castigos de Filipo. Estamos ante un uso puramente retórico de una frase hecha.

El término técnico estoico para la Providencia, como hemos dicho, nunca se usó en tal sentido, sino en el de previsión humana. Nadie comparte ya la antigua idea de Hirzel de que la *Tyche* polibiana se identificaba con la *prónoia* estoica en aquellos pasajes en los que no se trataba de un puro eco verbal del uso popular. Aquí nos podríamos hacer también la pregunta: ¿si tal equivalencia era posible, por qué no utilizó Polibio el término técnico en vez de una palabra como *Tyche* cargada de ambigüedades, término que usa, en cambio, en sentido profano?.

Otro concepto griego, la *heimarméne*, que se mantuvo a través de todas las etapas de la religión griega y que acabó en la astrología, sólo se usa una vez en sentido abstracto y en combinación con *Tyche* (XXXVI, 17,1): “*Yo, dice Polibio, censurando a los que atribuyeron a la Tyche y a la heimarméne los cambios bruscos que se producen en la vida de las naciones y de los individuos...*” Se trata de una cita, aunque las palabras del “*excerptor*” son un eco de las que Polibio emplea en otros pasajes en que critica a los que atribuyen a los dioses y a la *Tyche* lo que se debe a la astucia y al cálculo.

En los otros casos en que aparece el mencionado término, tiene el significado concreto de muerte, XVIII 54,11: “(Dicarco) *que llevó una vida en contra de los principios de la naturaleza encontró razonablemente una muerte no conforme al orden natural de las cosas*”. Nótese, además, la oposición *bios* / *heimarméne*. O en XVI, 32, 4: “*los abidenios, sitiados y perdida toda esperanza de salvación, todos a una prefirieron alcanzar la muerte*”.

## **E) Los dioses tradicionales y el término *theós* y sus variantes**

Los dioses tradicionales carecen de todo relieve en la obra de Polibio. Sólo viven en el culto tradicional que Polibio describe como un hecho. Cuando alguna vez aparecen sus nombres en las *Historias* se trata de una mención inevitable. Zeus podría haber tenido, de acuerdo con la creencia en la época helenística —piénsese en el himno a Zeus de Cleantes— la suerte de ser algo más que el

padre de dioses y de hombres. El pasaje en que se dice de Perseo (XXIX, 18) que se ausentó cobardemente de la batalla so pretexto de que iba a hacer un sacrificio a Heracles quien no acepta sacrificios de cobardes ni da respuesta a plegarias ilegales, pudiera hacernos pensar en una intervención de éste en las cosas humanas. Si la observación última es realmente de Polibio —el texto es una cita de Plutarco *Vita Aemilii Pauli*, 19— hemos de verla como un uso retórico e irónico para insistir una vez más en la reconocida cobardía de Perseo.

Polibio prefiere hablar de “dioses”, “el dios”, “lo divino”, *el daimōn*, *lo daimonion*, lo cual no es privativo del megalopolitano, sino tendencia general de la religiosidad helenística.

Examinaremos primero aquellos textos que no presentan mezcla de razón y religión, es decir, que no implican una dimensión sobre el alcance de las *aitiai*, cuestión ésta que trataremos en otro momento. Intentamos así hacernos una idea relativamente “pura” de la actitud religiosa de Polibio en orden a comprender mejor los pasajes en que ambas causalidades están o parecen estar implicadas.

Veamos qué caracterización religiosa tienen las denominaciones tradicionales de *theós* y sus variantes. Obviamente, por lo que hemos visto, no nos dan ninguna caracterización positiva sobre sus sentimientos religiosos los numerosos pasajes sobre el culto, ya que deben ser vistos a la luz de la *theología politiké*, pues al hablar de él lógicamente Polibio utilizaba el vocabulario tradicional —no tenía otro—, aunque pudiera estar vacío de todo sentimiento religioso por su parte. Omitimos también las referencias a los dioses que son citas de otros personajes.

Sólo unos pocos casos de los 133 en que aparecen estos términos pudieran parecer aportar algún dato sobre una actitud positiva religiosa en Polibio. En III,91,7 al elogiar la fertilidad de la Campania, Polibio dice que comprende que “*era natural que los dioses se hubieran peleado antiguamente, como narraban los mitógrafos*”.

Se trata sólo de un elogio hiperbólico, carente de valor para una caracterización religiosa. Lo *eikós* (“*lo natural*”) está aquí referido a la interpretación de los mitógrafos más que a la actitud de los dioses.

Un caso aparentemente demostrativo de creencia en los dioses ve Pédech<sup>28</sup> en IV, 21, 11, donde Polibio formula un deseo de que sus paisanos los arcadios, en especial los cinetes, se vuelvan a la práctica de la música, “*si alguna vez la divinidad tiene a bien concedérselo*”.

Se trata de una expresión proverbial ya citada por Aristóteles (Nic. Eth., IX, 9 1.1169b, de Eurípides, Or., 667).

Las expresiones del tipo *theou bouloménou* aparecen sólo en discursos de otras personas. En principio, parece claro que Polibio respetaba la literalidad de los discursos en la medida de lo posible.

El término *daimōn*, según Nilsson<sup>29</sup> era un término más adecuado que *Tyche* en época helenística para expresar el poder que acompaña a los hombres durante la vida y determinar el resultado de su destino. En Polibio, en cambio, aparece sólo en cuatro ocasiones en pasajes en los que no tiene connotación religiosa. Sí tenemos tres veces la expresión en pasajes en los que se puede dudar si se trata de manifestaciones de un poder divino activo y causal, por lo que la

trataremos en su momento. El término *daimónios* y, sobre todo, *tó daimónion* es más frecuente, y aparece en textos en los que su función se asemeja a la de *Tyche* castigadora, y por la misma razón también serán vistos más tarde.

El adverbio *daimoniós* tiene el significado de "milagrosamente", sin connotación religiosa en XV, 14, 7: "Masinisa y Lelio conectaron con el grueso de sus tropas" *daimoniós eis deonta*. Es una mera forma de hablar equivalente a *paradoxós*, etc. (= en XXVII, 16, 5, etc.).

En situaciones o momentos de especial importancia o peligro o en los momentos en que está emocionalmente envuelto Polibio admite más conscientemente la actitud suplicante del hombre ante los dioses: así hablando de la paz encuentra justificado que todos hagamos súplicas a los dioses para conseguirla (IV, 74, 3). Y en X,40,0, donde dice que la realeza es el bien más grande que uno podría pedir a los dioses.

Tal vemos en IV, 21, 11, referente a la humanización de los cinetes o en XVIII, 54, 11, donde Polibio ve justo que el impío y malvado Dicearco recibiera su castigo "de parte de los dioses y de los hombres". Estos casos parecen demostrar, a primera vista, un genuino respeto o creencia de Polibio en los dioses.

Más personal es el pasaje de XXXIX, 8, 2 en que pide a los dioses que lo mantengan con buena salud para poder llevar a cabo su obra, "hacemos ruegos a todos los dioses para que sigamos en esto y para esto el resto de la vida". Aquí sí tenemos la impresión de que Polibio se doblega ante la divinidad.

Pédech<sup>30</sup> sostiene que, según Polibio, Escipión el Africano estaba dotado una cualidad divina que hacía que a su perfecto uso de la razón y el cálculo en sus actuaciones uniera una especie de infalibilidad que eliminaba el error y el azar en su actuación. No es que los dioses le manifestaran su favor enviándole visiones o presagios, sino comunicándole su lógica y su previsión. Por ello Polibio califica a los hombres así (Escipión y también Licurgo) de *teioterous kai taumastoterous*. Esto para Pédech es una prueba más de la creencia de Polibio en la divinidad y en la *Tyche* como poderes personales superiores. El texto fundamental al respecto es el siguiente (X, 2):

"... todos los historiadores nos lo presentan como un hombre favorecido por la Fortuna, que tiene éxito las más de las veces en sus empresas con el concurso de las circunstancias imprevisibles y debidas al azar; piensan como si tales hombres fueran más divinos y admirables" que los que obran en cada acción conforme a razón. Pero son los hombres dotados de un juicio seguro y de un gran espíritu los que hay que considerar como "más divinos y más amados de los dioses".

Creemos que el propio texto habla por sí mismo. En modo alguno afirma Polibio que Escipión —también Licurgo— estuviera dotado de un poder divino —lo que de ser así supondría una creencia del historiador en los dioses—, sino que nos dice es que Escipión era un hombre de especial mérito, que debía su éxito a sus propias cualidades —lo que reitera en otros pasajes, como III, 97, 5 o XXXI, 3,3, en los que a la inteligencia y previsión de Escipión se une, todo lo más, la colaboración del *autómaton*, "el puro azar o suerte", palabra que nada tiene de religiosa—. Por esas mismas cualidades merecen esos hombres más respeto que los que triunfan fortuitamente. Lo que el propio Escipión pensara sobre estas cuestiones es algo que no nos interesa aquí. Lo que nos importa es la

interpretación polibiana de las grandes figuras. En su controversia con sus predecesores, que las creían dotadas de cualidades divinas, él utiliza sin escrúpulo su misma terminología religiosa por motivos puramente retóricos, pero sin los mismos contenidos: son los hombres, que preveen y calculan, los que merecen la denominación de "divinos", no los que se considera favorecidos por la divinidad con los dones de la suerte<sup>31</sup>.

La evidencia que obtenemos de este análisis terminológico no es muy satisfactoria. Incluso una evidencia que parece positiva, rara vez está libre de dudas. En cualquier caso, sí sacamos en conclusión que los significados e intenciones de todo este vocabulario se ajusta al punto de vista teórico que el historiador formuló en VI, 56 y en otras digresiones teóricas. Pero los textos IV,74,3; X,40,9; XXXIX,8,2; VI, 57,1, que parecen abogar por cierto sentimiento de religión personal, también son susceptibles de ser explicados como retóricos, fruto de la emoción o casuales, y alguno, como el referente a Dicearco se pueden justificar en el marco de su concepción de la **theología politiké**.

No creemos que sea defendible la creencia de una verdadera religión personal en Polibio como quieren W.R. Paton y Pédech, ya citados, entre otros. Insiste Pédech en el evemerismo como prueba de su creencia en los dioses. Pero el evemerismo significa que la religión ha muerto, es la negación de la existencia de los dioses. Aunque para un historiador que se ve obligado a buscar las causas, como es el caso de Polibio, resulta una teoría atractiva y le proporciona una justificación teórica para su actitud pragmática hacia la religión.

Resulta, con todo, difícil describir o definir la actitud de un hombre que ve como la única razón de mantener la religión su capacidad de servir de instrumento para controlar la multitud, que mira la violación de templos como impropia, pero utiliza como término de calificación de esos actos los de *anosios*, *asebes*, que considera y denomina "irreligioso" el quebrantamiento de las leyes que regulan la conducta entre hombres, que introduce terminología religiosa al razonar cuando desea dar la impresión de mayor objetividad, que califica metafóricamente de "divinos" a ciertos personajes (caso de Escipión y Licurgo), cuando en realidad utilizan la religión como instrumento para alcanzar sus propósitos y sus éxitos se deben al cálculo y a la inteligencia.

## NOTAS

- (1) La opinión de F.W. Walbank, *Polybius. A historical Commentary*, I, Oxford 1957, p. 25, es la de que "Polibio no tenía ni la claridad de pensamiento ni la sensibilidad lingüística suficientemente fina como para ser capaz de aislar la contradicción de sus ideas".
- (2) Una amplia referencia bibliográfica al respecto puede verse en A. Alvarez de Miranda, "La irreligiosidad de Polibio", *Emerita*, 24, 1956, p. 27. Cf. también D. Musti, "Polibio negli studi dell'ultimo ventennio (1950-1970)", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 2, Berlin-New York 1972, pp. 1114-1181; E. Gabba, *Polybe*, en *Entretiens sur l'antiquité classique* 20, Fond. Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1974.

- (3) A. B. Drachmann, *Atheism in Classical Antiquity*, Londres, 1922, pp. 113-114; K. Ziegler, RE, XXI (1952), col. 1542, v. *Polybios* 1; E. Mioni, *Polibio*, Padua, pp. 1949, 137-140; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1961, pp. 189 y 194; K. Wunderer, *Polybios* Leipzig, 1927, p. 12; U. Wilamowitz, *Der Glauben der Hellenen*, III, Berlin, 1932, p. 394; P. Pédech, "Les idées religieuses de Polybe: étude sur la religion de l'élite gréco-romain au IIe siècle av. J.C.", *Revue de l'Histoire des Religions*, 167, 1965; M. Balasch, "La religiosidad de Polibio", *Helmantica*, 23, 1972, 365-391; J. Wolf, "Polybius and the Transcendence of History", *The classical Bulletin*, 37, 1960, p. 11; W. R. Paton, *Polybios. The Histories*, 4 ed., 1967, vol. I, intr., p. XIII.
- (4) Pédech, *art. cit.*, p. 47.
- (5) Walbank, *Commentary*, III, 1959.
- (6) Van Hoof, "Polybius" Reason and Religion, *Klio* 59, 1977, 117.
- (7) Pédech, *art. cit.*, p. 64.
- (8) Pédech, *art. cit.*, 63.
- (9) Alvarez de Miranda, *art. cit.*, p. 37.
- (10) Dice Nilsson, II, p. 191: "Tiefer Konnte man die Religion Kaum erniedrigen".
- (11) Pédech, *art. cit.*, p. 64.
- (12) Cf. *Plut. Cat. mia.*, 27, 3-4; *Pol.* VI, 56; *Diod.* XXXIV, 33,3
- (13) Para exposiciones más tardías sobre la misma función política de la religión, ver *Diod.* XXIV, 2, 47: "es conveniente mantener en la vida de comunidad el temor de lo divino en las almas de las masas".
- (14) Walbank, *Commentary...* I, p. 741.
- (15) Pédech, *art. cit.*, pp. 40-42, cita varios ejemplos de esta frase en autores literarios griegos (*Isocr.* XIX, 42; XIV, 61; IX, 2) y latinos, así como en inscripciones funerarias griegas y latinas (cf. G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878, núm. 48, 700, 722).
- (16) K. Wunderer, o. c., p. 12.
- (17) Nilsson, II, 231 ss., capítulo dedicado a "Der Unterweltsglaube".
- (18) *Polybios-Lexicon*, Berlin, 1956, 1961, 1966, 1975.
- (19) Van Hoof, *art. cit.*, pp. 109-111.
- (20) Van Hoof, *art. cit.*, p. 110.
- (21) Pédech, *art. cit.*, p. 64.
- (22) Walbank, *Commentary...* II, p. 419.
- (23) Nilsson, II, p. 192.
- (24) Walbank, *Commentary...*, I, p. 744.
- (25) Cf. *Plat., Resp.*, VIII, 546 A.
- (26) Nilsson, II, p. 344.
- (27) Nilsson, II, p. 345.
- (28) Pédech, *art. cit.*, p. 57.
- (29) Nilsson, II, p. 241.
- (30) Pédech, *art., cit.*, pp. 66-67.
- (31) Ver al respecto, Walbank, *Commentary...*, II, p. 191.