

## Las ideas religiosas de Baquilides

La religiosidad de Baquilides está en función de la de Simónides: he aquí una afirmación a primera vista plausible, pero en realidad poco demostrable. En realidad se podría pensar que, por principio, el parentesco —Baquilides fue sobrino de Simónides— llega aquí a ser un factor determinante, pero esto cabe sólo como posibilidad, y de manera más exacta se diría que, a lo sumo, ha sido un factor condeterminante. En el desarrollo de la personalidad, en efecto, y en el cambio generacional que se efectúa entre la madurez de Simónides y la de Baquilides juegan tantos factores, que una apreciación justa del problema aquí en estudio depende de circunstancias tan distintas como entrelazadas; la visión, además, se ve obstaculizada por el conocimiento fragmentario de ambos poetas, ante todo de Simónides, lo cual impide muchas veces juzgar los contextos amplios, que son los que dan la clave definitiva para apreciar debidamente las afirmaciones escuetas y a veces en sí poco claras.

Pero la dificultad sube de punto cuando se ve que la opinión sobre la religiosidad de Simónides no es coincidente en todos los investigadores, cuyas posiciones son, sin embargo, por lo general muy claras. Así Schmid-Stählin<sup>1</sup> dicen sin ambages: "Das religiöse Leben spielt bei ihm eine unbedeutende Rolle; wo er von Göttern spricht, dient ihre Allmacht, Leidlosigkeit, Allweisheit, sittliche Vollkommenheit nur als Folie für die Schwache, Mühseligkeit, Beschränktheit menschlichen Lebens, von der nicht einmal die mit Sterblichen erzeugten Göttersöhne ausgenommen sind". La afirmación clara de que Simónides es un escéptico sigue en las líneas siguientes. En cambio Bowra<sup>2</sup> afirma claramente la creencia de Simónides en un poder único, omnipotente y libre de toda crítica, una creencia —afirma el investigador inglés— no lejana de la concepción de la divinidad que tuvo Esquilo.

Con ello el problema de la religiosidad de Baquilides queda aislado y debe ser resuelto *solamente* a partir del propio poeta. Baquilides usa casi exclusivamente el término ὕμνος para designar sus odas y dado que tal término tiene una significación preponderantemente religiosa esta exclusividad por parte de Baquilides tiene seguramente un trasfondo religioso. La segura concepción baquilídea de que el poeta está "poseído" por las Musas puede también ser insinuante en cuanto a la religiosidad baquilídea. En otro lugar he mostrado<sup>3</sup> cómo en la oda III del poeta éste no ha vacilado en exponer a Hierón, seguramente ya muy enfermo, la inminencia de la muerte de Cresos en la que, en último término, juega el papel decisivo un dios. "Esto es a la vez —digo allí— una sinceridad muy cruda, pero al mismo tiempo una profunda religiosidad." En el contexto amplio de mi libro reconozco que la afirmación es algo extraña, pero creo hoy, a la vez, que la puedo fundamentar de manera suficiente.

1. SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, München, 1959, I, 1, pp. 514-515.

2. C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, Oxford, 1961<sup>2</sup>, pp. 366-367.

3. BAQUÍLIDES, *Odes*, text revisat i traducció per M. Balasch, Barcelona, 1962, nota 8 del cap. I, pp. 91-92.

Lo primero que sale al paso en la investigación de la religiosidad baquilídea —como en la investigación de la religiosidad de cualquier poeta griego— es la cuestión de los nombres de los dioses y de los epítetos que se les aplican. Aquí puede decirse en general que en Baquilídes nos movemos en el mundo homérico,<sup>4</sup> aunque los casos en que el poeta usa epítetos homéricos es sorprendentemente reducido: de los 59 casos que, en total, he contado en el poeta, sólo remontan al uso homérico (descontando los casos de uso trivial, como Διὸς φερτάτου XIX, 17, etc.) 10 casos. No menos sorprendente, debido a la comunidad de género literario, es el reducido número de epítetos comunes a Baquilídes y a Píndaro, 11 en total, en los que no cabe precisar quién depende de quién. El número de epítetos genuinamente baquilídeos es de 12.<sup>5</sup> En general todos los epítetos son simple ornato y no contienen afirmación alguna de tipo “dogmático”; sin embargo hay tres casos en los que se puede sospechar por lo menos una insinuación. Precisamente al principio de la primera oda (I, 1) se lee el epíteto ὑψιμέδων aplicado a Zeus, epíteto desconocido por Homero, usado —dato significativo— por Hesíodo (*Teog.* 529) y por Píndaro, pero éste lo usa en sentido metafórico (*Nem.* II, 19). El lugar de Baquilídes XIII, 58, quizás dé, entre los epítetos, el de contenido religioso más claro, especialmente si se tiene en cuenta que se documenta también en el fragmento 231 de Simónides: ἀριστάρχου Διός. Y, finalmente, un epíteto genuinamente baquilídeo aplicado a Zeus: μεγιστοπάτωρ (V, 199). Pero la verdad es que todo esto es de valor literalmente insignificante, y que las afirmaciones de Baquilídes sobre la divinidad deben buscarse por otros derroteros.

Las afirmaciones religiosas acerca de los dioses que, objetivamente, se encuentran en el texto de Baquilídes son muchas, pero no todas útiles en el mismo grado. Las que se encuentran estrictamente insertas en un mito tienen poco valor, porque reflejan más que la mentalidad del autor el mecanismo o el sentido de la leyenda. Así por ejemplo, cuando en III, 28 ss., se nos cuenta que Apolo salvó a Creso de morir en la hoguera, o cuando en XI, 43 ss., se nos dice que Hera expulsó de su palacio a las hijas de Preto, no se puede extraer “in recto” ninguna conclusión teológica; se trata de meras afirmaciones del mito que, apuradas, llevarían a conclusiones contradictorias, porque mientras que Apolo actúa por un móvil noble, el pago de la piedad de Creso, Hera obra movida por un fuerte sentimiento de venganza, lo cual parece inconcebible en un dios.

Aún insertas en un mito, tienen más valor aquellas palabras que Baquilídes pone, en estilo directo, en boca de sus héroes, porque aquí la expresión, aún condicionada por la situación, responde al estado o situación anímica del poeta ante ella; cuando Creso pregunta:

ὕπερβιε δαίμων,  
 ποῦ θεῶν ἐστὶ χάρις;  
 ποῦ δὲ Λατοΐδας ἀναξ;

(III, 37-39)

Genio soberbio,  
 ¿dónde está el agradecimiento de los dioses,  
 dónde el señor hijo de Leto?

4. C. M. BOWRA, *Pindar*, Oxford, 1964, pp. 41-42.

5. La diferencia hasta 59 la forman epítetos banales, geográficos, o comunes con otros autores distintos de Homero y de Píndaro.

o bien cuando Meleagro afirma:

χαλεπὸν  
θεῶν παρατρέφαι νόον  
ἀνδρεσσιν ἐπιχθονίοις

(V, 94-96)

Es difícil  
a los hombres terrestres  
torcer la mente de los dioses

nos hallamos ante un interrogante y una afirmación, respectivamente, que en situaciones concretas se presentan a cada hombre, y que el poeta parece formular por boca de sus protagonistas.

Las afirmaciones de Baquílides plenamente válidas en cuanto a los dioses deben buscarse, pues, en textos *neutros*, es decir, en aquellos en que se afirma algo directamente, desconectado de condicionamientos míticos o de cualquier otra especie. Claro que, en términos absolutos, estas condiciones son a veces difíciles de establecer; cuando en I, 116, se afirma que Minos, *por voluntad de Zeus*, sedujo a Dexitea, no sabemos si lo subrayado es parte integrante del mito o comentario, por cuenta propia, del poeta. En lo que sigue, y hecha esta reserva, se intentará una sistematización de lo que dice Baquílides acerca de algunos de los dioses.

De acuerdo con la concepción tradicional de la religión olímpica, Zeus es presentado como el más grande de los dioses. Alusión a ello es el ya citado epíteto μεγαστοπάτωρ (199), equivalentes aproximados del cual son ὕψιζυγος (I, 155), ὑψιμέδων (XV, 51) y algún otro. Pero por encima de todos los lugares la soberanía de Zeus es afirmada explícitamente en V, 178:

Δία τε Κρονίδα  
ὑμνησον Ὀλύμπιον ἀρχαγὸν θεῶν

Ensalza a Zeus Cronida  
olímpico conductor de los dioses.

¿Y cuál es la relación de Zeus con los hombres? La relación más obvia y significativa es la de la dádiva: así cuando a uno de los hijos del pantoida se le dio el ser istmiónico (I, 155); Hierón ha recibido de Zeus el honor de regir el máximo número de griegos (III, 11), y si en XIII, 77 ss., la restitución Κρονίδας de Jebb es verdadera, entonces Zeus ha concedido a la isla de Egina gran gloria

Pero frente a estos textos hay otros, quizá menos claros, en los que la actitud de Zeus no parece afectada por la benevolencia. Hemos aludido ya al lugar I, 166 ss.; en III, 25, se declara que Sardes fue conquistada por los persas "cuando Zeus hizo cumplir el designio del destino"; igualmente Ío, convertida en vaca, abandona Argos "debido a los pensamientos del prepotente Zeus" (XIX, 15). Estos tres lugares están, sin embargo, en oposición a lo que en un ditrambo Baquílides pone en boca de Menelao:

Ζεὸς ὄψιμέδων ὅς ἅπαντα δέρκεται,  
οὐκ αἴτιος θνατοῖς μεγάλων ἀχέων

(XV, 51)

Zeus, el alto soberano omnividente,  
no es causante de los grandes dolores a los mortales.

Con todo, esta idea ya es homérica (*Odisea* I, 32 ss.) y yo creo que Baquilides la expone como de Menelao, y no como suya propia.

La relación de los hombres con Zeus es la de súplica:

ὦ Ζεῦ κεραυνεγχεές, κα[ὶ ἐπ' ἀργυ]ροδίνα  
ῶχθαισιν Ἀλφειοῦ τελέσ[αις μεγ]αλοκλέας  
θεοδότους εὐχάς...

(VIII, 26-28)

¡Oh, Zeus, cuya lanza es el rayo, también en las riberas  
del Alfeo, el de remolinos plateados, si cumplieras  
sus súplicas de grande fama, inspiradas por un dios!

Hay todavía dos lugares referentes a Zeus sumamente interesantes, porque en ellos se da lo más distintivo que podemos esperar de la divinidad, el milagro; en II, 55 ss., coloca una nube llovedora encima de la pira de Creso, la cual así es apagada; en el fragmento 20 D 6 convierte en roca a Níobe. Pero estas afirmaciones están estrictamente insertas en un mito, y así no podemos deducir de ellas que Baquilides creyera en el milagro.

Hera sale sólo tres veces en la obra de Baquilides; en V, 89 ss. Hércules sospecha que Hera ha mandado contra él el espíritu de Meleagro; se trata, pues, de una simple mención. En XI, 43 ss., se cuenta el mito de las hijas de Preto: la diosa, enojada contra ellas porque habían afirmado que su padre la superaba en riqueza, les quitó la voz humana y las hizo mugir como vacas. En XIX, 19 ss., manda un tábano contra Io, a quien Zeus había convertido en vaca. De estos textos últimos, insertos estrictamente en un mito, no se deduce nada, de forma que, en cuanto a conclusiones "teológicas" referentes a Hera las odas de Baquilides son insignificantes.

Algo más dice Baquilides de Apolo, pero a decir verdad no mucho más rico en conclusiones. Igual que Zeus, es donador de bienes (I, 147 ss.) y en semejante disposición de espíritu salva al viejo Creso (III, 29 ss.) y le traslada, acompañado de su esposa y de sus hijas, al país de los hiperbóreos (III, 57 ss.); en XI, 15 ss., se declara que ha mirado con ojos favorables a Alexídamo de Metaquito y le ha concedido la victoria en los juegos. En IV, 1, se dice que todavía ama a la ciudad de Siracusa; en una visión teofánica, Baquilides pone en su boca (III, 76 ss.), en estilo directo, unas reflexiones sobre la vida humana, dirigidas al hijo de Féreto; finalmente, en el fragmento 4, 25, se dice que honró extraordinariamente un santuario que no podemos precisar cuál sea. También en estos textos sale el motivo del milagro (III, 57 ss.), pero dentro de un mito; no sale el motivo del rencor o de la mala intención —como en Zeus y Hera—; con todo, esta figura de Apolo es una contrafiguración, en tono menor, de la de Zeus.

Alusiones a otros dioses o bien son meras menciones (de Ares V, 35) o no añaden nada nuevo a lo expuesto (a Ártemis V, 103; XI, 37; a Atena XVII, 7).

¿Ha creído Baquílides en estos dioses? Aquí se debe considerar que ellos eran una exigencia del género literario que el poeta cultivaba, un pie forzado, por así decir, y ello determina decisivamente la oscuridad de esta cuestión. Las cualidades y defectos que el poeta les atribuye (ya se ha hablado de la situación especial de los milagros en las odas baquilídeas) son esencialmente humanos, amor y odio; las cualidades específicamente divinas llegan a salir, si salen, sólo muy confusamente. Y aún aflora una cierta contradicción, por cuanto el amor y el odio, como lo demuestra el análisis que he hecho de los textos referidos a Zeus, caben en un mismo dios (Apolo, además de Zeus), lo cual implica imperfección. Creo que es poco probable que Baquílides creyera en tales dioses, que concibe sólo como hombres superiores, y ello mayormente si atendemos al fragmento 24:

θνατοῖσι δ' οὐκ αὐθαίρετοι  
 οὐτ' ὄλβος οὐτ' ἄκναμπος Ἄρης  
 οὔτε πάμφθερσις στάσις,  
 ἀλλ' ἐπιγρίπτει νέφος ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλαν  
 γαῖαν ἅ πάνδωρος Αἴσα.

Los mortales no pueden escoger  
 ni la dicha ni el inflexible Ares  
 ni la revuelta que todo lo destruye,  
 sino que el Destino, *domador de todo*, hace correr  
 la nube ya sobre una tierra, ya sobre otra.

Y no es éste el único lugar en que aparece el hado o destino: la μοῖρα en XVI, 89, se opone a los designios de Minos, y esta μοῖρα aparece aquí incluso más potente que la voluntad de Zeus.

Esta situación es exactamente homérica, pues también en Homero el destino es la razón suprema de todo; el papel de los dioses queda, pues (¿radicalmente?), anulado, al menos en sus relaciones con los hombres. Pero hay una serie de textos baquilídeos lo suficientemente numerosa para que por encima de las —necesarias— menciones de los dioses olímpicos se puedan extraer de ellos conclusiones más hondas por lo que a la ideología religiosa de Baquílides atañe.

Hay que estudiar el uso de los términos baquilídeos θεός y δαίμων. El primero de estos términos viene usado en singular o en plural, pero da la impresión de que la diferencia de número entraña una distinción en el significado. El lugar III, 57 ss., es claro:

ἄπιστον οὐδέν, ὃ τι θεῶν μέριμνα  
 τεύχει· τότε Δαλογενῆς Ἀπόλλων  
 φέρων ἐς Ὑπερβορέους γέροντα  
 σὺν τανυσφόροις κατένασσε κούραις  
 δι' εὐσέβειαν.

No hay nada increíble de lo que la fantasía de los dioses hace; entonces Apolo, el nacido en Delos, llevó el viejo a los hiperbóreos y allí le estableció, con sus hijas de esbeltos tobillos por su piedad.

Se habla ciertamente de los dioses, pero la referencia inmediata a Apolo hace ver que se trata de los dioses olímpicos. Igualmente cuando en XIII, 138, se dice de los troyanos que θεοῖσιν ἀντειναν χέρας “levantaron sus manos a los dioses”, éstos son, naturalmente, los olímpicos, que son también aludidos cuando en XI, 121, se dice que Troya fue destruida βούλαισι θεῶν μακάρων “por decisión de los felices dioses”. Aquí la referencia a los dioses olímpicos la asegura el ciclo épico. Lo mismo cabe afirmar del fragmento 57:

ἀλάθεια θεῶν ὁμόπολις,  
μόνα θεοῖς συνδιαιτωμένα

la verdad es conciudadana de los dioses,  
sólo ella convive con ellos,

texto éste que contradice a la afirmación del “Discurso Justo” de las *Nubes* de Aristófanes, quien pone en boca de aquél (v. 905) el que entre los dioses hay también la Justicia. Los lugares citados son claros. Pero hay otros que no lo son tanto. Son aquellos, de tipo gnómico, en que aparece genéricamente el plural θεοί:

ὁ δ' ἐδ' ἔρδων θεοῦς  
ἐλπιδι κυδρότερα  
σαίνει κέαρ

(I, 163-165)

El que obra bien con los dioses  
halaga su corazón con una esperanza  
más noble.

¿De qué dioses se trata aquí? El paralelismo con los casos anteriores —el empleo en plural del término— hace pensar ciertamente en los olímpicos, pero no puede negarse, sin embargo, una cierta difuminación, una cierta inconcreción del concepto. Lo mismo cabe decir de otro pasaje del poeta:

τί φέρτερον ἢ θεοῖσιν  
φίλον ἔόντα παντοδαπῶν  
λαγχάνειν ἀπο μοῖραν ἐσθλῶν;

(IV, 18-20)

¿Qué mejor cosa cabe que ser  
amigo de los dioses, y alcanzar  
parte en toda clase de cosas nobles?

Y aún otro texto:

εἰσὶ δ' ἀνθρώπων ἀρεταῖσιν ὁδοὶ  
πολλαί· διακρίνει δὲ θεῶν  
βουλά.

(IX, 88-90)

Hay muchos caminos para las virtudes  
de los hombres; los discierne la decisión  
de los dioses.

Es posible una distinción sutil. En los tres pasajes aducidos se da la relación hombres/dioses. Cuando he analizado la concepción baquilídea de los dioses en concreto —Zeus, Hera, Apolo— en realidad tales dioses, prescindiendo de los milagros, que pertenecen al mito y no dicen nada en cuanto a la creencia de Baquilides, no son radicalmente distintos a los de la concepción homérica: son hombres sobrehumanos capaces de amor y de rencor. En cambio, en los tres textos que acabo de aducir parece como si el elemento *in malam partem* faltara en la concepción de los θεοί pensados genéricamente, y esta sospecha, que si se apoyara sólo en los pasajes transcritos podría ser sólo muy leve, recibe una gran carga de verosimilitud cuando se lee el fragmento 23, de tradición manuscrita insegura, pero que en su tercer verso, éste seguro, hace una afirmación capital:

οἱ μὲν ἀδμηῆτες δεικελιᾶν  
 † νούσων εἰσὶ καὶ † ἀνατοὶ  
 οὐδὲν ἀνθρώποις ἴκελοι

Ellos no están sometidos a vergonzosas  
 enfermedades, que no les dominan;  
 en nada se parecen a los hombres.

La carga humana que en Baquilides presentan Zeus y Hera, Artemis y Apolo, está en contradicción estricta con el tercer verso del fragmento aducido. Lo que yo pienso es lo siguiente. El poeta creía en unos dioses o fuerzas sobrenaturales que no tenían nada que ver con la religión olímpica; estos dioses —es preciso llamarles así porque, como se verá seguidamente, Baquilides creía también en un genio sobrenatural— causaban los bienes a los hombres. Para concretarlos el poeta sólo disponía de las figuras de la religión olímpica, y esto produjo eventualmente algún desajuste: el lado desfavorable o *in malam partem* en su presentación, que hemos observado concretamente en Zeus y Hera.

Pero esto no es todo. Baquilides usa siete veces el término θεός en singular; el análisis de estos pasajes da un estado de cosas análogo al anterior. Cuando en III, 21, el poeta aconseja:

θεόν, θεόν τις  
 ἀγλαιζέτω, ὁ γὰρ ἄριστος ὄλβων

Que se adore al dios,  
 al dios: es la suprema de las dichas

el contexto hace innegable que se trata del dios Apolo. Cuando en V, 36, se dice que a los hijos de Dinomenes el dios no se cansa de favorecerles (εὖ ἐρῶων δὲ μὴ κάμοι θεός) la referencia es al dios Ares, acabado de citar. Cuando en el lugar XIV, 18, se dice: εὖ ἐρῶντα δὲ καὶ θεός ὀρθοὶ “también el (¿o un?) dios endereza a quien obra bien”, aunque siga una alusión explícita a Posidón, no es probable que el dios sea este olímpico, porque la frase es claramente gnómica y la secuencia gramatical con lo que sigue es, aunque levemente, adver-

sativa. En los tres lugares restantes se habla genéricamente de *dios* (o un dios), sin la menor posibilidad de concretarlo:

ὄλβιος ᾗτινι θεός  
μοῖράν τε καλῶν ἔπορευεν  
σὺν τ' ἐπιζήλω τύχῃ  
ἀφνεὸν βιοτὰν διάγειν

(V, 50-54)

Feliz aquel a quien (un) dios  
dio parte en las cosas bellas  
y, con suerte envidiable,  
vivir entre riquezas.

ἢ θεὸς αὐτὸν ὀρμᾶ,  
δίκας ἀδίκουσιν ὄφρα μῆσεται

(XVIII, 41-42)

o bien le envía (un) dios  
para que haga justicia a los injustos

σὺν θεῷ δὲ θαρθήσας [πιφαύσκω...

(fragmento 20 C, v. 20)

Proclamo, confiado en (un) dios...

En estos tres casos he traducido siempre (un) dios o "dios" simplemente; nunca *el* dios. El análisis hecho hasta ahora, en efecto, no autoriza suficientemente la hipótesis de un monoteísmo en Baquilides, pero el análisis del término *δαίμων* en el poeta es insinuante en esta dirección. Omito en mi sistematización el lugar III, 72, porque el texto del papiro baquilídeo está aquí fuertemente mutilado, y podemos leer *δαίμων* en él sólo aceptando una altamente insegura restitución de Jebb. Esto notado, los pasajes baquilídeos en que aparece el término en cuestión ofrecen para él la visión de una acción ambivalente: benigna o maligna para los hombres. En V, 113, da la victoria a los etolios: ἐπεὶ δὲ δαίμων κάρτος Αἰτωλοῖς ὄρεξεν "después que el daimon dió la victoria a los etolios". En XIV, 1 ss., se inicia la oda con una sentencia gnómica: εἰ μὲν εἰμάρθαι παρὰ δαίμονος ἀνθρώποις ἄριστον "recibir del daimon un buen destino es lo mejor para los hombres". En estos textos la acción del daimon se puede interpretar como favorable.

En cambio, en otros lugares su acción es desfavorable. Así en V, 134, se dice que en la guerra el proyectil escapa ciegamente de la mano: θανατὸν τε φέρει τοῖσιν ἄν δαίμων θέλει "y lleva la muerte a los que quiere el daimon". Leemos en otro lugar:

τότ' ἄμαχος δαίμων  
Δαϊανείφῃ πολύδακρον ὕφανε  
μῆτιν

(XVI, 23)

Entonces el daimon imbatible  
tejió en el corazón de Deyanira una lagrimosa  
astucia.



Al final de la misma oda (XVI, 35) se califica la dádiva del centauro Neso de "sortilegio fatal": δαιμόνιον τέρας. En III, 37, Creso califica al daimon de soberbio.

Quedan dos textos, finalmente, en los que la acción del daimon no es ni buena ni mala: es neutra. En XVII, 46, Teseo declara que, en su desafío a Minos, el daimon decidirá: τὰ δ' ἐπιόντα δαίμων κρινεῖ. Y el fragmento 25:

πάροισι δὲ θνατῶν τὸν ἅπαντα χρόνον δαίμων ἔδωκεν  
πράσσοντας ἐν καιρῷ πολιοκρόταφον  
γῆρας ἰκνεῖσθαι, πρὶν ἐγκόρσαι δῶα

a pocos de los hombres el daimon concedió  
que todo su tiempo lo pasaran felizmente, y alcanzaran  
la canosa vejez antes de caer en la angustia.

Este conjunto de visiones es sumamente interesante y parece ser rico en consecuencias. Por un lado tenemos aquí aquella doble faceta de causar un bien o causar un mal, que observábamos en los dioses personificados, pero por el otro los lugares XIV, 1, y el fragmento 25 coinciden de tal modo con la idea del fragmento 24 sobre el destino que αἴσα γ' δαίμων parecen ser sinónimos.<sup>6</sup> El lugar V, 50-54, otorga al θεός la misma función que el fragmento 25 al δαίμων. No nos podemos entregar a elucidraciones carentes de fundamento, pero a la luz de los textos sí se puede decir:

a) Más exactamente todavía que del concepto θεός o θεοί, los dioses olímpicos son en Baquílides representación del concepto δαίμων.

b) El hecho de que este término se use casi siempre en singular (un uso solamente en plural, en XVII, 117) insinúa (a pesar de la ausencia constante del artículo determinado) una cierta idea monoteísta.

c) La cual es reforzada por el hecho de que, según demuestran los textos analizados, entre el término θεός (θεοί) y el término δαίμων no hay, generalmente, coincidencia estricta de significado. En ello ἰδαίμων parece llevar la mejor parte, por cuanto su función es demostrablemente análoga a la del destino (αἴσα), es más, se funde con ella.

d) Pero la ideología religiosa de Baquílides no la podemos, con los datos que tenemos, sistematizar en un todo orgánico y unitario. El papel de los dioses (θεοί) dispone de suficiente autonomía y de suficiente espacio libre como para presentar un contraste irreductible con el daimon. En otras palabras: la ideología religiosa de Baquílides presenta *momentos*, los cuales se excluyen mutuamente, de un vago

6. Aquí se puede traer a colación también el lugar IX 88:

εἶσα δ' ἀνθρώπων ἀρεταῖσιν ὁδοί  
πολλὰι διακρίνει δὲ θεῶν  
βουλά

en el cual la función de los "dioses" es similar a la del "dios" del lugar, V, 50-54, a la del daimon en el fragmento 25 y a la del destino (αἴσα) del fragmento 24, lo cual no deja de embrollar la cuestión porque, en líneas generales, el concepto θεοί y el concepto δαίμων son

irreductiblemente diferentes. Pero a un poeta no se le puede exigir la precisión terminológica de un filósofo y, por lo demás, un solo caso excepcional no es óbice a lo que se expone como líneas generales.

monoteísmo y de un cierto politeísmo. Si poseyéramos la totalidad de la obra de Baquílides esta diversidad de momentos se vería seguramente superada por textos que ofrecieran una síntesis más alta.

e) Lo que sí parece fuera de toda duda es que Baquílides no creía en los dioses olímpicos.

f) No puede excluirse la posibilidad de que el pensamiento religioso de Baquílides sea dualista, lo cual exigiría, sin embargo, una interpretación algo forzada de lo que afirman, explícita o implícitamente, los pasajes baquilídeos analizados.

g) Baquílides presenta siempre la relación hombre/divinidad de arriba abajo; el hombre es siempre el sujeto paciente de la acción de la divinidad.<sup>7</sup>

h) Sea cual sea la concepción de la divinidad, Baquílides es un *homo religiosus*.

MANUEL BALASCH, pbro.

7. Hay una excepción: el lugar III, 21.