

EL VIAJE SIDÉREO DE LAS ALMAS: ORIGEN Y FORTUNA DE UN TEMA CLÁSICO EN OCCIDENTE*

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

SUMMARY

This article summarizes the literary tradition on the subject of the celestial rise and fall of souls from its beginning till the Renaissance. The author concentrates his attention on the role played by Greek scholars, with special reference to the innovations presented by Plutarch. Once introduced the astral journey into the Christian eschatology, its survival and passing on into the Middle Ages is assured by late commentators and scholars such as Servius, Macrobius, Boethius and Martianus Capella. The Twelfth Century, with the School of Chartres, means the literary revival of the classical theme which flourishes in medieval literature and the first Italian Renaissance. The work ends with two references to Castillian poetry, El laberinto de la Fortuna, by Juan de Mena and El Dezir del nacimiento de Don Juan by Micer Francisco Imperial, in whose structure underlies this tradition of the celestial journey of souls.

* Esta síntesis sobre la transmisión literaria del tema del viaje astral de las almas amplía una comunicación presentada al IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, celebrado en Zaragoza del 18 al 21 de noviembre de 1992.

1

Como para otros muchos temas filosófico-religiosos ampliamente difundidos en la literatura helenística, romana, medieval y renacentista, también para éste del viaje celeste de las almas antes de la vida y después de la muerte, Platón con su pitagórica asunción de la naturaleza astral de las almas y sus mitos escatológicos es en gran parte el responsable de su elaboración literaria¹. No podemos entrar aquí a fondo, ni es ése nuestro objetivo, en la discusión sobre el origen oriental de estas creencias, objeto de importantes trabajos como los de Cumont, Bousset y otros², ni en las vías de penetración en Grecia de las mismas. Pero una breve alusión a esa presencia en las literaturas orientales parece, sin embargo, necesaria.

¹ En concreto su mito de Er, fundamental como veremos, fue muy comentado a partir del siglo II d.C. Encabeza la lista de estos comentaristas Numenio, seguido por Gayo, Albino, Máximo de Nicea, Harpocración, Euclides y Porfirio.

² El origen y adaptación a Grecia de estas ideas está bien resumida en estas palabras de E. PFEIFFER, *Studien zum Antiken Sternglauben*, Amsterdam, 1967, que dedica el epígrafe V de su libro al tema de las almas y las estrellas: «Die Anschauung, daß die Seele nach dem Tode zum Stern wird oder von den Gestirnen bei der Geburt in den Leib eines Menschen eingeht, stammt aus dem Orient. Sie kam durch Vermittlung der Mysterienkulte, der Orphik und der philosophischen Spekulation nach Griechenland, wo sie von eben diesen, philosophischen Theorien eine wissenschaftliche Unterlage bekam. Sie war vorwiegend heimisch in den kreisen der Gebildeten, ohne recht volkstümlich zu werden. Erst das Überhandnehmen der Astrologie verschaffte ihr allgemeinere Geltung» (p. 114). A propósito de esos orígenes orientales, la primera contribución importante fue el trabajo de W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch*, Leipzig, 1897. Siguen los de W. BOUSSET, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, 4 (1901), 136-169/229-273, reimpresso en Darmstadt, 1971, N. SÖDERBLUM, *La Vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, Paris, 1901, F. CUMONT, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922, pp. 91-109, *Die Mysterien des Mithra*, Stuttgart, 1923 (repr. Darmstadt, 1975), especialmente pp. 95-135, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942 (repr. 1966), y *Lux Perpetua*, Paris, 1949 y R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927³ (repr. Darmstadt, s.a.). Este origen oriental del viaje de las almas es aceptado en trabajos posteriores como el de J. KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln, 1931 y los más recientes de I.P. CULIANU, «L'Ascension de l'Âme dans les mystères et hors des mystères» en U. BIANCHI & M.J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, pp. 276-307 y *Psychanodia I*, Leiden, 1983 y J. FLAMANT, «Sotériologie et Systèmes Planétaires» en U. BIANCHI & M.J. VERMASEREN, pp. 223-242.

La creencia en la inmortalidad del alma y en el parentesco con los astros de la misma está arraigada, igual que la creencia en la divinidad de los planetas y del zodiaco, ya en la literatura indo-iranía y babilonia. Para los vedas³ la otra vida del alma consiste en una ascensión al aire, luego al sol y finalmente, tras atravesar el espacio, a la luna que en su cosmología se sitúa por encima del sol. Si se trata de un alma santa, el brillo la transporta de allí al primer principio, el Ser eterno (*Brahman*), lo que es el «camino de los dioses» o *Devayana*. En otro caso, seguirá el «camino de los Manes» (*Pitriyana*) que lleva también a la luna; pero volverá de allí a la tierra para reencarnarse en el cuerpo de un animal o de un hombre. La luna adquiere una importancia capital en esta escatología, como astro de ascensión definitiva hacia el Ser eterno o de regreso a la tierra, y se la llamará por eso «puerta del cielo».

En el mazdeísmo persa encontramos algo parecido. Leemos en Bidez-Cumont⁴ que en la cosmología del Avesta la luna está más cerca de la tierra que el sol, pero ambos astros por encima de las constelaciones. Las almas puras, tras pasar el puente Cinvat, precedente de los puentes que nos describirán luego algunas visiones apocalípticas, que se encuentra situado sobre el infierno, suben a la región de las estrellas y de allí, de acuerdo con su grado de santidad, llegan al círculo de la luna o, las más perfectas, al del sol para alcanzar la luz infinita del *Garotman*, sede de *Ahoura-Mazda*.

En cuanto a los babilonios, su astrología, combinada con elementos persas dio lugar a las doctrinas de los caldeos, ampliamente difundidas en el mundo helenístico y romano. La aportación principal al viaje astral de las almas fue, además de las dos puertas por las que ascienden y descienden las almas, cuya introducción les atribuye Cumont⁵, y si son ciertas las argumentaciones de Neugebauer y Gundel al respecto⁶, la ampliación de la geografía planetaria. Las tres etapas del viaje indo-iranio se amplían a 8/9 con los siete planetas y el Zodiaco en un orden que alternará a veces y con el orden egipcio ligado a la autoridad de Platón⁷. El fundamento de

³ Cf. BOUSSET, p. 159, CUMONT, *Symbolisme...*, p. 177 y J. FLAMANT, p. 226.

⁴ *Les Mages hellénisés I*, París, 1938 (repr. 1973), pp. 229-230.

⁵ F. CUMONT, *Symbolisme...*, p. 201, n. 1.

⁶ W. & H. GUNDEL, «Planeten», *R.E.* VII (1950), col. 2025.

⁷ Sobre el problema de los distintos órdenes planetarios que había en la Antigüedad y la alternancia del orden egipcio platónico y del caldeo, cf. I.P. CULIANU, «Ordine e disordine delle sfere», *Aevum* 55, 1981, 96-110 y J. FLAMANT, «Sotériologie...», pp. 228-233.

la astrología, esto es, la creencia en las influencias planetarias sobre el destino humano encontrará su sancionamiento religioso con este viaje celestial de las almas. En su versión escatológica será elemento indisoluble del misticismo astral que caracteriza a las religiones orientales de comienzos de nuestra Era, especialmente a la de Mitra; y, si no por influjo directo de la astrología, sí gracias a la integración del mundo sensible e inteligible en la armonía de los astros que efectúan los pitagóricos con el número, el viaje astral, probablemente tomado por aquéllos del orfismo, se convertirá en un elemento fijo de las escuelas que, gracias a Platón, recogen su herencia filosófica.

El carácter literario de estos viajes queda asegurado desde el comienzo. Platón, que evita incluir en el conversar cotidiano de sus *Diálogos* todo cuanto se resiste al análisis dialéctico o escapa a la experiencia directa, nos presenta en forma de mitos los primeros escauceos literarios de este viaje del alma⁸. En esto será seguido inmediatamente por Heraclides del Ponto, que crea escuela con su mito pitagórico de Empedótimo, y, ya en el siglo I/II d.C., por su admirador greco-romano Plutarco de Queronea⁹. La fidelidad de éste al viejo maestro sólo se verá alterada por exigencias de su personalidad o por la presión histórica de su tiempo. Hay en él, en efecto, una más rica experiencia del otro mundo derivada de su polémica con los estoicos, de la espiritualidad de la época, avivada por sectas y doctrinas místicas como las de los escritos herméticos, y de un conocimiento suficiente de las religiones orientales que incluyen escatologías solares en su *corpus* de doctrinas.

En Roma, además de los versos de la *Eneida* en que Virgilio nos relata el encuentro del héroe con su padre Anquises¹⁰, donde la referencia a la localización celeste de al menos algunos elementos del Hades tradicional es clara y se subraya en *Comentarios* como el de Servio, el principal documento sobre una experiencia astral del alma es el *Sueño de Escipión* que cierra la *República* ciceroniana¹¹. El *Comentario* al mismo por parte de

⁸ *Phaedr.*, 248C-249D, *Rep.* X, 614b-621b, *Gorg.*, 523A-B, *Tim.* 41D-42E.

⁹ *De sera num. vind.* 563B-568F, *De genio Socr.* 589F-592E, *De facie in orbe lunae.* 941-945E.

¹⁰ *Aen.* VI 637-901 (en particular por lo que se refiere a una localización celeste de los Campos Elíseos y del viaje aéreo de las almas, 703-751) comentado por Servio en este sentido astral.

¹¹ *Rep.* VI. Los sueños cósmicos, con referencia al viaje de las almas y con fines diferentes, revelar el destino final de éstas y su estancia en la Luna, en el Sol o en el círculo de

Macrobio en el siglo V¹² sirvió de síntesis de las principales ideas —esta vez referidas al viaje del alma antes de la encarnación física— que, desde los años de Plutarco, se habían ido elaborando por neoplatónicos, neopitagóricos, gnósticos y cristianos en esos primeros siglos de nuestra Era¹³, y contribuyó en gran medida a la pervivencia culta de este viaje en las literaturas de la Edad Media¹⁴. Circulan entonces, paralelamente y en algunos casos con posibles influencias mutuas, otros viajes del alma con tradición bíblica, como las visiones apocalípticas de la escala de Jacob, la

las estrellas fijas o mostrar la estructura del Universo, con intención científica o astrológica, eran frecuentes en la época. Luciano los parodia en su *Icaromenipo* y Veccio Valente se siente imitador de antiguos reyes y tiranos, en el *Proemio* del libro VI de sus *Anthologiae*, mencionando el viaje aéreo de Necepo (VI 7-12). Los comentarios modernos más completos sobre el *Sueño* escatológico de Escipión son los libros de P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, París, 1936 y K. BÜCHNER, *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden, 1976. Véanse también las páginas que le dedica A.J. FESTUGIERE, «Les thèmes du Songe de Scipion», *Eranos* 44, 1946, 370-388 cuyos resultados se incorporan al libro *La Révélation d'Hermès Trismégiste II*, París, 1950² (repr. 1990), pp. 441-459. Otro texto en el que Cicerón menciona una ascensión escatológica del alma es *Tuscul.* I 19.43-20.45 donde el alma queda como suspendida en el éter, sin ir más allá, en una actitud contemplativa. Alusiones más o menos casuales al viaje celeste de las almas encontramos en los autores latinos como Séneca, *Quaest. Nat.* I, *praef.* 7-13, Lucano, I 45-66 (Nerón), IX 1-14 (Pompeyo) y Manilio, *Astron.* I 733-809.

¹² Especialmente, el cap. 12 del libro I.

¹³ Entre los neoplatónicos y pitagóricos, tratan sobre el descenso del alma o/y el ascenso de ésta Numenio, Plotino, Proclo, Porfirio y Jámblico. El tema formaba parte del gnosticismo y así encontramos sus huellas en muchos textos del *Corpus Hermeticum*, y en las doctrinas heréticas de los ofitas, valentinianos, influidos por el pitagorismo según Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*, VI 21 ss. y naasenos. La escatología de los esenios, resumida por Josefo, *de Bello Iudaico* II 8. 11, que habla del descenso y ascenso de las almas, está inspirada por las ideas pitagóricas (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 189). En el Cristianismo, casi siempre con carácter apologetico, se asimilan algunos de los elementos de este viaje y se adaptan a la doctrina cristiana de ultratumba.

¹⁴ Sobre la influencia en la escuela de Chartres (XII), cf. E.R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media Latina* (= *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, trad. esp. de M.F. & A. ALATORRE), Madrid, 1989 (5.º repr. de la ed. esp. de 1955), I, p. 162-169. Significativas son las palabras con que F.J.E. RABY comienza su artículo «Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology», *Speculum* 43, 1968, 72-77: «When Macrobius “vir clarissimus et illustris”, somewhat about the year 400, laid down his pen on the completion of his massive *Comentarium in Somnium Scipionis*, he can have had little idea of the strange fortune in store for his book in the following centuries. He cannot have imagined that his commentary, dedicated, in accordance with well-established precedent, to his son, would have been regarded for more than a thousand years as an

visión de Enoch y el *Apocalipsis* de San Juan¹⁵ que cobrarán mayor fuerza en la literatura cristiana. Una mezcla de todo, adaptado a la riqueza imaginativa de los árabes es lo que nos ofrecen escatologías de corte neoplatónico, como la de Avicena y otras de extracción popular entre las que destaca la *Escala de Mahoma*, cuyo texto, traducido en la Escuela alfonsina de Toledo, influyó en la literatura medieval morisca y, al parecer, en la elaboración literaria de la *Divina Comedia*¹⁶.

2

Como en los viajes por tierra o en los periplos de los antiguos, que se guían con los mapas trazados por los geógrafos y con las cartas marinas de los navegantes, también en este viaje sidéreo de las almas se tienen en cuenta, en cada momento, los avances científicos de la cosmografía y

encyclopaedia of reliable information about the heavens and the earth as well as, under the guise of fabula, about the density of the human soul» (p. 72). Trabajos específicos en los que se trata la tradición medieval del *Comentario de Macrobio* son P. COURCELLE, «La postérité chrétienne du Sogne de Scipion», *REL* 36, 1958, 205-234, H. SILVESTRE, «Note sur la survie de Macrobe au Moyen Age», *Classica et Mediaevalia* 24, 1963, 170-180. Véase también E. JEAUNEAU, «L'héritage de la Philosophie Antique durant le Haut Moyen Age», en *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI Secolo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 22 (1975), 17-56.

¹⁵ Sobre estos y otros apocalipsis judíos o árabes, cf. I.P. CULIANU, *Psychanodia*, pp. 55-57. Para el análisis de los *Apocalipsis* apócrifos, sus fuentes, problemática y bibliografía remitimos a los estudios de HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neotestamentliche Apokryphen, II*, Tübingen, 1964 y M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, III*, Torino, 1969. En estos *Apocalipsis* encontramos a veces relaciones claras con la tradición griega del viaje planetario de las almas, como sucede con el *Apocalipsis Gnóstico de Pablo* de Nag Hammadi, del siglo II (cf. M. ERBETTA, pp. 348-351). Un excelente estudio sobre la incidencia en el mundo grecorromano de esta tradición apocalíptica del origen judío es el de A.F. SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», *ANRW* 23, 1980, 1333-1394. La posible influencia de la tradición de Enoch, por ejemplo, en el tratado hermético *Poimandres*, parece clara, de acuerdo con el trabajo de B.A. PEARSON, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*)», en R. VAN DEN BROEK & M.J. VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, 1981, pp. 336-348.

¹⁶ Véase el estudio de M. MANZANARES DE CIRRE, «El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca», *HR* 41, 1973 599-608, y de S. HAIK, *Las traducciones medievales y su influencia*, Madrid, 1981, II, pp. 670-759.

astronomía. En cuanto a las vicisitudes que sufren las almas en ese viaje a su paso por los distintos planetas, la imaginación popular por un lado, las creencias astrológicas por otro y las enseñanzas morales o filosóficas y religiosas de los pensadores antiguos darán su colorido propio a esta primera y última aventura del hombre.

Fueron primero Anz y luego Bousset¹⁷, los que llamaron la atención sobre dos tipos de viaje, el de 3/4 etapas y el que incluye como mínimo los siete círculos planetarios y el de las estrellas fijas, a que aludíamos al comienzo. La problemática sobre ambos y sus fuentes pueden leerse en recientes trabajos de Flamant y Culiánu¹⁸. Así pues, nosotros no insistiremos aquí en ello. El viaje en 3/4 etapas tiene como escala intermedia la Luna, donde se efectúa la unión o la separación de los principios espiritual y material del hombre y como meta el Sol, símbolo o realidad del Ser eterno. En el viaje planetario, el alma recibe o pierde las impurezas materiales a su paso por las distintas esferas; la fusión con la divinidad se produce en la ogdóada o más allá, siendo entonces ésta la puerta del Paraíso celeste o reposo definitivo de los justos, que se sitúa con las versiones griegas más antiguas en la Vía Láctea¹⁹.

La aportación literaria griega a ambos tipos de viajes fue sin duda la adaptación de las antiguas creencias sobre el más allá, tal como aparece en Homero y Hesíodo, al misticismo astral importado de Oriente. El cami-

¹⁷ Para las referencias bibliográficas, cf. nota 2.

¹⁸ FLAMANT, «Sotériologie...», pp. 226-228 y CULIANU, *Psychanodia I*, pp. 18-19.

¹⁹ La creencia en la estancia de las almas en la Vía Láctea había sido defendida por Heraclides Póntico, según Jámblico (*De anima*, en Estobeo, I 49.39 = fr. 97 WEHRLI) y según Damascio que da una interpretación del mito de Empedótimo contado por Heraclides, en Juan Filópono (*In Aristotelis Meteora*, I 8 = fr. 96 WEHRLI). Un comentario reciente sobre estos textos puede leerse en H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980, pp. 100-105 y 146-154 especialmente. Cicerón acepta esa estancia en la Vía Láctea de determinadas almas justas (*Rep.* VI 16) y lo mismo Manilio (I 177-809), aunque éste se mueve más bien en un plano mítico. Jámblico en el texto citado menciona que otros autores situaban a las almas en otras esferas celestes (ἄλλοις δὲ καθ' ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχάς). Los textos son poco explícitos para esas esferas, fuera de la de las estrellas fijas, el Sol y la Luna, como dice F. CUMONT: «The places where the blessed thus come together, that one of the upper Spheres in which their meetin takes place, is left uncertain. Their dwelling was known to be somewhere very high above us, but men did not willingly venture to fix its exact situation». (*After Life...*, p. 105). Sobre la Vía Láctea y su papel en las escatologías grecorromanas, cf. W. GUNDEL, «Γαλαξίας», *RE VII* (1910), cols. 560-571, especialmente 563-566.

no hacia esa trasposición celeste del Hades griego parece iniciarse ya con el pitagorismo antiguo. Luis Rougier piensa que el papel desempeñado por la Luna y el Sol, clave del viaje en 3/4 etapas, en las escatologías indio-iránias tiene su reflejo en la identificación pitagórica de las Islas de los Bienaventurados con estos astros²⁰.

Los mitos de Platón, especialmente el de Er en la *República* (614b-621b), sólo de manera muy superficial nos informan sobre el destino celeste de las almas. Tras la muerte se encuentran éstas en un lugar al parecer intermedio con dos simas (χάσματα) abajo, hacia la tierra, por donde suben las almas que vienen de allí y otras dos arriba en el cielo (614c), por las que descienden las que bajan de la luz; todas se juntan en un lugar idílico que puede identificarse con las praderas de Hades o con los campos elíseos. Algunas sufren castigo, sumergidas en el Tártaro (615a-616a); otras, tras permanecer durante 7 días en aquella pradera, llevadas a un lugar en el que se les dará a elegir su destino, son testigos de una visión celeste cuya relación todavía con el viaje es confusa. Sin embargo, la mención del huso de Ananke, la referencia a los siete círculos planetarios y al del Zodíaco²¹, y la visión de las Moiras, Láquesis, Cloto y Átropo, a propósito de ese destino futuro del alma, (617c-620e), que lo escalonan en las mismas etapas de las versiones orientales; y además de ello, la descripción de Lete y el agua del olvido del río Amelete (621a-b), dejan ya esbozado lo que será aportación griega (conciliación entre mito literario, ciencia astronómica y misticismo religioso) a este tema del viaje astral de las almas.

Los elementos básicos de estos mitos platónicos, se encuentran recogidos, con una mayor decisión respecto a la topografía luni-solar del otro mundo, en los mitos escatológicos de Plutarco de Queronea. Son éstos el de Timarco en *De genio Socratis* 589F-592E, el de Tespesio en *De sera numinis vindicta* 563B-568F y el que narra el cartaginés Sila en el tratado *De facie in orbe lunae* 941-945E.

²⁰ Jambl. *Vit. Pyth.* 18.82 (cf. L. ROUGIER, *L'origine astronomique de la croyance pithagoricienne en l'immortalité céleste des ames*, El Cairo, 1933).

²¹ ὁκτώ γὰρ εἶναι τοὺς σύμπαντας σφουδύλους, ἐν ἀλλήλοις ἐγκειμένους, κύκλους ἀνωθεν τὰ χεῖλη φαίνοντας, νῦτον συνεχῆς ἑνὸς σφουδύλου ἀπεργαζομένους περὶ τὴν ἐλακάνην· ἐκείνην δὲ διὰ μέσου τοῦ ὁδοῦ διαμπερὲς ἐηλάσθαι. (616d-e).

La concepción plutarquea del otro mundo tiene en común con Platón la adaptación celeste del Hades griego²², con sus simas o puertas al cielo y la tierra, con las praderas donde las almas esperan su destino y con la gruta, en este caso, de Lete que produce el olvido; también recoge Plutarco de Platón la idea de un castigo y un premio para las almas, de acuerdo con su comportamiento en la tierra, y, finalmente, la alusión a las 3 Moiras. No tenemos tiempo aquí para comentar en detalle estos tres mitos ni nos parece necesario después de los excelentes análisis que les han dedicado diversos estudiosos de Plutarco²³. Pero sí vamos a resumir las opiniones de esos estudiosos sobre el papel que juega Plutarco con estos mitos en la historia del tema que hoy nos ocupa.

²² La uranización del Hades griego se lleva a cabo paralelamente al desarrollo de esta doctrina del viaje celeste de las almas. El estadio más antiguo corresponde a la extracción de los Campos Elíseos del mundo subterráneo realizada por Homero (*Od.* IV 562-567). La interpretación lunar pitagórica de estos versos es la que siguen Plutarco (942F) y Porfirio (en Estobeo, I 49.61) y se basa en una doctrina de los astrónomos helenísticos según la cual, al ser el sol más grande que la tierra y ésta que la luna, cuando coinciden en el mismo eje la tierra proyecta su sombra cónica sobre la parte inferior de la luna, oscureciéndola (ésta sería la ἀντίχθων del mito de Sila). Por encima de la luna (no afectada por la sombra de la tierra) hay una claridad perpetua. Eso son los Campos Elíseos para Plutarco (cf. *de anima* fr. 201 y *de def. orac.* 410E). Proclo interpreta las palabras de Platón, *Rep.* 616B (ἐπιτὰ ἡμέρας ἐν τῷ λειμῶνι γεγόνασι, como estancia en la luna de las almas. Los estoicos los sitúan en el mundo sublunar (cf. Tertuliano, *De anima*, 54 y Servio, *Aen.* VI 887, 340). Para Quinto de Esmirna, en cambio, los Campos Elíseos están entre el cielo y la tierra (XV 224). Sobre el tema en general, véase WASER, «Elysion», *RE* V (1910), cols. 2469-2476. Tras los Campos Elíseos, prácticamente todo el Hades se traslada al cielo como vemos en Favonio Eulogio (*Disput. de Somn. Scip.* 14.5). Numenio identificaba los ríos del Hades y el Tártaro con los planetas que debían atravesar las almas (Proclo, *In rep.* II 129-131). Jámblico (en Lydus, *de mens.* IV 148) localizaba el Hades entre la luna y el sol. En Porfirio, *De antro Nympharum* 34 y en algunos escritos herméticos (*Asclepius* 38 y *Herm. Trism.* XI 21) el Océano que hay que atravesar para llegar a las Islas Afortunadas es la atmósfera, agitada por la lucha de los elementos, imagen similar a la que nos muestra Plutarco en el mito de Tespesio.

²³ Los tres son estudiados con detalle en el libro de G. SOURY, *La Démonologie de Plutarque*, París, 1942, pp. 143-233, en Cumont, *Symbolisme...*, pp. 195-200, en el importante libro de I. Verniere, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, París, 1977, pp. 57-215, en la Tesis Doctoral de Rosa M.ª Aguilar, *La Noción del Alma Personal en Plutarco*, Madrid, 1980, pp. 1-88, en F.E. BRENK, *In Mist Apparelled*, Leiden, 1977, pp. 134-144 y, de forma muy resumida, en el libro ya mencionado de Culianu, *Psychanodia*, pp. 43-47. El mito de Timarco ha sido objeto de análisis particulares por W. HAMILTON, «The Myth in Plutarch's *De Genio*», *CQ* 28, 1934, 175-182, G. MÉAUTIS, «Le

La escatología luni-solar de Plutarco ofrece, respecto a Platón, las siguientes novedades que nos parecen interesantes para la historia del viaje celeste de las almas:

1) El hombre experimenta dos muertes (mito de Sila): la primera, violenta y rápida, consiste en la separación del cuerpo y del espíritu y tiene lugar en la tierra; por la segunda, suave y lenta, se separa el principio vital afecto a las sensaciones materiales, la ψυχή, y el racional, inteligente, del espíritu, el νοῦς.

2) El cuerpo queda ligado a la tierra, la ψυχή a la luna, y el νοῦς al sol, de donde procede y a donde regresa una vez que logra purificarse de todas las imperfecciones que manchan el alma a causa de su contacto terreno con el cuerpo.

3) Las almas humanas, al subir de la tierra tienen diferentes colores que corresponden a los vicios distintos que tuvieron en vida (Mito de Tespesio).

4) Las almas suben envueltas en una especie de burbuja de aire; realizan los viajes en el espacio celeste llevadas por los rayos de la luz que hacen recorrer espacios inmensos rápidamente y sin rodeos (Mito de Tespesio).

5) La luna y el sol y, presumiblemente también los planetas, son islas en el Océano celeste (Mito de Tespesio), brillan con colores diferentes (Mito de Timarco y Tespesio) y emiten sonidos (Mito de Tespesio).

6) A las almas sólo les está permitido conocer el lote de Perséfone (= la Luna) ya que lo de arriba pertenece a otros dioses (Mito de Timarco). El alma ligada a la materia corporal no puede subir a la contemplación del Sol (Mito de Tespesio).

7) Se localiza espacialmente a las Moiras: Átropo en el Sol, Cloto en la Luna y Láquesis en la Tierra (Mito de Sila) o Átropo en el invisible (κατὰ τὸ ἀόρατον), Cloto en el Sol y Láquesis en la Luna (Mito de Timarco).

Mythe de Timarque», *REA* 52, 1950, 201-211 A. CORLU, *Le Démon de Socrate*, París, 1970 pp. 60-81 y J. HANNI, «Le Mythe de Timarque chez Plutarque et la Structure de l'Extase», *REG* 87, 1975, 105-120. En cuanto al mito de Sila, principal objeto de análisis al comentar la escatología plutarquea por K. REINHARDT, *Poseidonios II. Kosmos und Sympathie*, München, 1926 (repr. Hildesheim-New York, 1976), pp. 313-353, cf. W. HAMILTON, «The myth in Plutarch's *De facie*», *CQ* 28, 1934, 24-30.

8) El lugar de Lete es una gruta con cuyas exhalaciones y placeres las almas se humedecen y emborrachan. Por allí subió Dioniso arriba y por allí se llevó también a Sêmele (Mito de Tespesio).

Se han querido relacionar diversos aspectos de estos tres mitos plutarqueos con las creencias místicas y astrológicas ampliamente difundidas en el mundo grecorromano de su época. En algunos casos la coincidencia con textos herméticos es asombrosa; es difícil defender el desconocimiento por Plutarco de esas creencias así como de las doctrinas orientales²⁴ y las de los caldeos, que hemos defendido en otro lugar²⁵; la puesta en escena de esos mitos puede estar influida en parte por esa tendencia al sincretismo propia del momento y tan apropiada al carácter abierto y conciliador de Plutarco; sin embargo, a la hora de valorar su escatología no podemos olvidar su dependencia estricta de Platón, por un lado, y las limitaciones que le impone la temática misma de los tratados en que esos mitos se encuentran insertos, cumpliendo funciones diferentes.

Así, la distinta localización de las Moiras en el mito de Timarco y en el de Sila se debe a la diferente utilización literaria del tema en ambos mitos: En el primero se quiere ilustrar el origen de cualquier principio de vida a partir de la Unidad, lo que nos lleva al mundo supraceleste²⁶; en el segundo, en cambio, la referencia a las Moiras se liga a una escala planeta-

²⁴ El papel, por ejemplo, de la luna como una isla en el cielo que se carga de almas, como sucede en el mito de Timarco y en el de Sila, se parece a la doctrina maniquea que la considera una nave que las transborda al Sol (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 180). En otro lugar, CUMONT sugiere la posibilidad como fuente para Plutarco de algún texto con poca divulgación, probablemente de carácter hermético (*o.c.*, p. 200). La crítica más reciente, sin embargo, apuesta por un alejamiento de las posiciones que ven en estos mitos una excesiva influencia oriental (cf. F.E. BRENK, *o.c.*, pp. 142-143, n. 33) y buscan un origen más general. Así J. HANNI, con referencia al mito de Timarco, apunta la idea de experiencias extáticas como base para estos mitos escatológicos de Platón y Plutarco («a.c.», p. 120).

²⁵ «Alle Frontiere della Scienza: Plutarco e la Astrologia», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le Scienze*, Génova, 1992, pp. 271-286.

²⁶ *De Genio Socratis*, 591B: τέσσαρες δ' εἰσιν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη κινήσεως δ' ἡ δευτέρα γενέσεως δ' ἡ τρίτη φθορᾶς δ' ἡ τελευταία: συνδέει δὲ τῇ μὲν δευτέρα τὴν πρώτην Μοῦνὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην· τῶν δὲ συνδέσμων ἐκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κἀθηται, τοῦ μὲν πρώτου ἄτροπος τοῦ δὲ δευτέρου Κλωθῶ, τοῦ δὲ πρὸς σελήνην Λάχεσις, περὶ ἣν ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως.

ria en la que, de acuerdo con la parte científica del tratado, la Luna ocupa un espacio y cumple una función intermedia entre el Sol y la Tierra en el proceso de generación del hombre²⁷.

Por otra parte, que el viaje de las almas en Plutarco se limite a 3/4 etapas (espacio sublunar, luna, sol y/o, como parece desprenderse de la alusión al origen de la vida en el mito de Timarco, el reino de Átropo, el invisible) puede deberse a varias razones.

Primero, que efectivamente Plutarco sigue las escatologías orientales en las que el papel fundamental corresponde a la Luna y al Sol y organiza sus mitos a partir de ello²⁸; segundo, que no le interesa, por el carácter doctrinal de los mitos dentro de los tratados en los que se encuentran, más que el destino de los principios que integran al hombre; y, por tanto, no pasa más allá del Sol, concebido primero como símbolo de la inteligencia (lo que se percibe ya en Platón) y luego como origen y destino material de la misma, en coincidencia con la doctrina estoica²⁹. Pero la posibilidad de un viaje estelar más allá tal vez del sol queda abierta³⁰ con

²⁷ *De facie*, 945C-D: «καὶ τριῶν Μοιρῶν ἡ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἰδρὺ μὲν τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἡ δὲ Κλωθῶ περὶ τὴν σελήνην φερομένη συνδεῖ καὶ μίγνυσιν, ἐσχάτη δὲ συνεφάπτεται περὶ γῆν ἢ Λάχεσις· ἢ πλείστον τύχης μέτεστι. τὸ γὰρ ἄψυχον ἄκυρον αὐτὸ καὶ παθητὸν ὑπ' ἄλλων, ὁ δὲ νοῦς ἀπαθὴς καὶ αὐτοκράτωρ, μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην».

²⁸ Esta opinión parece apuntarse en el libro de F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, pp. 199-200 y atrae la prudente simpatía de Y. VERNIÈRE, *Symboles et Mythes...*, pp. 161-162.

²⁹ Sexto Empírico nos ha conservado un texto (*Adv. Phys.* 171-74) que, al parecer, remonta a Posidonio, donde se habla del descenso y ascenso del alma cuyo origen es el Sol y baja a la Luna, permaneciendo allí un tiempo: ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς δια-μοιήν λαμβάνουσι χρόνον, τροφή τε χρώνται οἰκεία τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλύσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οἶκ ἔχουσι. Este texto ha sido objeto de estudio por K. REINHARDT, *Poseidonios II. Kosmos und Sympathie*, pp. 308-313 y por otros autores como GOODENOUGH & JONES, «Poseidonios and the flight of the soul through the Universe», *CPh* 21, 1926, 97-114, R.M. JONES, «Posidonios and Solar eschatology» *CPh* 27, 1932, 113-135. En estos trabajos se plantea y discute la posibilidad de que esta escatología posidoniana sea fuente para el mito de Sila plutarqueo.

³⁰ H. DÖRRIE en su artículo «Zur Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre», *Hermes*, 82, 1954, 331-342, habla de un viaje interplanetario del alma a propósito de este pasaje.

esa revelación hecha a Timarco sobre el origen último de la vida; una tercera explicación, complementaria con la anterior, es que Plutarco, fiel a Platón en su elaboración literaria de estos mitos³¹, no puede hacer entrar al alma en los círculos planetarios porque el espacio más allá del Sol pertenece a los dioses y éste, en el orden establecido por el maestro en el mito de Er (recogido además en *Timeo* y en *Epínomis*) ocupa la esfera inmediatamente superior a la de la Luna.

En cuanto a los demás elementos innovadores está clara la tradición órfico-pitagórica en la representación metafórica de los planetas como islas, las Islas de los Bienaventurados mencionadas por Jámblico³², y en los sonidos emitidos por éstas.

Sobre los colores de las almas y su relación con los vicios, es sugestiva la tesis, defendida recientemente por Ioan Petru Culianu³³, que vincula este detalle del mito de Tespesio a la doctrina astrológica relativa a los vicios del alma y los colores de los planetas. La comparación con el orden de éstos en el *Panereto*, mencionado por Pablo de Alejandría y Heliodoro, y con los vicios y planetas enumerados por Servio³⁴, exige referir el color oscuro a Saturno, el rojo a Marte, el azul verdoso a Venus y el violeta a Júpiter. Algunas de estas atribuciones cromáticas, como la de Venus y la de Júpiter, chocan con la falta de evidencia³⁵ y parece difícil que Plutarco tuviera conciencia de esas relaciones con los planetas en un pasaje con

³¹ Se suele enfatizar especialmente la dependencia del mito de Tespesio respecto al de Er (cf. F.E. BRENK, *o.c.*, pp. 136-139). Hacia ello apuntan entre otros detalles el nombre anterior de Tespesio (Ardieo), similar al del personaje del mito de Er, el papel de las Moiras en el destino del hombre, los colores y sonidos de las esferas de Platón, como las islas de los mitos plutarqueos, la topografía del otro mundo, con la Luna como escenario de fondo, las simas por las que ascienden y descienden las almas, las alas de éstas en Fedro, recordadas en la comparación del rayo que transporta a Tespesio como alas, las llanuras de Hades y el lugar de Lete y su papel como olvido de la existencia anterior.

³² Cf. nota 19.

³³ *Psychanodia I*, pp. 46-47.

³⁴ *Ad Aen.* VI 714: «unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexas sunt ea ratione, quia cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium».

³⁵ Para los distintos colores atribuidos por las fuentes científicas y astrológicas a los planetas, remitimos al artículo de W. & GUNDEL, «Planeten», *RE VII* (1950), cols. 2105-2109.

fuerte influencia del mito de Er, en el que los colores de los planetas se conciben de forma muy diferente. Si además tenemos en cuenta que en el mito en cuestión las almas quedan al margen del viaje interplanetario (no pasan del mundo lunar), me inclino a pensar con Y. Vernière³⁶, que Plutarco sigue más bien descripciones de tipos humanos basadas en la doctrina de los humores. En cuanto a la gruta dionisiaca de Lete³⁷ y la Crátera que ve Tespesio poco más allá de la Luna, dudo mucho que sea simple casualidad la coincidencia con elementos descriptivos similares del viaje celeste en el *Comentario al Sueño de Escipión* por Macrobio; la interpretación dionisiaca que da el neoplatónico del siglo V está claramente anticipada en este texto de Plutarco que seguramente sigue o adapta una descripción griega sobre la geografía del otro mundo, al que está estrechamente vinculado por el mito y la religión el dios del vino.

3

La referencia anterior nos permite comentar ahora el viaje de descenso de las almas a través del Zodíaco y de los 7 círculos planetarios narrado por Macrobio³⁸. Su descripción, que podemos considerar canónica, por cuanto, con pequeñas variantes según el sistema religioso o la doctrina filosófica a que pertenece el relato, se repite constantemente, es más o menos como sigue: Las almas de los hombres se desprenden del mundo divino (generalmente situado en la Vía Láctea), descienden al Zodíaco a través de uno de los puntos de contacto entre ambos círculos siderales (Cáncer), pasan luego al sistema planetario cuyos siete círculos atraviesan siguiendo el orden caldeo (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Sol, Mercurio y Luna) y finalmente quedan encerradas en el cuerpo, producto de la Tierra. En ese viaje el alma que tiene la raridad propia de los seres luminosos, va adquiriendo a modo de vestidos las peculiaridades de cada uno de los planetas, siendo la aportación de la luna su humedad que la hace lo sufi-

³⁶ Cf. Y. VERNIÈRE, *Symboles et Mythes...*, p. 147.

³⁷ Sobre Lete, cf. Y. VERNIÈRE, «Le léthé de Plutarque», *REA* 66, 1964, 23-32, y *Symboles et Mythes...*, pp. 185-188.

³⁸ *Commentarii in Somnium Scipionis*, I 12. Cf. nota 11. Para detalles sobre el origen de la doctrina en Macrobio, textos paralelos, bibliografía y problemática que plantea el pasaje, remitimos al artículo de I.P. CULIANU, «Ordine...», pp. 96-110.

cientemente pesada para entrar en la materia³⁹. El viaje de ascenso coincide generalmente en su itinerario, con la salvedad de que, en ese viaje de vuelta, el paso por los planetas conlleva la pérdida⁴⁰ de las impurezas o vestidos adquiridos en la ida y que la entrada a la Vía Láctea se hace a través de Capricornio. La concepción de los signos de Capricornio y de Cáncer como Puertas del Cielo se encuentra en textos herméticos y en la *Gruta de las Ninfas* de Porfirio, exégesis filosófica de la gruta homérica de Ítaca⁴¹.

Por una de estas puertas, por Cáncer, dice Macrobio que bajan las almas experimentando la primera división a partir de lo indivisible, y entrando en lo que Pitágoras llamó el Reino de Plutón (se refiere al siste-

³⁹ En Porfirio, *de antro Nymph.* 11 se dice que las almas descienden al cuerpo aspirando aire húmedo (τὰς φιλοσωμάτων ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελομένους). Ideas similares encontramos en Aristides Quintiliano, *de Música* II 64.31, referido a Heráclito (véase el comentario de A.J. FESTUGIÈRE sobre esta materialización del alma a su paso por las esferas planetarias y su humificación en la Luna, en «L'Arme et la Musique, d'après Aristide Quintilien» *TAPhA* 85, 1954, 55-78, especialmente pp. 62-73), Jámblico, *de mysteriis* II, p. 84. Proclo en *Plat. theol.* VI 11, presenta a Posidón como el dios que preside la generación de las almas. El testimonio más antiguo que tenemos es Plutarco, *de sera num. uind.*, 566A.

⁴⁰ La idea de que las almas abandonan a su paso por las esferas planetarias cada una de sus pasiones, para llegar puras al cielo de las estrellas fijas, se extiende con los misterios de Mitra (cf. F. CUMONT, *Myst. Mithra*, pp. 129-130). Cf. Origenes, *Contra Celso*, VI 21. LEEMANS, *Numenius*, Bruselas, 1937, hacía depender de Numenio esta doctrina de Macrobio (pp. 49 ss.) lo que fue discutido por BEUTLER en su reseña para *Gnomon*, (1940), p. 113 desde el momento en que Macrobio concibe el alma geoméricamente y para Numenio es un número. Tampoco la doctrina del δχημα (Macrobio, I 11.12 y 12.13) puede venir de Numenio, ya que supone una concepción espacial del alma. Macrobio utiliza a Porfirio, que combina a Numenio con otras doctrinas (cf. A.J. FESTUGIÈRE *La Révelation...*, III, pp. 42-43) Los neoplatónicos la atribuían a Platón y Proclo (*In Tim.* III 238) a Aristóteles. Su vinculación definitiva con el viaje celeste se encuentra en Proclo, IV 3.15 y Porfirio. Una síntesis del problema, en E.R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963² (= 1933), *Appendix II*, pp. 313-321.

⁴¹ Las primeras noticias sobre las puertas de paso de las almas a la Vía Láctea se refieren a Heraclides Póntico, como leemos en Servio, *In Vergilii Georg.* I 34: «Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidan Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eunque inter cetera tres portas vidisse tresque vias, unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam esse inter aquarium et pisces». Así pues, también esta doctrina habría que adscribirla a los pitagóricos. La localización en Cáncer y Capricornio parece derivar de Numenio, como dice Porfirio: «Ofreciendo la gruta una imagen y un símbolo del cos-

ma planetario). También Plutarco, en el mito de Tespesio, nos describe el Estige como un camino (el camino de Hades) que alcanza el extremo del Universo, lo que podría relacionarse con esta afirmación pitagórica. Una vez abandonada la Vía Láctea, sigue diciendo Macrobio, a la altura de Leo, las almas empiezan a adquirir su condición futura, cuando se ven invadidas por la ὕλη o materia. Y lo mismo que sucedía en las proximidades de la gruta de Lete de Plutarco, Macrobio describe aquí esa materialización inicial del alma como una «extraña embriaguez», parafraseando un texto del *Fedón* platónico. Interpreta como símbolo de dicha transformación

«la famosa Crátera celeste –traduzco el texto latino– del padre Liber situada en la región entre Cáncer y Leo que significa que allí, por primera vez, les sobreviene embriaguez a las almas, cuando les invade la materia; de donde también allí el olvido compañero de la embriaguez se empieza a infiltrar secretamente en las almas... Y esto es lo que los antiguos llamaron el río Leteo» (I 12.8).

Se menciona luego el paso de las almas por las esferas planetarias en las que adquieren como κινήσεις (movimientos) las cualidades propias de cada Planeta, según la astrología:

«En la de Saturno, el raciocinio y la inteligencia, lo que llaman λογιστικόν y θεωρητικόν; en la de Júpiter, la fuerza de actuar, lo que se llama πρακτικόν; en Marte, el ardor valeroso, que recibe el nombre

mos, Numenio y su discípulo Cronio dicen que en el cielo hay dos extremos: el trópico de invierno en el límite meridional y el de verano en el septentrional. El de verano está en Cáncer y el de invierno en Capricornio. Por ser el más cercano a la Tierra para nosotros Cáncer con razón ha sido atribuido a la Luna, la más cercana a la Tierra, en cambio, al ser el Polo Sur hasta ahora invisible, ha sido atribuido Capricornio al aún más distante y elevado de todos los planetas... Estas dos puertas, pues, Cáncer y Capricornio, los teólogos dispusieron, y Platón habló de dos aberturas. De ellas Cáncer es por donde descienden las almas, y Capricornio por donde ascienden» (*De antro Nympharum*, 21-22, trad. E. RAMOS JURADO, *Pseudo Plutarco, Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio, El antro de las Ninfas de la Odisea. Salustio, Sobre los dioses y el mundo*, Madrid, 1989, p. 236). Este autor menciona otras opiniones antiguas que identifican al Sol y la Luna como las puertas por las que las almas suben y bajan de la esfera de las estrellas fijas (*De antro* 28: Τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν ἦλιον τιθέντων καὶ σελήνην καὶ διὰ μὲν ἡλίου ἀνιέναι, διὰ δὲ τῆς σελήνης κατιέναι). Firmico Materno, en cambio, dice lo contrario, que las almas ascienden por la Luna y descienden por el Sol (*Math.* I 8), a lo que alude Silio Itálico, XIII 566. La idea de las dos puertas es atribuida por F. CUMONT a los caldeos (*Le Symbolisme...*, p. 201, nota 1).

de θυμικόν; en la del Sol, la naturaleza de sentir y opinar, que llaman ἄσθετικόν y φανταστικόν; en realidad el movimiento del deseo, que se llama ἐπιθυμητικόν, en la de Venus; el de expresar e interpretar lo que siente, que se dice ἐρμηνευτικόν, en el círculo de Mercurio; el φυτικόν, o sea la naturaleza de plantar y hacer crecer los cuerpos, lo ejercita en la entrada al globo lunar» (I 12. 14).

La descripción que, según vemos, vincula al paso del alma por los planetas influencias relacionadas con las propiedades que la astrología atribuía a cada uno de ellos, da cuenta de la riqueza psíquica del hombre, sin preocuparse por el carácter negativo de las mismas.

Esos efectos negativos que Servio, por ejemplo, en su *Comentario a la Eneida*, atribuye a los planetas en el viaje de descenso del alma, se pueden leer, a propósito del viaje de ascenso, en el cap. 25 del *Poimandres*, un tratado hermético del siglo II.

«y así el hombre se lanza luego hacia arriba a través de las esferas; a la primera zona le entrega su fuerza para crecer y menguar; a la segunda, su habilidad para tramar maldades, trampa ya sin efecto; a la tercera, el engaño de los deseos ya sin efecto; a la cuarta, la ostentación de cargos privada ya de ambición; a la quinta, la audacia impía y el arrojío de la temeridad; a la sexta, los malvados impulsos de la riqueza, ya sin efecto; y a la séptima zona, la falsedad que se esconde en emboscada. (26) Entonces, desnudo de las influencias de las esferas, llega a la naturaleza ogdoádica, con su potencia propia, y canta en compañía de los Seres himnos al Padre». (25-26).

Por supuesto, ese regreso, tras una vida en la tierra que implica conciencia de la propia identidad, plantea a los futuros viajeros incógnitas que cada época, cada religión y cada sistema de creencias, ha ido resolviendo a su modo⁴². Instalado en el patrimonio cultural del mundo antiguo el viaje escatológico por los cielos, la necesidad de superar las barreras con que las creencias primitivas y los mitos filosóficos habían dibujado la

⁴² Son estas la necesidad de un guía y de unos conocimientos con que afrontar las dificultades que sin duda se presentarán en esa aventura sidérea. Cf. F. CUMONT, *After Life...*, pp. 162-164. Algunos de estos elementos están presentes ya en Plutarco donde es una voz o un pariente el que guía a Timarco y a Tespesio en su limitada aventura. Cicerón pone como mentor de Escipión en ese sueño escatológico a Paulo Emilio. En otros casos el guía es, como para el viaje al Hades subterráneo de la Grecia antigua, Hermes/Mercurio o los personajes que usurpan en cada religión sus funciones: el propio Mitra en el mazdeísmo y, para los cristianos, a veces un ángel como en los papiros mágicos.

geografía del Hades y que ahora se trasladan al mundo de las esferas, asegura la propaganda de estas creencias por parte de las religiones de salvación. Por medio de sueños, de revelaciones apocalípticas y de éxtasis místicos, que son su principal oferta al iniciado, sectas y religiones animan la aventura y enriquecen el paisaje ultraterreno. Aseguran el Ἑρμῆς ψυχοπομπός de antaño, que ahora seguirá siendo Hermes, o un demon, o un ángel, o el Sol, o Mitra, o el propio Cristo. Él nos guiará en ese viaje de ascenso y nos ayudará a pasar las esferas. Terribles aduaneros, cerrando el paso a cada uno de los círculos planetarios, nos obligan a procurarnos en vida un viático que incluye fórmulas mágicas con las que dominar su violencia⁴³. De este modo la religión ofrece la posibilidad de alcanzar la ogdóade u octavo cielo. Allí, o en el noveno cielo, o incluso más arriba, se cree situado el Paraíso, la Jerusalén celeste, el Empíreo.

4

«La escatología cristiana —dice Cumont en su libro sobre el Simbolismo funerario de los romanos— tiene sus raíces en la del paganismo y la prolonga; y las ideas que se habían desarrollado en los últimos paganos vuelven a encontrarse, reproducidas con una fidelidad sorprendente, no sólo en los escritos apócrifos, más o menos teñidos de gnosticismo, sino

⁴³ En la literatura cristiana primitiva, encontramos ejemplos frecuentes en textos heréticos (cf. Marcos, *Adv. haer.* I 21,5, Hipólito, *Ref.* VI 41, 2-4) Recogemos, a título de ejemplo, un pasaje de Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* I 21.5 en la traducción de J. MONSERAT TORRENTS (*Los Gnósticos*, I, Madrid, 1983, pp. 195-196): «Los hay que redimen a los agonizantes en el momento de la defunción, ungiendo su cabeza con óleo y agua, o bien con el ya mencionado unguento y agua, junto con las invocaciones ya reproducidas, para hacerlos inaprehensibles e invisibles a los principados y a las potestades, y para que su hombre interior ascienda al reino de lo invisible, mientras su cuerpo queda en el mundo creado y su alma es entregada al Demiurgo. Y les instruyen para que, una vez muertos, al llegar ante las potestades, digan:

«Soy un hijo procedente del Padre, del Padre preexistente, un hijo en el preexistente. Vine a ver todas las cosas, las que me son propias y las que me son extrañas —no extrañas del todo, sino que son de Achamot, que es hembra y ha hecho estas cosas por sí misma, ya que desciende por raza del preexistente— y regreso a lo que me es propio, de donde vine». Y sostienen que con estas palabras escapará de las potestades. Llegado a los que están junto al Demiurgo, les dice: «Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros. Si vuestra madre ignora su raíz, yo me conozco a mí mismo y sé de dónde

en ciertos doctores de la Iglesia»⁴⁴. Frente a estas palabras del eminente estudioso de las religiones orientales, otros autores, como Jacques Le Goff en su libro sobre el Purgatorio, minimizan la importancia de la aportación griega al tema del más allá cristiano, en favor de la judía. «La contribución de la Grecia antigua a la idea del más allá a lo largo de tanto tiempo» –nos dice este autor– «parece haber residido sobre todo en un par de construcciones intelectuales» –parece referirse a la doctrina de la reencarnación platónica– «a propósito de las cuales se hace difícil saber qué influjo han podido llegar a alcanzar sobre el pensamiento cristiano»⁴⁵.

Sin embargo, toda la geografía celeste que hemos visto antes, todos esos detalles del viaje sidéreo de las almas contruidos en una empresa común por la imaginación de poetas y escritores, por la inspiración visionaria de sacerdotes e iniciados, por las observaciones científicas de los astrónomos y por las reflexiones filosóficas de los pensadores del Imperio en un constante ejercicio de indagación sobre los mitos escatológicos platónicos, ejerció una influencia extraordinaria en el mundo medieval. Desde los padres griegos de la Iglesia hasta los albores del Renacimiento, el viaje sidéreo de las almas está presente en las literaturas occidentales y orientales, enriqueciéndose con las aportaciones individuales de cada creador y de cada cultura. Boecio trata el tema en el libro IV de su *Consolatio Philosophiae*, adhiriéndose a la tradición neoplatónica. Y lo mismo Marciano Capella en su *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* que, junto con el *Comentario* de Macrobio, influyó de forma notable en la recreación de nuestro tema por el misticismo cristiano. En efecto, el matrimonio celeste de Filología inspiró viajes sidéreos posteriores, sumando el valor literario de la alegoría a los que le había imprimido desde Platón la necesidad de conciliar con la racionalidad filosófica la realidad imaginada, mediante el recurso al mito.

soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola. Yo invoco a su Madre». Abundantes ejemplos sobre el encuentro de las almas con los *τελώνια* encontramos en tablillas órficas, judeo-cristianas, salmos maniqueos y otros textos gnósticos y herméticos (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 144, n. 1).

⁴⁴ P. 142.

⁴⁵ *El nacimiento del Purgatorio (La naissance du Purgatoire*, París, 1981, trad. esp. F. PÉREZ GUTIÉRREZ), Madrid, 1985, pp. 33-34.

Entre esos escritores cristianos medievales, a comienzos del XII la llamada Escuela de Chartres mantiene el platonismo a través de la traducción comentada del *Timeo* por Calcidio y de autores platonizantes como Apuleyo, el tratado hermético atribuido a este autor *Asclepius*, Macrobio, Boecio y Marciano Capella principalmente. Destaquemos en concreto, por sus valores literarios, el *De Universitate Mundi* de Bernardo Silvestre, comentarista de los 6 primeros libros de la *Eneida*; en esta obra el viaje planetario de ascenso al ἀπλανής y descenso, previo a la creación del hombre, se realiza por las diosas Urania y Natura. La obra sería utilizada luego por Boccaccio, en su comentario a Dante e influye en otra figura de la misma escuela, Alain de Lille, que utiliza también alegóricamente el viaje de ascenso. En su *Anticlaudianus Natura* y sus hermanas celestes deciden crear un hombre perfecto y *Phronesis*, *Ratio* y *Prudentia* ascenderán en un carro por las esferas hasta *Theologia*. *Phronesis* llega al Empíreo y logra de Dios que cree esa alma perfecta a la que protege con un bálsamo de las influencias planetarias por cuyas esferas realizan el viaje de descenso.

Pero ya antes de estos testimonios de los últimos siglos medievales, las referencias al tema en autores cristianos son numerosas. Gregorio Magno inspira su *Visión de San Benito* en la tradición platónica, especialmente en Macrobio⁴⁶. Arnobio con su *Adversus gentes* combate a los seguidores de la doctrina del ascenso del alma representada por los *Oráculos Caldeos*. Orígenes en *contra Celsum* VII habla del viaje de ascenso, así como en *De principiis* II 11, donde remite a los griegos:

«Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitator sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aeris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quae Graeci σφαίρας, id est globos, apellaverunt».

San Agustín, en *de Civ. Dei*, X 10, recuerda a Porfirio y Cirilo de Alejandría⁴⁷ menciona los τελώνια.

En otros autores cristianos encontramos asumida la antigua idea pitagórica de que la Vía Láctea es la sede de las almas o la morada divina. Parece admitirlo San Jerónimo⁴⁸; lo expresan claramente Auso-

⁴⁶ Cf. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, París, 1967, pp. 366-372.

⁴⁷ MIGNE, *Patrologia Graeca*, LXXVII, col. 1073C.

⁴⁸ *Epist. ad Marcellam*, 23: «Nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor commentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur».

nio⁴⁹ y Draconcio⁵⁰. Paulino de Nola, en fin, concilia así esta tradición grecorromana con los apocalipsis y escatologías judeocristianas:

«Pande viam, quae me post vincula corporis aegri/in sublime ferat, puri qua lactea caeli/semite ventosae superat vaga nubila lunae,/ qua proceres abiere pii quaque integer olim/ raptus quadriiugo penetrar super aëra curru/ Elias et solido cum corpore praeuius Enoch»⁵¹.

Entre los bizantinos, Jorge el Monje nos cuenta de este modo la visión del ταξείωτης:

«Elevados y transportados hacia los cielos, encontramos unos aduaneros que vigilaban con sumo cuidado la subida y que impedían el ascenso a las almas que llegaban y les hacían rendir cuentas, de acuerdo con cada aduana, de sus pecados»⁵².

Volviendo por último al siglo XII, ecos de la tradición platónica sobre el viaje encontramos en un comentarista anónimo de Marciano Capella, discípulo de Guillermo de Conches a propósito de la influencia de los planetas sobre el alma humana:

«A Saturno enim tristitiam, a Iove moderationem, a Marte animositatem, a Venere cupiditatem, a Mercurio interpretandi possibilitatem, a Sole calorem qui <est>etica, id est sentiendi vis, dicitur, a Luna phyticam accipit, quod appellatur incrementum»⁵³.

En el mismo siglo, Adelardo de Bath considera la música como un argumento a favor de los filósofos que creen que «el alma ha descendido al cuerpo desde las estrellas»⁵⁴ y, ya en el XIII, Guillermo de Auvergne, con su obra *De Universo*, sitúa en el décimo cielo y en el Empíreo las almas de los hombres que se salvan, dibujando una cosmología que anticipa la de Dante⁵⁵.

⁴⁹ *Versus paschales*, 6: «Magne pater rerum, cui terra et pontus et aër/Tartarae et picti seruit plaga lactea caeli.

⁵⁰ *Romulea*, V 325: «...scandens qua lacteus axis/uerritur, aetherii qua se dat circulus orbis/lunarisque globus qua uoluitur axe tepenti/sede beatorum».

⁵¹ *Carm.*, V 37.

⁵² *Chron.*, I, p. 679: «πρὸς οὐρανοῖς ἀνιπτάμενοι καὶ ἀναφερόμενοι εὐρίσκομεν τελώνια φυλάττοντα μετὰ πάσης ἀκριβείας τὴν ἀνοδὸν καὶ διακωλύοντα τὰς ἀνερχομένης ψυχὰς καὶ λογοθετοῦντα καθ' ἕκαστον τελώνιον τὰς ἀμαρτίας».

⁵³ Bibl. Naz. de Florencia, *Conv. Soppr.* I.1.28, fols. 57v-58r. Tomamos la referencia de P. DRONKE, *Fabula*, Leiden, 1985, p. 112.

⁵⁴ *De eodem et diverso*, 32.

⁵⁵ L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York, 1923, pp. 40 y 355-356.

Pero la obra cumbre, síntesis de tanta tradición, que pone en sintonía las aportaciones del paganismo antiguo con el esquema religioso cristiano, será la *Divina Comedia* de Dante y, en concreto el *Paraiso*. Aquí confluyen Capella, Virgilio, Platón y Homero junto a las escatologías cristianas y los viajes alegóricos, ya en el primer Humanismo europeo, de Bernardo Silvestre y Alain de Lille. La existencia de las 7 esferas, las características de los personajes que se encuentran en ellas, adecuados a los rasgos astrológicos de los planetas, la necesidad de un guía (primero Virgilio y luego Beatriz) en ese viaje, son tópicos que ya hemos visto en las primeras construcciones literarias del tema. Atrás quedan Platón, Heraclides, Cicerón, Virgilio, Lucano, Plutarco, Numenio, los *Oráculos Caldeos*, el *Poimandres* del *Corpus Hermético*, Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Macrobio, Capella, Boecio, los apocalipsis judíos, los escritores cristianos, antiguos y medievales, los filósofos árabes y la *Escala de Mahoma* con su complicada descripción de círculos, cielos y tierras.

Llegamos así a los últimos siglos de la Edad Media que, con Boccaccio (en la *Teseida* hace subir el alma de Arcitas a la ogdoade⁵⁶) y con los imitadores de éste y de Dante, recogen la herencia de aquellos viajes visionarios, apocalípticos, fantásticos, filosóficos y llenos de misticismo astral y la proyectan hacia la Edad Moderna. Ficino, por ejemplo, el neoplatónico del quattrocento italiano, hace que la cultura europea en formación vuelva sobre sus pasos dos mil años y reavive otra vez la llama griega del viaje sidéreo de las almas con nuevos comentarios sobre Platón.

Pero nosotros, que ya hemos apuntado aquí las posibilidades literarias de una experiencia casi tan antigua como el hombre, no queremos acabar sin aludir antes a dos poetas nuestros, Juan de Mena y Micer Francisco Imperial. El primero construye, inspirado sin duda por el viaje planetario del alma, los círculos de su *Laberinto de la Fortuna*, comentado por el Brocense⁵⁷. El segundo, en su *Dezir al nacimiento de Don Juan*, lo que nos ofrece es un viaje de descenso del alma cuando, en el orden caldeo, ya canónico, de los planetas, es testigo de cómo cada uno de ellos (desde Saturno hasta la Luna) otorga al futuro rey las cualidades que en esa larga tradición ya resumida en Macrobio, les atribuye la astrología, cristianiza-

⁵⁶ XI 1-3.

⁵⁷ *Las obras del famoso poeta Juan de Mena*, Salamanca, 1582.

das ahora en las siete virtudes cardinales: Saturno, la prudencia; Júpiter, la templanza; Marte, la fortaleza; el Sol, la Fe; Venus, la caridad; Mercurio, la esperanza; y la Luna, la Justicia.

La visión del Zodíaco, de los Planetas y de la Fortuna, con su música pitagórica convertida en canto de alabanza a Dios, me servirá a mí como conclusión de este viaje:

«Vi doze fazes, muy alvas anzillas,
coronas de piedras e de diamantes,
de muy clara flama buelta con çentillas
cubiertos los cuerpos al quanto distantes;
e una de otra eran çircundantes,
e las ocho dueñas firme las mirando,
e seys a seys bozes en alto alternando,
«*Te Deum laudamus*» todas concordantes.

E así acabaron fasta fyn del salmo,
e las otras donzellas luego siguiente,
«*benedito qui venit*» en modo tan almo,
que sy nunca oyó aquí entre la gente;
e oylas cantar ordenadamente
«*Te Deum laudamus*» e «*tuum regi da*»
que el rre mi ut rre e la sol mi fa
a par parencia de [arte] difiçiente»⁵⁸.

⁵⁸ *El dezir a las syete virtudes*, XV (226), vv. 65-80 (ed. C.I. NEPAULSINGH, *Micer Francisco Imperial. «El dezir a las syete virtudes» y otros Poemas*, Madrid, 1977).